

AVERROES AND THE ARISTOTELIAN TRADITION

ISLAMIC PHILOSOPHY THEOLOGY AND SCIENCE

Texts and Studies

EDITED BY

H. DAIBER and D. PINGREE

VOLUME XXXI



AVERROES AND THE ARISTOTELIAN TRADITION

*Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of
Ibn Rushd (1126-1198)
Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum
(Cologne, 1996)*

EDITED BY

GERHARD ENDRESS AND JAN A. AERTSEN

WITH THE ASSISTANCE OF KLAUS BRAUN



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1999



This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Symposium Averroicum (4th : 1996 : Cologne, Germany)

Averroes and the Aristotelian tradition : sources, constitution, and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126-1198) : proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996 / edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen. with the assistance of Klaus Braun.

p. cm. — (Islamic philosophy, theology and science ; v. 31)

Text in Arabic, English, French, and German.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 9004113088 (cloth : alk. paper)

1. Averroës, 1126-1198—Congresses. 2. Aristotle—Congresses.
3. Philosophy, Medieval—Congresses. I. Endress, Gerhard, 1939—
II. Aertsen, Jan A. III. Braun, Klaus. IV. Title. V. Series.

B749.Z7S95 1996

181'.92—dc21

96-12373

CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Averroes and the Aristotelian tradition : sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126-1198) ; proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996) / ed. by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen. With the assistance of Klaus Braun. - Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1999

(Islamic philosophy, theology and science ; Vol. 31)

ISBN 90-04-11308 8

ISSN 0929-2403

ISBN 90 04 11308 8

© Copyright 1999 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Preface	vii
---------------	-----

THE PROJECT OF AVERROES

Le Projet d'Averroès	3
GERHARD ENDRESS	
Conspicuous by His Absence: Averroes' Place Today as an Interpreter of Aristotle	32
STEVEN HARVEY	
D'Aristote à Averroès: Genèse et évolution d'une terminologie	50
GÉRARD JÉHAMY	
Ibn Rushd critique d'Ibn Sinā ou le retour à Aristote	73
MOHAMED MESBAHI	

AVERROES AND THE HELLENISTIC COMMENTATORS

Commentateurs "satisfaisants" et "non satisfaisants" de la <i>Rhétorique</i> selon Averroès	83
MAROUN AOUD AND MARWAN RASHED	
Averroes on Theophrastus, through Themistius	125
DIMITRI GUTAS	
Zur Bewegungsdefinition im VIII. Buch der Physik	145
JOSEP PUIG MONTADA	

AVERROES, THE COMMENTATOR

A propos du traité <i>al-Darūr fī l-mantiq</i> d'Averroès et les termes <i>taṣdīq</i> et <i>taṣawwur</i> qui y sont développés	163
CHARLES E. BUTTERWORTH	
Averroès et la tradition des <i>Seconds Analytiques</i>	172
HENRI HUGONNARD-ROCHE	
Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators	188
ARTHUR HYMAN	

Averroes' Three Commentaries on <i>De Anima</i>	199
ALFRED L. IVRY	
Remarks on Cogitatio in Averroes' <i>Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros</i>	217
RICHARD C. TAYLOR	

AVERROES AND THE LATIN TRADITION

The "Sons of Averroes with the Emperor Frederick" and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd	259
CHARLES BURNETT	
Guillaume de Luna a-t-il traduit Abū Kāmil?	300
ROLAND HISSETTE	
<i>Secundum aliam translationem</i> — Ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des Großen Physikkomentars von Averroes	316
HORST SCHMIEJA	

APPENDIX

Averrois Opera. A Bibliography of Editions and Contributions to the Text	339
GERHARD ENDRESS	

BIBLIOGRAPHY AND INDICES

Bibliography	385
Index Verborum	
a. Arabic	409
b. Greek	414
c. Hebrew	416
d. Latin	416
Index Nominum	426
Index of Averroes' Works with Passages Cited	431

PREFACE

Averroes the philosopher was the Commentator of Aristotle. In this, the project of his life coincided with the perception of his contemporary readers and with the esteem governing four centuries of European Aristotelianism from the first reception of Arabic thought to its last flowering in the Renaissance. It has been the purpose of the 4th Symposium Averroicum to contribute to a better understanding of this philosophy: both on the basis of all his works — extent in the original Arabic, and in Hebrew and Latin versions — and in the light of all of his sources, Greek and Arabic.

The authority of Aristotle in the Arab world was acknowledged, refuted and reaffirmed in accordance with a changing tradition. Due to the impact of philosophy on society, and of society on philosophy, the rôle of his authority was defined over and again. First received as an encyclopaedia for the scientific community, the doctrines of the Stagirite, completed and brought into focus as a theory of knowledge, grew synonymous with the true method of scientific demonstration. The claim to universal knowledge, on the basis of this method, founded a claim to universal authority, and indeed to universal power: a regal art, based on philosophy — administering the principles to support the Perfect State, *al-madīna al-fādila*. Thus philosophy was proclaimed by al-Farabi, who declared religious law an allegory of the universal truth; it was rewritten by Avicenna in a new encyclopaedia, founded upon a new metaphysics; it was challenged by the religious community of Islam, disparaged by al-Ghazali and reduced to an instrument of religious hermeneutic.

Ibn Rushd, the Muslim jurist and Aristotelian scientist, rebuilt this philosophy from the bottom up: starting from the elements of physical and natural science, starting from “what is necessary for the first perfection of man,” on the scale of al-Ghazali’s manuals for religious scholars, but from the very beginning taking Aristotle as supreme guide. After a decisive breakthrough, he perceived Aristotle as exemplary man, who in his encyclopaedia had encompassed all science, and who by his method of demonstration had proven the coherence of rational knowledge with the reality of the intelligible cosmos — in this, an example given to mankind by divine Providence. In the stride of his passionate struggle for

incontrovertible authority, Averroes discarded the Kalām paradigm of hermeneutic knowledge in his reckoning with Ghazali — an important, but nonetheless transitory episode, clearing the way for his final purpose: the final emancipation of reason from the strictures of scriptural exegesis and traditionist literalism.

When defining and launching his project, Ibn Rushd looked from the very outset for guides among his predecessors: The commentators of Aristotle from Alexander of Aphrodisias and Themistius to the ‘Moderns,’ Arab authors who had transmitted and reshaped Aristotelian philosophy in the context of Arabic Islamic civilization. But even while mustering the strength of a millenium of commentators, Averroes denied servitude to the teaching of his own tradition. In the final analysis, the commentary as a form — the literal commentary revived in the Great Commentaries of his final period of thought — transcended its subject. Aristotle, the greatest of philosophers, led mankind on the way to a truth beyond the limit of any individual human being: the final *assimilatio Dei* to be pursued, though never attained by an individual reason embodied in a mortal vessel. To follow Averroes on his way, and following up his readers on their way to grasp and to rescale his project in the face of spiritual revolution and intellectual renaissance, is the main purpose of our present contributions.

G. E.

•

The Symposium Averroicum was founded by Jamaledin Alawi and first convoked at the University Sidi Muhammad ibn Abdallah at Fes in 1989. It convened at Harvard University in 1990, and again at Fes in 1992, a few weeks before Alawi’s untimely death. The meeting recorded in the present volume took place at the University of Cologne in September, 1996, and conjointly with discussions on the state of research on the philosophy of Ibn Rushd, gave an occasion to the editors of the *Averrois Opera* for taking stock and allotting the future tasks in accomplishing the critical edition of his legacy.

We would like to thank the Deutsche Forschungsgemeinschaft, which through a generous grant made it possible to unite an international circle of scholars from the Arab countries, Europe and the United States at Cologne, and to the members of the

Thomas-Institut of the University of Cologne for creating an ambiente of rational discussion true to the spirit of Abū-l-Walīd.

Jan A. Aertsen
University of Cologne

Gerhard Endress
University of Bochum

THE PROJECT OF AVERROES

LE PROJET D'AVERRROES: CONSTITUTION, RECEPTION ET EDITION DU CORPUS DES ŒUVRES D'IBN RUŠD

GERHARD ENDRESS
(Université de Bochum)

Conçu par Harry Austryn Wolfson en 1931 et continué sous l'égide de l'Union académique internationale, le projet d'édition des œuvres d'Ibn Rušd rassemble des chercheurs de plusieurs nations: leur but est de publier en éditions critiques (sur base de tous les témoins accessibles) les œuvres d'Averroès existant dans l'original arabe et dans les versions médiévales latines et hébraïques. Le huitième centenaire de la mort d'Ibn Rušd nous donne l'occasion de réfléchir à une double question à propos de son œuvre comme *Corpus commentariorum*: 1. Averroès a-t-il perçu cette œuvre comme la réalisation du projet de sa vie; quels en étaient par ailleurs l'objet, les antécédents et les buts finaux? 2. au long des huit siècles écoulés depuis son élaboration, comment les lecteurs et éditeurs de cette œuvre l'ont-ils à leur tour perçue? Nous nous interrogerons donc sur les buts philosophiques d'une opération philologique.*

1

Au cursus des études philosophiques, les anciens commentateurs d'Aristote avaient l'habitude de donner une introduction d'après un schéma qui devint de plus en plus élaboré. Nous trouvons ce schéma dans les commentaires péripatéticiens et surtout néoplatoniciens de l'hellénisme tardif: chez Ammonius, Simplicius, Jean Philopon, Olympiodore et son école, pour ce qui est de la tradition

* Je remercie spécialement M. Roland Hissette qui a corrigé soigneusement la version française de cet article.

Abbreviations: 'Alawī, *Matn* = Ġamāl-al-Dīn al-'Alawī, *al-Matn al-rušdī: madḥal ilā qirā'a ġadīda* (Casablanca: Tūbqāl, 1986); Bouyges, *Inventaire* = Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8 (Beyrouth, 1922), pp. 3–54; «Additions et corrections», *ibid.*, 9 (1923–24), pp. 43–48; Rosemann, *Catalogue* = Philipp W. Rosemann, «Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards», *Bulletin de philosophie médiévale*, 30 (Louvain-la-Neuve, 1988), pp. 153–221.

grecque, et chez al-Kindī, al-Fārābī, et Abū l-Farağ ibn al-Tayyib, pour ce qui est de la tradition arabe. Ce schéma est encore visible chez Averroès.¹ L'introduction à l'étude d'Aristote y précède les commentaires aux livres des *Catégories*. Dans la huitième section du schéma introductif, sont nommées les qualités requises du bon exégète. Il doit être informé parfaitement de ce qu'il va expliquer; «il faut qu'il connaisse toute l'œuvre d'Aristote, pour qu'il puisse, après avoir montré qu'Aristote s'accorde toujours avec lui-même, expliquer l'œuvre d'Aristote par cette œuvre même», c'est à dire l'œuvre particulière qu'il est en train d'expliquer.² L'apparente objectivité de cette approche est toujours à considérer, il faut s'en rendre compte, dans le contexte d'un but ultérieur: dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie, la tâche principale était l'explication de la philosophie de Platon, et cette philosophie était comprise comme le summum d'un système cohérent. L'exégèse d'Aristote, maître de la méthode démonstrative et scientifique, était jugée être un préalable nécessaire à la compréhension de la vérité suprême. Bien qu'elle mette Aristote au service d'une idéologie ultérieure, cette attitude suppose un accord de base entre les deux philosophes: on cherche avec ferveur à concilier les doctrines aristotéliennes avec celles de Platon, dans l'interprétation néoplatonicienne. Chez les Alexandrins, le principe unique qui est le but vers lequel tend la philosophie d'Aristote, n'est autre chose que l'Un

¹ Karl Praechter: «Die griechischen Aristoteleskommentare» (Compte-rendu des *Commentaria in Aristotelem Graeca*), *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909): 516–538, en traduction anglaise dans *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, éd. Richard Sorabji (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990), chap. 2, pp. 31–54; Leendert Gerrit Westerink, «The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries», dans *Aristotle transformed*, chap. 14, pp. 325–348; art. revu d'après Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy* (Amsterdam, 1962), pp. ix–xxxii; Richard Sorabji, «The ancient commentators on Aristotle», *ibid.*, chap. 1, pp. 1–30; pour la tradition arabe voir Christel Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie: von der alexandrinischen Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie* (Frankfurt am Main [etc.]: Lang, 1985), pp. 238ss.

² David (Ps.-Elias), *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 1 (Berlin, 1900), p. 122.25–123.11, trad. de Ilsetraut Hadot; voir le Commentaire de I. Hadot dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, traduction commentée sous la direction de I. Hadot, fasc. 1 (Leiden: Brill, 1990), pp. 123s.; cf. Richard Sorabji, «The ancient commentators» (v. supra, note 1), p. 15.

néoplatonicien.³ Mais vis-à-vis d'une société et d'institutions devenues chrétiennes, l'autorité d'Aristote soutenue par cette tendance harmonisante, prit de plus en plus d'importance. Une fois que la théologie platonicienne, augmentée des éléments gnostiques de la religion populaire, cessa d'être la religion des érudits, un Aristote devenu maître du discours véridique, en harmonie avec la tradition transmise et élaborée par les commentateurs, mit la philosophie à la portée d'une interprétation rationnelle de la religion monothéiste et créationniste.

En même temps, conformément à cette intention harmonisante des écoles de l'antiquité, le genre du commentaire devint le véhicule principal pour l'exposition et le développement des idées philosophiques.⁴ La tâche imposée aux commentateurs et qui résulta de la double importance du Stagirite comme maître de la méthode et comme fondateur de l'encyclopédie des sciences rationnelles, fut également double: il s'agissait, d'une part, d'exposer l'ensemble des doctrines de sa logique, de sa philosophie naturelle et de sa physique, de son éthique et de sa métaphysique, et, d'autre part, d'étudier à fond la méthode et de démontrer la cohérence systématique de sa philosophie — *la* philosophie. Dès lors, au long d'un millénaire de *συνανάγνωσις*⁵ — transmission et tradition scolaire —, les commentateurs du texte faisant autorité, à commencer par les émules d'Alexandre d'Aphrodise pour finir avec Averroès, dernier héritier et continuateur actif de cette tradition, produisirent un corpus de guides incomparables pour l'étude d'Aristote; dans ces guides, ligne par ligne, l'ensemble de l'enseignement en cause était discuté, rappelé et harmonisé. C'est

³ *μὴ ἀρχή*, cf. I. Hadot, *ibid.* pp. 98–103, citant les prolégomènes aux *Catégories* par Ammonius, Simplicius, Olympiodore, et David/Elias; voir aussi I. Hadot, «Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité», *Antiquité tardive*, 5 (Turnhout, 1997), pp. 169–176 (v. p. 173); H.J. Blumenthal, «Simplicius and others on Aristotle's discussion of reason», in *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, éd. John Duffy et John Peradotto (Buffalo, New York, 1988), pp. 103–119 (v. p. 107).

⁴ L.G. Westerink, *The Greek commentators on Plato's Phaedo*, vol. 1, Olympiodorus (Amsterdam [etc.]: North Holland Publ., 1976), p. 9.

⁵ L'explication d'un texte sous la direction d'un maître, pratiquée déjà dans l'école de Proclus qui en établit le cursus dans un traité portant ce titre (d'après David [Elias], *In Cat.*, 107.24–26); v. I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, 1 (*supra*, n. 2), p. 26 n. 22; la même, «Le commentaire philosophique» (*supra*, n. 3), pp. 169 et 172; Sorabji (*supra*, n. 1), p. 5.

en cette qualité que l'œuvre d'Averroès, synthèse d'une tradition dont lui-même, *le Commentateur*, était le produit, fut lue et reçue en Orient comme dans l'Occident arabe médiéval, puis, — après avoir été traduite en hébreu et en latin — fut reçue et relue en Europe. C'est à ce titre aussi, qu'Averroès a été décrié par les adversaires de l'aristotélisme dit averroïste, et rejeté encore par les penseurs qui, à l'aube de la modernité, se sont détournés des autorités traditionnelles: du Commentateur autant que de l'Aristote des scolastiques. Tombé dans l'oubli, il ne dut sa survie qu'aux fonds de manuscrits arabes, hébreux et latins (malgré les lacunes propres à chacun d'eux!), et aux éditions imprimées de la Renaissance; là, il était conservé pour ceux qui, inspirés par un intérêt nouveau pour l'histoire de la philosophie, ont redécouvert le philosophe arabe comme source des auteurs médiévaux, et enfin, à juste titre, comme philosophe musulman.

2

Le rôle joué par Averroès, *le Commentateur* d'Aristote, est lié à celui joué par Aristote, *le philosophe*, et ce dernier ne joua définitivement ce rôle que dans la tradition arabe. Les jugements prononcés sur Averroès comme philosophe dans cette tradition y reflètent donc l'autorité accordée à Aristote. Celle-ci fut reconnue par al-Fārābī, puis par ses disciples andalous, et fut consacrée par Ibn Rušd dans son grand projet de défendre la science démonstrative au nom du Premier Maître. Pour mieux comprendre les vicissitudes de l'Aristote rušdien, et aussi les causes de sa disparition, comme également celles de la redécouverte du Corpus Averroicum, il sera utile de rappeler les étapes de l'aristotélisme arabe.⁶

- Pendant la période de la réception gréco-arabe, le texte d'Aristote, transmis avec les sciences grecques, accompagne l'hellénisation des sciences, apportant ainsi à la communauté scientifique méthodologie et vision du monde. Avec le concours des textes péripatéticiens et néoplatoniciens mis sous le nom même d'Aristote, le choix des sources et leur interprétation harmonisante par

⁶ Pour les détails de ce développement, v. mon article «L'Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître», *Medioevo* 24 (1998): 1-42.

les soins des traducteurs préparent l'intégration des écoles anciennes. Sauf en médecine qui, avant Avicenne, était tributaire du platonisme de Galien, Aristote devient l'autorité dominante, qui régit la méthode scientifique dans les sciences helléniques — astronomie, astrologie, mathématiques —; par là, il devient aussi le défenseur de la raison, en légitimant la science rationnelle face à communauté religieuse.

- Lors du processus d'émancipation de la tradition philosophique vis à vis de la tradition scientifique qui avait emporté la philosophie dans son bagage — émancipation préparée par la réception, en arabe, de la totalité de l'*Organon* d'Aristote, y compris les Analytiques postérieurs, sommet de l'épistémologie et couronne de la logique — les *falāsifa* dirigés par al-Fārābī construisent un texte virtuel greffé sur le texte transmis des livres d'Aristote. Un texte harmonieux est établi, qui par déconstruction — celle de la méthode du commentaire littéral, méthode familière aux commentateurs grecs traduits en arabe à la même époque — et par reconstruction — celle de la méthode du commentaire sommaire et de la synthèse originelle —, tire du texte d'Aristote une épistémologie générale. C'est l'Aristote arabe qui établit la philosophie comme méthode démonstrative universelle, revendiquant une autorité universelle dans l'ensemble des institutions politico-religieuses. C'est ici que Platon est éliminé définitivement du domaine des sciences théoriques. Lui qui, dans l'hellénisme néoplatonicien, permettait d'accéder aux derniers mystères de la philosophie spéculative, est déclassé au rang de petit précurseur du rationalisme absolu et intégral; sa place dans la discipline de la philosophie se réduit à celle de la philosophie pratique, de l'exhortation morale au service d'une éducation politique.

- Lors d'une troisième étape, le texte virtuel est dégagé du texte transmis: la méthode apodictique, le système cohérent de l'encyclopédie philosophique et la métaphysique conçue comme science de l'être en tant qu'être, tout cela devient indépendant avec Avicenne. Alors qu'Aristote est respecté comme précurseur vénérable — *al-mu'allim al-awwal* —, sa doctrine, transmise et enseignée par la tradition des commentateurs-traducteurs, est soumise à une critique respectueuse, mais une rude polémique est dirigée contre

les péripatéticiens qui «se sont entichés d'Aristote, croyant que nul, sauf lui, n'était guidé par Dieu». ⁷ Le texte transmis fut alors abandonné: la nouvelle encyclopédie d'Avicenne et son interprétation rationnelle du discours religieux remplacèrent le texte d'Aristote.

• Le projet d'Averroès, enfin, fut la dernière tentative de grande envergure pour intégrer le texte transmis dans le texte virtuel, c.-à.-d. dans une doctrine conçue comme la vraie et irréfutable interprétation d'Aristote. Le projet d'Averroès conduisit au renouveau du genre du commentaire, élaboré selon le procédé des anciens et développé en plusieurs étapes. Il fut abordé dans la ligne modeste des épitomés d'al-Fārābī et d'al-Ġazālī, reçus et lus dans l'Andalousie par ceux qui maintenaient l'herméneutique rationnelle dans le discours religieux. Il fut révisé à l'occasion du tournant radical provoqué par la critique de Ġazālī envers le *tahāfut al-falāsifa*; Ibn Rušd jugea corrompu l'aristotélisme d'Ibn Sīnā, qui avait succombé aux attaques d'al-Ġazālī. Enfin, dernière étape du projet et résultat d'un cheminement personnel et d'une longue lutte spirituelle, la série des cinq Grands Commentaires firent du texte d'Aristote et de son explication littérale le fondement du savoir.

3

Le projet d'Ibn Rušd se développa au cours d'un dialogue avec les autorités philosophiques et religieuses de la pensée islamique. L'importance prédominante qui, en fin de compte, est accordée à Aristote, consacre en vérité l'autorité absolue de la raison. Le projet de poser la philosophie démonstrative comme base épistémique de la société — comprenant les institutions religieuses ainsi que la communauté scientifique — allait se réaliser avec le commentaire de l'encyclopédie aristotélicienne des sciences. ⁸

⁷ Voir la polémique d'Avicenne contre les Baghdadiens dans son *Mantiq al-mašriqiyyīn* (Le Caire, 1910), p. 2; cf. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition* (Leiden, 1988), p. 45.

⁸ Le plus important apport à l'analyse de ce développement est toujours celui du regretté Ġamāl-al-Dīn al-'Alawī. Outre son œuvre magistrale *al-Matn al-rušdī: madḥal li-qirā'a ḡadīda* (al-Dār al-baydā' [Casablanca], 1986), voir aussi de nombreux articles importants touchant l'évolution et la chronologie de l'œuvre: «Nazariyyat al-burhān wa-dalālatuhū fi l-ḥitāb al-falsafi li-bn Rušd», dans *Halqat waṣl bayn al-šarq wa-l-ḡarb: Abū Hāmid al-Ġazālī wa-Mūsā ibn Maymūn, Agādīr, 27-29 nūfambir 1985*, Nadawāt Akādīmiyat al-Mamlaka al-Maḡribiyya (al-Ribāt, 1986), pp. 43-105;

• Le premier but d'Averroès fut déterminé par une tradition philosophique qui maintenait l'encyclopédie des méthodes et des sciences rationnelles dans le cadre du canon péripatéticien, telle qu'al-Fārābī l'avait présentée, Avicenne refondue, al-Ġazālī mise au service des disciplines religieuses et réduite par là même au rôle de servante. Le premier projet d'Averroès fut limité à ce qui «est nécessaire pour la perfection humaine» parmi les méthodes de base de la logique et les connaissances essentielles des sciences physiques.

L'importance d'al-Ġazālī, pris comme premier modèle d'analyse critique rationnelle, pour l'orientation et le discours philosophiques du jeune Ibn Ruṣd apparaît dans les références explicites et dans les restrictions que s'impose le juriste pendant son premier parcours vers la «science naturelle» (*al-ʿilm al-ṭabīʿī*: l'enseignement physique d'Aristote, y compris la doctrine de l'âme). Après l'Abrégé du *Mustaṣfā* de Ġazālī (premier ouvrage daté, achevé en 552/1157), intitulé *al-Darūrī fī ʿilm al-uṣūl* (sc. *uṣūl al-fiqh*), suit l'Abrégé de la logique, qui se borne au «précis des énoncés nécessaires pour l'art de la logique» (*al-Darūrī* ou *al-Muḥtaṣar fī l-mantiq*, v. le prologue cité par ʿAlawī, *Matn*, p. 50) — le but est limité en égard aux circonstances qui interdisent une réforme plus profonde du discours public (*wa-ṭalab al-ʿafḍal fī zamāninā hādā yakādu an yakūna mumtanīʿan*, loc. cit. p. 51). La même limitation à «ce qui est nécessaire pour la première entéléchie humaine» est exprimée par Ibn Ruṣd dans l'Abrégé du livre de l'Âme, dans l'espoir que «cette détresse va cesser» — c.à.d. les troubles des années consécutives à la première entrée des Almohades en Espagne — et qu'il survivra pour donner une exposition plus claire et plus approfondie (*Muḥtaṣar k. al-Nafs*, éd. Aḥmad Fuʿād al-Ahwānī, *Talḥiṣ [sic] k. al-Nafs* [Le Caire, 1950], p. 44; cf. ʿAlawī, *Matn*, p. 53). De même, dans son Epitomé des quatre livres physiques (achevé en 554/1159) il en extrait le suc scientifique sans discuter les opinions divergentes des commentateurs ou ce qui fournirait occasion de controverses, parce que la «sagesse» philosophique et «la recherche des causes des existants et la connaissance de l'être comme être» (c.à.d. physique et métaphysique) ne sont pas à la portée des contemporains (*Ġawāmiʿ al-Samāʿ al-ṭabīʿī*, éd. J. Puig, *Epitome in Physicorum libros* [Madrid, 1983], pp. 7s., version en marge de p. 7.8–8.12) — de la même attitude procèdent les résumés de l'*Almageste* et des *Kulliyāt fī l-ṭibb* (557/1162; cf. ʿAlawī, *Matn*, pp. 15 et 59–61; M. Steinschneider, *Hebr. Übers.*, p. 340). La dernière indication explicite des restrictions susdites se trouve dans l'épilogue du Commentaire moyen de

«al-Ġazālī wa-l-ḥiṭāb al-falsafī fī l-ġarb al-islāmī: al-Ġazālī wa-taṣakkul al-ḥiṭāb al-falsafī li-Ibn Ruṣd», *Mağallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya bi-Fās* 8 (Fās, 1406/1986), pp. 15–50; «Iṣkāl al-ʿalāqa bayn al-ʿilm al-ṭabīʿī wa-mā baʿd al-ṭabīʿa ʿind Ibn Ruṣd», *ibid.*, ʿadad ḥaṣṣ 3 (1988), pp. 7–51.

la *Physique*, dont «le but est le même que celui d'Abū Hāmid [al-Ġazālī] dans son livre *al-Maqāṣid*: car, lorsqu'on n'approfondit pas les opinions des hommes dans leur fondement, on ne saurait pas reconnaître les erreurs qui leurs sont attribuées ni les distinguer de ce qui est vrai» (daté du 1^{er} Rāḡab 565/21 mars 1170, cité par S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* [Paris, 1857–59], p. 442 et n. 1 d'après la version hébraïque).

• Après la première consolidation du mouvement almohade en Andalousie, la prise du pouvoir par l'émir Abū Ya'qūb Yūsuf à Séville (558/1163) fut suivie d'une décennie de troubles et d'insurrections. L'almohadisme religieux et intellectuel ne l'emportait que graduellement sur le traditionalisme légal des *'ulamā'*, qui s'était allié au régime almoravide. Inspirée de prime abord par l'attitude d'al-Ġazālī, partisan d'une religion épurée et éclairée par la raison, la mentalité de l'almohadisme en arrive à soutenir une philosophie qui, contrairement au Kalām de Ġazālī, maintient la cohérence, mise en évidence dans la création physique, entre la volonté de Dieu et la raison accordée à l'homme. Abandonnant la synthèse entre la Falsafa avicennienne et le paradigme ġazālīen de la connaissance mystique (synthèse propagée par Ibn Ṭufayl),⁹ Averroès conçoit son projet à long terme: fonder la communauté — religieuse, scientifique, intellectuelle — sur la seule et irréfutable vérité atteinte par l'*apodeixis*, la méthode démonstrative. Celle-ci a été établie et appliquée dans la totalité du savoir par Aristote. En fait, la Providence divine «a distingué Aristote comme exemple suprême afin de présenter à nous, tous les hommes, l'existence de la perfection suprême du genre humain dans un exemplaire sensible et tangible.»¹⁰

Le projet qui, comme tel, se forme pendant les années de sa judicature à Séville (où Abū l-Walid fut *qādī* de 564/1169 au moins jusqu'en 565/1171, année du tremblement de terre à Cordue; v. Munk, *Mélanges*, p. 422) fut abordé avec hésitation. Dans son commentaire sur les livres *De animalibus*

⁹ Pendant que le *hads* d'Avicenne est l'ultime perfection du raisonnement démonstratif, donnant au philosophe accompli le résultat d'un syllogisme parfait dans une opération immédiate, le *hads* de la théologie mystique — celle de Ġazālī, greffé par Ibn Ṭufayl sur la *falsafa* d'Avicenne — est l'inspiration irrationnelle accordée par Dieu. Voir Dimitri Gutas, «Ibn Ṭufayl on Ibn Sinā's Eastern Philosophy», *Oriens* 34 (1994): 222–241.

¹⁰ Ibn Rušd, *Talḥiṣ k. al-Qiyās*, éd. Butterworth et Harīdī, p. 170.10–171.10; éd. Jéhamy, pp. 213.16–214.

(dont la dernière partie *De generatione animalium* fut achevée ici même en 565/1169), il s'avoue perplexe d'un côté «devant la grande difficulté des mots d'Aristote, et particulièrement devant la confusion dans les exemplaires» qu'il a étudiés; de l'autre côté, «la tempête qui sévit dans notre région, l'Andalousie, les dommages que nous avons soufferts, et ce que quelques hommes ont supporté pour assurer les nécessités de la vie et pour s'en tirer sains et saufs» le font désespérer devant la grandeur de sa tâche (*Comm. med. De part. anim.*, in *Arist. Opera* [Venetiis: apud Junctas, 1560–62], vol. 6, pars 1, fols. 127ra [A-B], 203rb [L-M]; *De gener. anim.*, *ibid.*, pars 2, fol. 144ra [D-E]).

Dès lors, il prie Dieu de lui accorder un délai suffisant afin de pouvoir résoudre les difficultés qui restent («si Deus dabit mihi tempus, conabor iterum scrutari ipsum [sc. hunc librum]», *De gener. anim.*, *ibid.*). — D'emblée, il voit dans l'exemple providentiel que fut Aristote le garant et le témoin de son projet, et se met à louer Dieu «qui a séparé cet homme des autres par sa perfection, et l'a doué de la suprême vertu humaine, vertu (*dignitas*, ar. *faḍīla*) qui n'est atteinte par aucun homme en aucune époque» (*De gener. anim.*, dans *Aristotelis Opera* [Venetiis: apud Junctas, 1562], vol. 6, pars 2, fol. 64B). De même, dans la *Paraphrase de la Météorologie* (c. 568/1173), il s'élève au-dessus des doutes des commentateurs pour exalter Aristote que Dieu a distingué parmi tous les hommes (*Talḥīs al-Ātār al-'ulwiyya*, éd. 'Alawī [Beyrouth, 1994], p. 145) et qui représente la perfection ultime de la raison humaine (v. *De substantia orbis*, éd. A. Hyman [Cambridge, Mass., et Jérusalem, 1986], ch. I, ll. 22–26 = trad., p. 44).

De retour à Cordue, il rejoint l'entourage de l'émir Abū Ya'qūb Yūsuf, qui vient d'affirmer son pouvoir comme souverain de l'Andalousie, prenant le titre califal d'*amīr al-mu'minīn* — le même qui, dès son accession en 1166, l'avait encouragé de manière décisive à faire du commentaire d'Aristote le projet de sa vie. La crise à laquelle il fit allusion à Séville, une crise politique à première vue suscitée par la lutte pour le pouvoir, était en même temps une crise intellectuelle. Il s'y engage avec sa grande polémique anti-gazālienne; mais celle-ci n'est pas un but en soi: elle n'est qu'une étape. Comme résultat de sa démonstration polémique, il constatera plus tard «que le discours des théologiens (*al-mutakallimūn*) est contraire à l'évidence explicite de la *Šarḥ'a* (*muḥālif li-zāhir al-Šarḥ'a*)», en référence à son *Kašf 'an manāhiḡ al-adilla* écrit en 575/1179 (*Tafsīr al-Samā' wa-l-'ālam*, v. 'Alawī, *Matn*, p. 96 n. 60). Il abandonne l'attitude hésitante et modeste de ses premiers écrits; il remanie et met à jour ses écrits antérieures tels que les *Epitomés des écrits physiques* (v. la nouvelle introduction, éd. Puig, loc. cit., pp. 7s.) et le *Commentaire moyen des Premiers Analytiques*. C'est un corollaire de ce dernier (cité déjà plus haut), ajouté à la première version écrite vers 562/1166 (seulement dans le manuscrit de Leiden), qui nous montre Ibn Rušd en route vers une appréciation extrême d'Aristote «dont le génie surpasse de loin celui de l'humanité»: il abandonne les interprètes anciens et arabes pour établir la

vérité apodeictique comme vrai sens du texte d'Aristote: «Nous avons, dans notre exposition originale de ces endroits, présenté une exposition suivant le sens immédiat de son discours — c'est ce qu'avaient compris les commentateurs — afin de trouver un chemin vers la solution des apories du texte, jusqu'à ce que nous trouvâmes l'explication que nous venons de donner. Quiconque aime de développer l'exposition jusqu'à ce que n'y reste pas de doute, qu'il le fasse; et si Dieu nous laisse vivre, nous allons donner de cet endroit un commentaire littéral» (*Talhīs k. al-Qiyās*, éd. Jéhamy, pp. 213s. = Butterworth & Haridī, pp. 170s.). Ceci nous mène à la dernière phase de son œuvre.

• Après avoir mis un terme à la grande polémique contre le Kalām gazālien, Ibn Rušd entreprend la conclusion du projet, abordé sous la forme des commentaires moyens (*talhīs*), et couronné dans le Grand Commentaire des cinq ouvrages fondamentaux. Il cherche les «bons» commentateurs qui représentent la doctrine péripatéticienne pure, mais il ne s'interdit pas de contredire ni eux ni Aristote lui-même. Il abandonne toute tendance néoplatonicienne présente chez ses prédécesseurs arabes. Au lieu de bâtir la philosophie à partir d'en haut, de la métaphysique, il la développe d'en bas, de l'étude des sciences naturelles. L'autorité du texte d'Aristote est dépassée par la vérité même, qui, elle, est l'Aristote véritable. Aristote devient ainsi l'instrument de la provocation finale qu'opère la philosophie: convaincu que le philosophe, interprète des sciences rationnelles, n'accepte que l'évidence des principes déductibles par la raison, et qu'il ne doit se servir que de la méthode démonstrative (le *burhān*), il exclut la révélation de son champ de recherche de la vérité absolue.

La recherche des textes authentiques et corrects, et des «bons commentateurs», surtout des commentaires littéraux (*'alā l-harf*) continue comme auparavant dans la période des *talhīs* (cf. M. Aouad et M. Rashed, «Commentateurs 'satisfaisants' et non satisfaisants' de la *Rhétorique* selon Averroès», dans ce volume, pp. 83 ss., sur le Commentaire moyen de la *Rhétorique*, v. aussi, parmi beaucoup d'autres exemples, celui de la *Sophistique*, *Talhīs al-Safsā'a*, éd. M. Salīm Sālīm [Le Caire, 1972], p. 177). Mais tout en prenant les commentaires, ceux traduits du grec et ceux laissés par ses prédécesseurs arabes, comme guides pour maîtriser les difficultés doctrinales et philologiques du commentaire littéral, il les met à l'écart lorsqu'ils ne servent pas son but (cf. les passages extraits par 'Alawī, *Matn*, pp. 165s. des trois commentaires sur les *Analytiques postérieurs* qui démontrent ce changement d'attitude). Même Alexandre d'Aphrodise, auquel il accorde la plus grande estime, n'a pas toujours saisi la vérité, il a induit

Avicenne en erreur (cf. *Talḥiṣ al-Samā' wa-l-'ālam*, éd. 'Alawī, p. 183); c'est la pire faute des *muhdaṭūn* qu'ils lisent les commentateurs au lieu d'Aristote lui-même: «Ce qui a fait errer cet homme [Ibn Bāḡḡa], et nous aussi il y a longtemps, c'est que les Modernes laissent de côté les livres d'Aristote et examinent [plutôt] ceux des commentateurs — principalement pour *L'Âme*, car ils pensent que ce livre est impossible à comprendre» (*Comm. mag. De anima*, III c. 30, éd. Crawford, p. 470; Averroès, *L'intelligence et la pensée*, trad. d'Alain de Libera [Paris: Flammarion, 1998], p. 139).

En reprenant la méthode des Anciens, il réprovoque leurs résultats incomplets ainsi que les réinterprétations et remaniements incompetents des «modernes», pour rétablir le sens littéral, la validité et la cohérence de l'argument démonstratif dans un édifice monumental. La vénération pour Aristote ne cesse pas d'inspirer Abū l-Walid de célébrer ses louanges. Nous les trouvons dans le cadre des Prolégomènes traditionnels — les huit κεφάλαια introduisant les œuvres individuelles d'Aristote selon le schéma des Alexandrins — qu'il fait précéder son Grand Commentaire des *Physica* (daté de 582/1186; v. le texte hébreu dans Steven Harvey, «The Hebrew translation of Averroes' prooemium to his *Long Commentary on Aristotle's Physics*», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 52 [1985], pp. 55–84 [p. 70, trad. anglaise p. 83]); nous les trouvons aussi dans un déchaînement spontané d'admiration: Dans le *Comm. mag. in De anima* (c. 586/1190), III, c. 14, il discute le passage III, 4, 429b29–430a2 («... que l'intellect est en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles, mais qu'il n'est en acte aucun d'eux avant d'avoir conçu»), et après avoir rejeté l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise, il continue: «[La question] est si difficile que si l'on ne disposait pas sur ce point du discours d'Aristote, il serait très difficile de retomber sur [le même discours]. Ce serait peut-être même impossible, à moins de retrouver quelqu'un de semblable à Aristote. Car je crois que cet homme fut une règle dans la Nature, un modèle que la Nature elle-même a inventé pour nous montrer le suprême degré de perfection humaine [accessible] dans le monde matériel» (éd. Crawford, p. 433; trad. d'A. de Libera, loc. cit., p. 101).

Un sens d'urgence parcourt toute l'œuvre de longue haleine que constituent les Grands Commentaires littéraires, dont le premier terminé (575/1180) dix-huit ans avant sa mort fut celui portant sur les *Analytiques postérieures*; il s'agit d'un projet envisagé comme devoir ultime. Une dizaine d'années plus tard, occupé à rédiger son grand *Šarḥ* au *Livre du Ciel* d'Aristote, toujours à la recherche des solutions décisives de certains problèmes de cosmologie touchant la métaphysique, il évoque encore le même but sur un ton optimiste: «Peut-être, si Dieu nous accorde le délai, nous pourrions éclaircir ce sujet lorsque nous présenterons notre commentaire littéral de cette science. Cela est notre espoir le plus grand — peut-être Dieu, dans sa bonté et sa miséricorde, nous accordera ce temps, et nous aidera vers ce but, lui qui est bienfaisant et généreux!» (*Šarḥ k. al-Samā' wa-l-'ālam*, I c. 90 [ms. Tunis, Aḥmadiyya, no. 5538], fol. 70a = éd. en facsimile par G. Endress [Frankfurt, 1994], p. 47; cf. un passage dans le même esprit, *ibid.*, II c. 35, fol. 38b22–24 = facs., p. 210; v. Endress,

«Averroes *De Caelo*», *Arabic Sciences and Philosophy* 5 [Cambridge, 1995]: 9–49 [ici p. 45.], et aussi 'Alawī, *Matn*, p. 107). Mais lorsqu'enfin il achève son Grand Commentaire de «cette science», c'est-à-dire de la Métaphysique, vers la fin de sa vie, il désespère de sa tâche d'expliquer et de justifier le modèle astronomique qui fut à la base de la vraie cosmologie d'Aristote: «Dans ma jeunesse, j'espérais réussir dans cette enquête, mais maintenant, dans ma vieillesse, j'en suis désespéré à cause des obstacles qui m'en empêchent» (*Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, XII c. 45, éd. Bouyges, p. 1664.2–3).

4

Ainsi donc s'est constitué ce que nous appelons le Corpus Averroicum, qui toutefois ne fut considéré comme corpus accompli que lors de sa réception ultérieure: celle du corpus encyclopédique de l'Aristote arabe avec commentaires et écrits additionnels, qui consacrèrent la philosophie élaborée selon Aristote comme l'interprétation cohérente et véridique de la rationalité de l'univers. C'est la philosophie même d'Averroès, qui développe «sa propre explication comme si elle appartenait à Aristote».¹¹ Il s'agit d'une philosophie originelle et novatrice, qui, répondant à la provocation de l'institution religieuse, est basée sur une analyse et une discussion détaillée de toute la tradition des commentateurs grecs et arabes, et se présente comme distillat définitif du véritable Aristote. Tout aussi bien, et à l'instar du corpus aristotelicum, le corpus averroicum est une encyclopédie du savoir. Ce qui de l'encyclopédie grecque était resté dans celle d'Avicenne, était un classement systématique des anciens textes de base d'Aristote, complété — d'après le système des sciences établi à Alexandrie — par les textes d'Euclide, de Ptolémé et de Galien. Averroès rétablit le corpus aristotelicum comme la vérité à enseigner, fondée sur la vraie méthode.

C'est comme tel qu'Averroès sera lu en arabe ainsi qu'en latin et en hébreu, en Orient comme en Occident. En arabe, il est vrai, seuls les épitomés et les commentaires-paraphrases de la logique et des écrits de physique sont restés en circulation. Ce sont ces textes qu'a lus Ibn Ḥaldūn avec un des maîtres qu'il trouva à Fès en 1354 (755 H.), Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad al-Šarīf al-Ḥasanī de

¹¹ Josep Puig Montada, «Les stades de la pensée naturelle d'Averroès», *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997): 115–137 (citation prise de la p. 137).

Tilimsān, qui à son tour, en matière des *‘ulūm al-‘aqliyya*, fut le disciple d’al-Ābilī, maître en sciences mathématiques vénéré par Ibn Ḥaldūn lui-même.¹² On trouvera les fruits de sa lecture parsemés dans la *Muqaddima*.¹³ Il est vrai que les œuvres d’Avicenne et celles de l’école d’al-Ġazālī y occupent la première place, mais il est évident aussi que les manuels d’Averroès étaient là pour donner un accès rapide, systématique et authentique aux textes de base de la philosophie. Il en va de même pareillement pour l’école d’Isfahan en Iran safavide, où le nombre des manuscrits conservés — bien que limité, là aussi, aux abrégés de la Physique et aux *talhīs* de l’Organon — dépasse tout ce qui se trouve ailleurs dans les bibliothèques arabes du monde.

Néanmoins, il est vrai que, même en Occident arabe, la lecture d’Averroès connut un recul par rapport à un discours philosophique qui, au lieu de traiter la loi révélée comme une allégorie de la vérité absolue (ce qu’avait fait Avicenne), traitait le modèle péripatéticien, avec les composantes du néoplatonisme, comme allégorie de la vérité révélée, servant d’affirmation rationnelle à cette dernière. Le témoignage d’Ibn Ḥaldūn pour ce développement est parmi les plus explicites et éloquents.¹⁴

Cependant le discours du *Tahāfut al-falāsifa* se poursuit dans l’Orient musulman. Dans son magistral *Dar’ ta’āruḍ al-‘aql wa-l-naql*, le grand Ibn Taymiyya (mort en 728/1328) se rattache non seulement aux arguments d’al-Ġazālī et à ceux de ses adhérents du Kalām tardif, mais aussi à ceux

¹² Ibn Ḥaldūn (732–808/1412), *al-Ta’rif bi-bn Ḥaldūn wa-riḥlatihī ḡarban wa-ṣarqan*, éd. Muḥammad Tāwīt al-Taṅḡī (Le Caire, 1370/1951), pp. 62s.: *Talhīs kutub Ariṣṭū [sic] li-bn Ruṣd* (trad. française par Abdesselam Cheddadi: *Ibn Khaldūn. Le Voyage d’Occident et d’Orient* [Paris: Sindbad, 1980], pp. 78s.). Concernant M. b. Ibrāhīm al-Ābilī (mort en 757/1356), principal maître d’Ibn Ḥaldūn dans les *‘ulūm al-‘aqliyya*, voir aussi pp. 21s., 33–38 (trad. pp. 48s., 54–58); originaire d’Avila en Andalousie, élevé à Tilimsān, réfugié à Marrakech (où il fit ses études avec Abū l-‘Abbās Ibn al-Bannā’), il avait rejoint le cercle du sultan mérinide vers le milieu du XIV^e siècle.

¹³ *al-Muqaddima = Prologomènes d’Ebn-Khaldoun*, texte arabe publié, d’après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, par [Etienne Marc] Quatremère, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, publiés par l’Académie des inscriptions et des belles-lettres (Paris: Duprat, 1858; réimpr., Bayrūt: Maktabat Lubnān, 1970), III, pp. 112, 117, etc.; *The Muqaddimah: an introduction to history*, by Ibn Khaldūn, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bollingen Series 43 (London et New York, 1958; 2^e éd., 1967), vol. 3, pp. 142, 147, et index s.n.

¹⁴ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, éd. Quatremère, III, pp. 121–124.

d'Averroès, ce qui témoigne d'une lecture critique approfondie du *Tahāfut al-Tahāfut* et du *Kašf 'an manāhiğ al-adilla*.¹⁵ — Un nouveau *Tahāfut al-falāsifa* fut écrit par le théologien et jurisconsulte du Sultan Meĥmet II, Muşliĥ-al-Dīn Ĥwāğazāde (mort en 893/1488), arbitre entre al-Ġazālī et les philosophes, un autre le fut par son rival 'Alā'-al-Dīn al-Ṭūsī (mort en 887/1482) — mais tous les deux sans références spécifiques à Ibn Ruşd. Celui de Ĥwāğazāde fut imprimé au Caire en 1885/86 (1303H.) en marge des *Tahāfutān* avec les gloses d'un autre savant ottoman, Ibn Kamālpaşa (mort en 944/1537).¹⁶

Muşliĥ-al-Dīn Muştafā b. Yūsuf Ĥwāğazāde (m. 893/1488), nommé qāđī à Qastal par Sultan Murād, fut professeur à Bursa, puis à Istanbul et Izniq, et enseigna le droit à Meĥmet II le Conquérant après l'intronisation de celui-ci; il fut réinstallé comme müderris à la Madrasa Sultāniyya de Bursa par Bāyezīd, et enfin comme *muftī* ici-même (v. Brockelmann, *GAL*² II, 297s., S II, 322; Tāşköprüzāde, *al-Şaqa'iq al-nu' māniyya*, pp. 153–167; Kātib Čelebī, *Kašf al-zunūn*, p. 519; Ismail Hakkī Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi* [Ankara, 1947–62], ii [2nd éd, 1964], pp. 649–652). Sur son *Tahāfut*, voir Mubahat Türker, *Üç Tehāfut bakimından felsefe ve din münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları 102 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), pp. 53–62: «Hocazāde'nin Tehāfut-ül-Felāsifesinin takdimi» (confirmant qu'il n'y a pas de mention d'Averroès chez Ĥwāğazāde). — Son rival 'Alā'-al-Dīn al-Ṭūsī (mort en 887/1482) écrivit également un *Tahāfut al-falāsifa* ou «Arbitrage entre Ġazālī et les philosophes» (*k. al-Dahira fi l-muĥākama bayn al-Ġazālī wa-l-falāsifa*, éd. Riđā Sa'āda, Bayrūt, 1990), lors d'un concours organisé par le Sultan; c'était un iranien qui fut transféré de Bursa à Constantinople par Meĥmet II après la conquête de 1453, où il obtint une des huit *madāris* fondées par le Conquérant (*Şahn-i tamān*). Après la défaite que lui imposa Ĥwāğazāde, il se retira, aigri par l'échec, dans sa patrie iranienne (*GAL*² II, 261; S II, 279; al-Zirikli, *al-A'lām*,^{3V}, 162). — Kemālpaşazāde (Şams-al-Dīn Aĥmad b. Sulaymān Ibn Kamālpaşa, mort en 940/1534), *faqih* et *şeyĥülislām*, et *müderris* à

¹⁵ Première impression du *Dar'* dans les marges de Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna al-nabawiyya* (Bülāq: al-Maţba'a al-kubrā al-amiriyya, 1321–22/1903 [1904?]-1905); édition critique du premier volume par Muĥammad Raşād Sālim (Le Caire: Dār al-kutub, Markaz taĥiq al-turāt, 1971); éd. complète par le même, t. 1–11 (t. 1 = réimpr. de l'éd. du Caire), Maktabat Ibn Taymiyya 1, al-mu'allafāt 3 (al-Riyād: Ġami'at al-Imām Muĥammad Ibn Sa'ūd al-Islāmiyya, 1399/1979–1403/1983). — Voir les remarques sur le *Kašf* dans *Dar'*, éd. Sālim, t. 6, pp. 212–249 (imprimées avec l'éd. de Tāhir al-Ġazā'iri, 2^e éd. (Le Caire, 1328/1910), v. infra, n. 53); voir aussi l'index du *Dar'*, t. 11, pp. 155s., pour les nombreuses références à Ibn Ruşd en général, et pp. 423s., pour celles au *Kašf 'an manāhiğ al-adilla*. — Il ne s'agit pas d'un 'commentaire' sur le *Kašf* rédigé séparément, comme le suggèrent les bibliographies se référant à l'édition de 1910 et ses réimpressions.

¹⁶ Sur les détails de cette édition, v. la note suivante; sur les ouvrages au sujet du *Tahāfut*, cf. A. von Kūgelgen dans *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, éd. F. Niewöhner et Loris Sturlese (Zürich, 1994), p. 364 n. 14.

Edirne, Istanbul et autres centres ottomans, est l'auteur d'une œuvre énorme dans toutes les disciplines de la *madrasa* musulmane (v. *GAL*² II, 597–602, S II, 668–673 [gloses du *Tahāfut*: no. 94, 161]; *EL*² IV [1976], art. «Kemāl Pasha Zādeh» [V. I. Ménage]).

Egalement en milieu ottoman, nous trouvons un lecteur savant du *Tahāfut al-Tahāfut* en Tāšköprüzāde (901/1495–968/1561), fameux auteur de l'encyclopédie *Miftāh al-sā'āda* et du lexique biographique *al-Šaqā'iq al-nu' māniyya*, qui fut le copiste du manuscrit de la bibliothèque du Yeni Cami à Istanbul (daté de 943/ 1537).¹⁷

5

C'est en Occident, d'autre part — dans les écoles juives de l'Europe méridionale et, à la même époque, au sein de la tradition latine chrétienne —, que nous trouvons le corpus des écrits d'Ibn Rušd faisant un tout: le corpus commentariorum, organisé selon le plan et la classification traditionnels, et accompagné des traités de cosmologie et de psychologie, qui se sont trouvés à l'origine de ce qu'on appela l'averroïsme. Le corpus averroicum, dont une partie considérable, même essentielle, est perdue dans l'original arabe, est à compléter au moyen des traductions médiévales; ceci du reste vaut aussi pour les œuvres qui sont conservées dans l'original arabe. Je vais revenir aux conséquences de cette situation pour l'éditeur moderne.

Ce n'est guère plus d'une génération après la mort d'Averroès (1198) que la presque totalité de ses commentaires sur Aristote furent traduits en latin. Un des artisans de cette entreprise fut Michel Scot qui, déjà vers 1220, semble-t-il, pourrait avoir travaillé à la cour de Frédéric II et dédia un peu plus tard sa traduction du Grand Commentaire du *De Caelo* à Étienne de Provins. La principale entreprise des traductions latines d'Averroès doit ainsi se situer dans les premières décennies du XIII^e siècle. Parmi les premiers lecteurs, on trouve Guillaume d'Auvergne († 1249), Philippe le Chancelier († 1236), Pierre d'Irlande (vers 1260), puis

¹⁷ Le manuscrit Yeni Cami 734, daté le 23 Ramadān 943/mars 1537 par Aḥmad b. Mustafā b. Ḥalil [i.e. Tāšköprüzāde], fut à la base de l'*editio princeps* du Caire, 1302–3/1885 (al-Matba'ā al-i'lāmiyya); v. M. Bouyges, «Inventaire» (infra, n. 54), p. 35 no. 37; Bouyges (éd.), *Averroès. Tahāfut al-Tahāfut* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1930), p. xiv.

Albert le Grand († 1280) et Thomas d'Aquin († 1274); à ces derniers, dès le milieu du XIII^e siècle, l'œuvre d'Averroès apparut comme un corpus commentariorum complet. Un petit nombre de commentaires, d'importance mineure, furent traduits plus tard au XIII^e siècle; le peu qui resta pour les derniers traducteurs n'appartient plus au cadre des commentaires (comme le *Tahāfut*).¹⁸

Indépendamment des débats suscités par le texte même et pour une période bien plus longue que celle de sa réception médiévale immédiate et des confrontations qu'elle a provoquées, l'Aristote arabe selon l'exégèse d'Averroès, mais traduit en latin et en hébreu, devint la source principale de tout enseignement propédeutique, herméneutique, logique, de tout exposé systématique sur le monde physique et les phénomènes de la nature, de toute discussion sur la nature de l'homme, les principes de l'être et les causes premières. De la côté juive ainsi que de la côté chrétienne: Imprégné profondément de la théologie du Kalām, de la philosophie musulmane et de son expression arabe, et, du fait de son intégration dans la civilisation arabe d'Andalousie, placé au centre d'échanges avec le milieu intellectuel arabe, le judaïsme reçut presque totalement l'œuvre d'Ibn Rušd, y compris les écrits de la phase gazālienne. Cette réception eut lieu en arabe jusqu'à la génération de Maïmonide, puis l'hébreu fut utilisé, et finalement la tradition latine acheva de compléter l'essor des textes accessibles aux auteurs juifs.

¹⁸ Le codex Paris, Bibl. nat., latin 15.453, première collection — encore incomplète — des commentaires d'Averroès, d'origine italienne, est daté de 1243; v. Fernand Van Steenberghen, «Le problème de l'entrée d'Averroès en occident», dans *L'Averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977)*, Atti dei Convegni Lincei, 40 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979), pp. 81-89 (sur le contenu des premiers mss. du corpus, pp. 82-84). Sur l'activité de Michel Scot, ses relations avec Frédéric II et Etienne de Provins v. toutefois R.-A. Gauthier, «Notes sur les débuts (1225-40) du premier 'averroïsme'», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982): 331-334, id., «Préface», dans Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, t. 45, 1, *Sententia libri De anima* (Roma: Leonina, 1984); Raoul Manselli, «La corte di Federico II e Michele Scot», dans *L'Averroismo in Italia*, pp. 63-80. Sur Frédéric II et son entourage de savants, v. aussi le recueil intitulé «Le scienze alla corte di Federico II. — Sciences at the Court of Frederick II», *Micrologus* 2 (1994): passim; Charles Homer Haskins, «Science at the court of the Emperor Frederick II», dans Haskins, *Studies in the history of mediæval science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927), pp. 242-271.

Durant la première époque des traducteurs juifs du 13^e siècle en Espagne et surtout en Provence — où l'activité des Tibbonides, puis (autour de 1300) celle des personnages comme Qalonymos b. Qalonymos figurent au premier plan — l'intérêt se concentre (comme d'ailleurs dans le monde arabe) sur les épitomés des écrits physiques. L'intérêt croissant des traductions est évident dans les ouvrages de philosophie juive du 14^e siècle; il s'agit de commentaires dont ceux de Moïse de Narbonne et de Gersonide (commentateur d'Averroès et d'Aristote à la fois) sont les plus importants, et qui sont basés sur les commentaires moyens ainsi que sur les épitomés d'Averroès. Enrichie, pendant le 15^e siècle, par l'assimilation de l'aristotélisme latin, l'encyclopédie de la philosophie juive s'achève, basée dans une large mesure sur celle d'Averroès.¹⁹

Traduit en latin, Averroès fut accrédité également comme exégète indispensable dans les écoles chrétiennes de l'Europe. Devenu par la suite l'objet d'un débat acharné, il finit par être vu par quelques-uns comme le protagoniste d'une incrédulité blasphématoire. Il n'en fut pas moins la source principale des doctrines d'Aristote, étant accessible dans des traductions supérieures aux premières versions latines du Stagirite et mettant à la disposition des étudiants une riche tradition exégétique, nécessaire pour comprendre un texte qui, difficile en lui-même, était en outre privé du contexte de la tradition scolaire de l'hellénisme et livré dans les lourdeurs de traductions imparfaites; malgré tout — faute d'autres sources originales — il fut le seul représentant de l'édifice complet du système péripatéticien. Au Philosophe fut ainsi joint le Commentateur; confronté au départ à une masse de textes obscurs, défectueux et incohérents, il devint l'architecte d'un système harmonieux qui, en illuminant les zones d'ombres de l'histoire, faisait éclater l'autorité de l'homme exemplaire Aristote, «créé par une nature providentielle pour montrer l'ultime perfection du genre humain».²⁰

¹⁹ Outre l'ouvrage bibliographique de Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893; réimpr., Graz, 1956), monumental et toujours indispensable, on peut consulter maintenant le précis clair, présentant tous les faits essentiels, de Mauro Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico: le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi* (Brescia: Paideia, 1996), puis l'inventaire précieux de Giuliano Tamani et Mauro Zonta, *Aristoteles Hebraicus: versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Eurasiatica, 46 (Venezia: Supernova, 1997).

²⁰ V. supra, n. 10. — Sur les acceptions variées d'Averroïste, Averroïsme, v. Miguel Cruz Hernández, «El averroísmo en occidente medieval», dans *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze. Atti del Convegno internazionale, 9-15 aprile*

D'autres sources, d'autres commentaires furent joints à ceux d'Ibn Rušd; dès le XII^e siècle, la tradition gréco-latine avait commencé de redonner à l'Occident l'accès à l'Aristote original et à des commentateurs étrangers à la tradition arabo-latine. S'y ajouta la tradition byzantine des textes grecs et de l'hellénisme savant qui, par l'intermédiaire des émigrants cédant à devant l'occupation ottomane, fournit les germes de la Renaissance italienne. Mais c'est précisément la Renaissance de l'humanisme grec qui, dans l'enseignement prodigué à Padoue du XIV^e siècle à la fin du XVI^e, vit un retour au texte véritable et complet d'Aristote. Tout naturellement, cet enseignement trouva dans les Grands Commentaires d'Ibn Rušd son complément et son soutien naturels. Il s'agit d'un averroïsme qui, selon les mots de Renan, «ne représentait plus une doctrine, mais la confiance accordée au Grand Commentaire dans l'interprétation d'Aristote»²¹ — lequel était regardé comme la source primaire de tout savoir scientifique et philosophique.²²

Dans l'Italie du 15^e siècle tardif et du 16^e siècle, c'est l'Aristote commenté par Averroès et traduit en latin — langue scientifique usuelle — qui l'emporta sur l'Aristote grec des humanistes. Les études padouanes aboutirent à un remaniement général des traductions d'Averroès ainsi que de celles d'Aristote, ce qui mit à la portée des lecteurs des textes plus clairs et plus lisibles. Parallèlement, de nouvelles traductions virent le jour; elles furent

1969, *Atti dei convegni*, Fondazione A. Volta, 13 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), pp. 17–62.

²¹ Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: essai historique*, 3^e éd. revue et augmentée (Paris, 1866), pp. 347ss., 372. Pour la discussion récente autour du jugement de Renan, voir les références de la note suivante.

²² Voir Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI* (Firenze, 1958); Paul O. Kristeller, «Paduan Averroism and Alexandrism in the light of recent studies», dans *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia* (Firenze, 1958), IX: «Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica», pp. 147–155 = Kristeller, *Renaissance thought* (New York, 1965), II, pp. 111–118; Antonino Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano* (Padova, 1970); Charles B. Schmitt, *A critical survey and bibliography of studies on Renaissance Aristotelianism, 1958–1969*, *Saggi et Testi*, 11 (Padova, 1971), v. chap. VIII, pp. 106s. «The continuity of the Medieval Arabic tradition in the Renaissance»; le même, «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550–52)», dans *L'Averroïsme in Italia* (v. supra, n. 18), pp. 121–142; Francescha Lucchetta, «Recenti studi sull'averroïsme padovano», dans *L'Averroïsme in Italia*, pp. 91–142.

complétées par des versions latines faites sur l'hébreu.²³ C'est dans le sillage des savants groupés autour d'Agostino Nifo (Augustinus Niphus, 1469/70–1538), puis de Marc-Antoine Zimara (c. 1475–1532) et d'autres,²⁴ que s'est constitué le corpus aristotelicum expliqué par Averroès le Commentateur et inventorié par des lexiques-index analytiques. Inaugurés par les premières éditions des *Aristotelis Opera* — à Padoue en 1472–74 par Lorenzo Canozio; à Venise en 1483 par Nicoletto Vernia qui complète la précédente; à Venise en 1489 par Bernardino de Tridino avec un supplément (prolégomènes à l'*Ethique*) de Leonardo Bruni; à Venise en 1495 par Agostino Nifo —, les efforts, additions et revisions des éditeurs successifs produisirent un corpus commenté de plus en plus complet.²⁵ Nifo, dans sa jeunesse, était un vrai averroïste en esprit, qui ne fait pas seulement réimprimer les *Opera* en 1495–96, mais commente lui-même la *Destructio Destructionis* (le *Tahāfut al-Tahāfut* latin).

Sur cette activité en général, et la suite des éditions diverses des *Aristotelis Opera* avec les commentaires d'Averroès, voir F. Lucchetta, «Recenti studi sull'averroismo padovano», dans *L'Averroismo in Italia*, pp. 91–142 (v. supra note 18), p. 110; C.B. Schmitt «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550–52)», dans *L'Averroismo in Italia*, p. 128.

L'édition de Lorenzo Canozio n'était pas encore une édition publiée dans le cadre et sous le titre des *Averrois Opera*, mais une édition parue en volumes séparés des *Metaphysica, Physica, De Celo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologica, De anima, et Parva naturalia* (avec le traité *De substantia orbis* d'Averroès); voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 2 (Leipzig: Hiersemann, 1926), nos. 2419 (col. 625), 2443 (col. 640), 2357 (col. 588s.), 2388 (col. 608), 2423 (col. 628), 2349 (col. 582s.), 2427 (col. 631); Edward F. Cranx, «Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes» (n. 27), pp. 117s.; G. Antonelli, *Sulle opere di Aristotele col commento dell'Averroeh impresse in Padova dal Canozio negli anni*

²³ Renan, p. 377; C.B. Schmitt, «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes» (v. note précédente), pp. 126s.

²⁴ Voir sur Nifo: Renan, pp. 367, 377; sur Zimara: ibid. pp. 373ss.; Francescha Lucchetta, «Recenti studi» (v. supra, n. 22), pp. 110ss., sur Nifo, pp. 111–118, sur Zimara, p. 119.

²⁵ F. Lucchetta (v. note 22), p. 110; C.B. Schmitt (v. note 22), p. 128. Sur Nicoletto Vernia et son édition de 1483, voir en particulier R. Hissette, «Le corpus averroicum des mss vaticans urb. lat. 220 et 221 et Nicoletto Vernia», dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* III (= *Studi e Testi* 333, 1989), pp. 257–356; «En marge des éditions de la Métaphysique d'Averroès. Sur les traces de Nicoletto Vernia», dans *Medioevo* 13 (1987): 195–221.

1472, 73, e 74 (Ferrara, 1862) (cité par C.B. Schmitt, loc. cit., p. 128 n. 29).

Nicoletto Vernia (1420–99) publia deux éditions successives en 1483, imprimées à Venise; voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 2, nos. 2337–2338 (col. 563–568). Sur Vernia — critique d'Averroès sur base des nouvelles traductions gréco-latines d'Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Simplicius — voir *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, éd. Charles B. Schmitt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 492–494, 839; sur son édition de 1483, voir en particulier R. Hissette, «Le corpus averroicum des mss vaticans urbinates latins 220 et 221 et Nicoletto Vernia», dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* III (= *Studi e Testi* 333, 1989), pp. 257–356; «En marge des éditions de la Métaphysique d'Averroès: sur les traces de Nicoletto Vernia», *Medioevo* 13 (1987): 195–221; Eckhard Kessler, «Nicoletto Vernia oder die Rettung eines Averroisten», dans *Averroismus* (supra, n. 16), pp. 269–290.

Sur l'édition préparée par Agostino Nifo en 1495–96, voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 2, no. 2340 (col. 572–574); F. Lucchetta, loc. cit. (supra, p. 21), pp. 111–118; Eckhard Kessler, «The intellectual soul», dans *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (v. supra), pp. 485–534, 828; Lisa Jardine, *ibid.*, pp. 173–198 (en particulier pp. 195–197); Heinrich C. Kuhn, «Die Verwandlung der Zerstörung der Zerstörung: Bemerkungen zu Augustinus Niphus' Kommentar zur *Destructio destructionum* des Averroes», dans *Averroismus* (supra, n. 16), pp. 269–290 (en particulier pp. 280s.).

Venise — sous l'égide des savants padouans — resta le lieu d'impression principal, presque sans rival.²⁶ Ces efforts culminèrent dans la grande édition imprimée par les frères Giovan Maria et Tommaso Giunta, achevée en 1550–52 et réimprimée plusieurs fois.²⁷ Elle comprenait un nombre d'œuvres tel qu'il n'en fut jamais réuni autant dans une collection imprimée.²⁸ Animé d'un esprit vraiment humaniste d'interprète et de philologue, manifesté par son souci d'un texte complet, clair et authentique, Tommaso Giunta — dans l'épître introductrice préfaçant le premier volume — prend nettement position contre le mépris des Arabes affecté

²⁶ Les publications des presses de Lyon semblent être dérivées de celles de Venise; v. C.H. Schmitt, «Renaissance Averroism» (supra, n. 22), p. 128; *ibid.* n. 28 sur la presse hébraïque de Riva di Trento.

²⁷ Renan, p. 378; Charles B. Schmitt, «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550–52)» (supra, n. 22). Pour les détails bibliographiques des éditions successives, voir Edward F. Cranz, *A bibliography of Aristotle editions, 1501–1600* (Baden-Baden, 1971); *id.*, «Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes», dans *Philosophy and Humanism: Renaissance essays in honour of Paul Oskar Kristeller*, éd. Edward P. Mahoney (Leiden, 1976), pp. 116–128.

²⁸ Charles B. Schmitt, «Renaissance Averroism» (supra, n. 22), p. 137.

par les humanistes: comme Pétrarque et beaucoup de ses contemporains du XV^e siècle,²⁹ «quasi in Graecorum verba iurarint [...] et [...] malunt cum illis errare quam cum barbaris recta sentire»,³⁰ ils ignorent la contribution arabe à la réception, transmission et interprétation de l'héritage grec, sans parler du mérite d'un Averroès: «ac iam constet [...] eas philosophiae partes quae ab Aristotele sunt omissae ab alio hactenus nemine vel diligentius inspectas vel fundamentis solidioribus fuisse constitutas»,³¹ — sous ce rapport, personne n'aurait surpassé Averroès depuis sa mort, quatre siècles auparavant.³²

Le couronnement éditorial de l'averroïsme padouan se poursuit devant une période de transition: transition de l'aristotélisme latin à l'aristotélisme des sources grecques qui — inspiré par Averroès initialement — mène à la restitution de la totalité des *Commentaria in Aristotelem graeca*, d'Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Simplicius, transition de la scholastique aristotélicienne à l'esprit de l'humanisme, transition enfin à un syncrétisme néoplatonicien qui, brisant les chaînes de la systématique péripatéticienne, prit la relève de l'Aristotélisme pur.

Ici s'achève le Corpus Averroicum de l'averroïsme européen, et ici s'arrête son histoire.³³

6

Dès l'époque de la Renaissance, le péripatétisme averroïste suscita une réaction brutale contre une doctrine regardée encore comme

²⁹ C.B. Schmitt, *ibid.*, p. 133 et note 53, renvoyant à P.O. Kristeller, «Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance», *Byzantion* 17 (1944–45): 346–374 = Kristeller, *Studies in Renaissance thought and letters* (Rome, 1956), pp. 553–583.

³⁰ C.B. Schmitt, *ibid.* p. 133 n. 56.

³¹ C.B. Schmitt, *ibid.* p. 134 et n. 59.

³² C.B. Schmitt, *ibid.* p. 140 (texte cité dans la note 85).

³³ L'enseignement averroïste fut continué encore par Iacopo Zabarella (1533–89) qui tenait la chaire de Padoue de 1564 à 1589, et un nombre de ses contemporains, jusqu'à son successeur Cesare Antonini (v. Renan, *Averroès*, pp. 400–416), avec un certain poids sur l'aspect logique et méthodologique de l'averroïsme; v. W.F. Edwards, «The Averroism of Iacopo Zabarella», dans *Atti del XII Congresso internazionale de filosofia*, IX (supra, n. 22), pp. 91–107; id., «Iacopo Zabarella: a Renaissance Aristotelian's view of rhetoric and poetry and their relation to philosophy», dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age: Actes du 10^e Congrès international de philosophie médiévale* (Montréal et Paris, 1969), pp. 843–854.

suspecte, s'ensuivit une aversion violente, chez les beaux esprits hellénisants, contre ce que Renan appelle «ce style hérissé de mots barbares, ces discussions subtiles, cette prolixité insoutenable»,³⁴ voire «cet enseignement barbare, inintelligible, devenu ridicule».³⁵ Ce sont toutefois les pionniers du siècle des lumières, qui, avec leur souci de renouveler la philosophie et de porter un regard nouveau sur l'histoire de la pensée, donnèrent le coup de grâce à la suprême autorité d'Aristote et son Commentateur, incontestée pendant des siècles. Les citations compilées par les éditeurs de Padoue, où Averroès entone les éloges d'Aristote en tant qu'incarnation du plus haut degré de l'excellence humaine, les laudes Aristotelis, retirées de leur contexte par les derniers scolastiques — comme le jésuite espagnol Benito Pereira (1535–1610)³⁶ —, sont reprises malicieusement et retournées contre le philosophe arabe comme des calomnies. Ainsi pour Pierre Gassendi (1592–1655), auteur des *Dissertationes en forme de paradoxes contre les aristotéliens* (publiées en 1624),³⁷ Averroès est le porte-parole de tout ceux qui sont «esclaves d'Aristote au point d'avoir perdu complètement la plus précieuse des choses, la liberté philosophique»;³⁸ quant à Nicolas Malebranche (1638–1715), dans sa *Recherche de la vérité* (publiées en 1674–75),³⁹ il cite les mêmes hommages d'Averroès à Aristote et s'en scandalise: «En vérité, ne faut-il pas être fou pour parler ainsi; et ne faut-il pas que l'entêtement de cet auteur soit dégénéré et en folie?»⁴⁰

³⁴ Renan, p. 392.

³⁵ *Ibid.*, p. 400.

³⁶ Professeur au Collegio Romano, où il publia en 1576 un manuel de physique aristotélicienne: *De communibus omnium rerum naturalium principis et affectionibus libri XV*, ouvrage répandu qui vit plusieurs réimpressions; cf. Charles B. Schmitt, «The rise of the philosophical textbook», dans *The Cambridge History of Renaissance philosophy* (supra, p. 22), pp. 792–804, (pour Pereira: p. 799 et appendice, p. 830).

³⁷ *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot (Paris: Vrin, 1959); cf. Olivier Bloch, «Pierre Gassendi», dans *Dictionnaire des philosophes* (Paris, 1984), pp. 1009–1012.

³⁸ Gassendi, *Dissertationes* (v. note précédente), livre 1, *exercitatio* II, 2, p. 50/51.

³⁹ Malebranche, *Œuvres complètes*, sous la dir. de A. Robinet (Paris: Vrin, 1958–67), t. 1, *Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, éd. Geneviève Rodis-Lewis; v. G. Rodis-Lewis, «Nicolas Malebranche», dans *Dictionnaire des philosophes* (Paris, 1984), pp. 1720–1727.

⁴⁰ Malebranche, *Recherche*, (v. note précédente), II.2, chap. 6, p. 298.

En fait, ce sont ces mêmes énoncés qui vont être repris par les auteurs du XIX^e siècle pour ridiculiser Averroès; la répétition des références en partie fautives permet d'identifier facilement leurs sources immédiates. Ainsi en va-t-il des énoncés copiés par Gassendi sur Pereira, par Malebranche sur le même, par Renan⁴¹ sur Malebranche, par Gilson⁴² sur Renan, par 'Abd-al-Rahmān Badawī⁴³ sur Renan (sans indications de sa source), et enfin par Alain de Libera en référence à Malebranche. De son côté, l'écrivain argentin Jorge Luis Borges fait allusion à ce procédé dans sa nouvelle «La busca de Averroes» («La quête d'Averroès»), quand il évoque la perplexité du Commentateur devant la version arabe de la *Poétique* d'Aristote, lui qui aurait eu pour but «d'interpréter ses livres comme les ulemas interprètent le Alcoran».⁴⁴

Mais revenons à notre propos. Manifestée par le nombre des copies manuscrites, les citations respectueuses ou polémiques, puis la publication des œuvres, la lecture d'Averroès ne concerne guère que les pourtours de la Méditerranée. La dernière redécouverte et la réédition de ses œuvres ne sont dûes ni à l'intérêt continué pour Aristote et la tradition exégétique péripatéticienne (non-obstant l'estime pour Averroès exprimée par Leibniz et encore par Kant — et opposée aux remarques désobligeantes, dues à l'incompréhension de Hegel dans ses *Cours d'histoire de la philosophie*⁴⁵), ni — en Orient — à la continuité du cursus de la *madrasa* qui n'avait intégré la *falsafa* que dans sa fonction auxiliaire, définie par al-Gazālī et Faḥr-al-Dīn al-Rāzī comme corollaire de l'encyclopédie arabo-islamique.

Deux exceptions toutefois sont à relever. D'abord, il faut mentionner l'intérêt continu des savants juifs pour Averroès en tant que source et autorité de la philosophie juive (je ne nomme que Moritz

⁴¹ Renan, *Averroès*, p. 54–56.

⁴² Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 2^e éd. (Paris: Payot, 1947), p. 361.

⁴³ Abdurrahman Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, t. 2 (Paris: Vrin, 1972), pp. 762s.

⁴⁴ Jorge Luis Borges, «La busca de Averroes» («La quête d'Averroès»), dans Borges, *El Aleph* (1949), cité d'après *Prosa completa (1936–1975)*, t. 2 (Barcelona, 1985), p. 304: «La pluma corría [...]; interpretar sus libros como los ulemas interpretan el Alcorán era el arduo propósito de Averroes.»

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19 [auf der Grundlage der Werke von 1833–45] (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), pp. 522s.

Steinschneider, dont l'œuvre bibliographique monumentale retrace l'histoire et suggère les dimensions de cette continuité). Ensuite, il ne faut pas négliger non plus l'intérêt continu des savants ottomans pour le discours philosophique; presque oublié aujourd'hui, mais finalement responsable de la parution en 1885 des *Tahāfutān* avec les commentaires ottomans déjà mentionnés, cet intérêt amena les auteurs de la Nahḍa à redécouvrir Ibn Rušd, auteur du *Faṣl al-maqāl* et d'autres traités portant sur la rationalité de la *Šarī'a*.

7

Si Johann Jakob Reiske, contemporain de Lessing, puis Johann Leberecht Fleischer (étudiant de Silvestre de Sacy) ont été amenés à isoler définitivement de la philologie sacrée de l'Écriture l'étude de la langue et de la littérature arabes, c'est par intérêt historique, philologique, voire archéologique pour les civilisations étrangères, en raison du génie propre des peuples concernés et de leur apport originel à la civilisation mondiale, intérêt mis en éveil par le siècle des lumières et le romantisme littéraire, et formulé par Reiske dans son appréciation de l'histoire et des lettres islamiques.⁴⁶

La première édition moderne d'Averroès parue en Europe fut la fameuse édition du *Faṣl al-maqāl*, du *Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla* et de la soi-disante *Damīma*, publiée par Marcus Joseph Müller en 1859 à l'occasion du centenaire de l'Académie Bavaoise des sciences. Une traduction allemande a suivi en 1875.⁴⁷ Ces travaux étaient le

⁴⁶ Johann Jacob Reiske, *Oratio studium arabicae linguae commendans*, dans Ioannis Iacobi Reiske *Coniecturae in Iobum et Proverbia Salomonis cum eiusdem oratione de studio arabicae linguae* (Lipsiae, 1779), pp. 219–292; cf. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig: Harrassowitz, 1955), p. 108–124.

⁴⁷ *Philosophie und Theologie von Averroes*, hrsg. Marcus Joseph Müller, Monumenta Saecularia hrsg. von der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften zur Feier ihres hundertjährigen Bestehens am 28. März 1859, I. Classe, 3 (München, 1859; réimpr., Osnabrück: Biblio, 1974). La traduction allemande parut sous le même titre un an après la mort du savant (München: Franz, 1875; nouvelle éd. [avec une postface de Matthias Vollmer], Weinheim: VCH/Acta Humaniora, 1991). — Müller (1809–74) était aussi spécialiste des études iraniennes (la langue pehlevi) et étudiait, à l'occasion du même séjour en Espagne, la poésie arabe des Morisques; v. la biographie par C. Siegfried dans *Allgemeine Deutsche Biographie* (Leipzig, 1885; réimpr., Berlin, 1970), t. 22, pp. 651s. (reproduite dans la réédition de la traduction allemande par M. Vollmer, pp. 183s.).

résultat tant d'une mission savante en Espagne (1850–58), financée par le roi de Bavière, que des recherches menées par l'éditeur dans les fonds de la bibliothèque de l'Escorial — dont le contenu avait été révélé par le catalogue du chrétien maronite Michael Casiri (al-Ġazīrī), paru en 1760–70, mais presque inconnu au dehors de l'Espagne. L'édition de Müller fut suivie par celle d'un nombre de petits traités hébreux publiés par les disciples de Steinschneider, puis, et d'importance plus considérable, par les travaux de l'italien Fausto Lasinio (1831–1914):⁴⁸ professeur de langues classiques et sémitiques à Pise et à Florence, entre 1872 et 1875, il édita les textes arabes et hébreux des commentaires sur la Poétique et la Rhétorique, et quelques extraits des œuvres logiques.

Ni Ernest Renan, dans son *Averroès et l'averroïsme* (1852), ni Salomon Munk dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859), ne prirent connaissance du texte de Müller.⁴⁹ Ce furent les premières éditions publiées au Caire qui bénéficièrent de l'apport de ce qu'avaient exhumé les orientalistes⁵⁰ — et, je le rappelle, de ce qui était courant dans la tradition ottomane. Elles furent suivies par la première édition de l'épitomé de la Métaphysique faite vers 1907 par le juriste savant damasquin Muṣṭafā al-Qabbānī, sur le

⁴⁸ G[iorgio] L[evi] D[ella] V[ida]: Fausto Lasinio, in *Enciclopedia Italiana*, 20 (Roma 1933), p. 559. — D'abord employé à la Biblioteca Laurenziana à Florence, Lasinio devint professeur de grec et de langues orientales à l'université de Siena en 1858, de langues indo-germaniques à Florence en 1859, de langues sémitiques à Pise en 1862, puis à Florence à partir de 1873 (où il fut aussi chargé de l'enseignement en arabe).

⁴⁹ Renan le mentionne dans la 3^e éd. de son *Averroès et l'averroïsme* (1866).

⁵⁰ *Faṣl, Kaṣf et Damīma* furent imprimés au Caire en 1313/1895–96 (al-Matba'a al-'ilmīyya), 1317/1899 (Matba'at al-Ādāb wa-l-Mu'ayyad; *Faṣl et Damīma* seulement), et 1319/1901–2 (al-Matba'a al-Ḥamīdiyya al-Miṣriyya), d'après l'édition de Müller, avec les émendations de son texte et les fautes typographiques; cf. Léon Gauthier, «Recueil de Mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes (1905)», pp. 269ss.; id., *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909), p. 33 n. 2; Max Horten, «Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie, II», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 = N.F. 13 (1907), pp. 236–272 (pp. 260s.); id., *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 119 (Bonn, 1913), p. 14 n. 1; Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8 (Beyrouth, 1922), pp. 37s. nn. 46, 48.

manuscrit du Caire.⁵¹ Celui qui, en 1902, avait signalé l'importance de ce manuscrit, n'était autre que le sheikh Ṭāhir al-Ġazā'irī, originaire lui aussi de Damas (où il mourut en 1920), co-fondateur de la bibliothèque de la Zāhiriyya de cette ville et de la Ḥālidiyya à Jérusalem; c'est lui également qui s'était inspiré du livre profond d'Ibn Taymiyya, *Dar' ta'ārūd al-'aql wa-l-naql*,⁵² pour écrire des notes au *Kašf'an manāhiġ al-adilla*.⁵³

Le premier projet conçu d'une manière systématique, ayant pour but un inventaire et — à long terme — une édition des œuvres d'Ibn Rušd, selon les méthodes critiques de la philologie textuelle, fut présenté dès 1922 par le savant jésuite Maurice Bouyges, de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Conçu à plus grande échelle et de façon plus systématique, le deuxième projet envisageait d'éditer la série complète des œuvres du corpus commentariorum constitué dans les éditions de Venise; il fut développé par le savant juif américain Harry Austryn Wolfson et soumis à l'Académie médiévale d'Amérique en 1931.

De prime abord, les objectifs des deux projets furent cependant limités. Commencant par un inventaire complet des textes arabes d'Averroès qu'il publia en 1922,⁵⁴ Bouyges œuvra de la sorte pour

⁵¹ Qabbānī (éd.), *Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a: wa-huwa l-qism al-rābi' min talḥīs maqālāt Aristū [sic]* (Le Caire: al-Maṭba'a al-adabiyya, s.d.); cf. Max Horten, «Berichte über Neuerscheinungen» (supra, n. 50), pp. 259s.; Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge, III: *L'Építome de Métaphysique d'Averroès* deux fois édité en arabe et traduit», *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth* 7, 1914–21 (Beyrouth, 1921), pp. 399–404 (p. 402); id., «Inventaire» (v. supra, n. 50), p. 26, no. 16; v. ibid. p. 14s. no. 15 sur le MS. *hikma wa-falsafa* 5 de la Dār al-Kutub al-Miṣriyya. — L'édition de Carlos Quirós Rodríguez (Averroes, *Compendio de Metafisica*, texto árabe con traducción y notas [Madrid 1909]) fut préparée indépendamment de celle de Qabbānī, sur la base du MS no. 37 de la Bibliothèque Nationale de Madrid (ms. Gayangos no. 36, v. Bouyges, «Inventaire», no. 18).

⁵² Voir supra, n. 15.

⁵³ Notes reproduites dans *K. Falsafat Ibn Rušd (Fasl, Kašf, et Damīma*, toujours d'après l'éd. Müller), 2^e éd. (Le Caire, 1328/1910); voir Bouyges, «Inventaire», p. 38 no. 50; Rosemann, «Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards», *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (Louvain-la-Neuve: Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 1988): 153–221 no. 113; sur Ṭāhir al-Ġazā'irī (*1851, mort le 8 janvier 1920), v. Ḥayr-al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, 5^e éd. (Bayrūt, 1980), III:221s. Les notes du cheikh Ṭāhir furent écrites en marge de son exemplaire de l'éd. de Müller, exemplaire se trouvant dans la bibliothèque de Aḥmad Taymūr (aujourd'hui dans la Dār al-Kutub al-Miṣriyya).

⁵⁴ Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès», *Mélanges de l'Université*

l'aspect arabe de l'entreprise. En 1927, il inaugura sa série d'éditions sous le titre de *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, lequel impliquait tout un programme: rendre accessibles les textes originaux arabes connus, dont les écoles européennes médiévales avaient utilisé les versions latines. En face de la page de titre de chaque volume, on trouve la liste des éditions parues et projetées, accompagnée par des renvois aux témoins de la réception médiévale. La série des éditions entreprises par Bouyges commença, bien entendu, par celle du *Tahāfut* de Ġazālī; elle continua par celle du *Tahāfut al-Tahāfut* (1930) et celle du *Talḥīṣ al-Maqūlāt* (paraphrase ou commentaire moyen du livre des Catégories d'Aristote); elle fut couronnée, enfin, par celle du Grand Commentaire de la Métaphysique, œuvre qui accompagna l'éditeur jusqu' à son décès en 1951.

Face aux exploits remarquables du P. Bouyges, auteur d'éditions-modèles, basées sur tous les témoins disponibles — c'est-à-dire les manuscrits arabes ainsi que les versions médiévales — et acclamées comme des chefs-d'œuvre d'exactitude (avec des annotations critiques d'une richesse telle qu'il faut prendre garde à ce que les arbres ne cachent pas la forêt), il devint clair que reconstituer dans des délais raisonnables les textes authentiques des œuvres d'Abū l-Walid requerrait la collaboration internationale des spécialistes concernés. Le plan conçu par H.A. Wolfson en 1931 — «Plan de publication d'un *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*»,⁵⁵ et mis en œuvre à partir de 1949 sous l'égide de la *Mediæval Academy of America*, n'en était pas moins limité. La désignation même du projet en exprime les limites: il devait porter sur la reconstitution du seul *corpus commentariorum*, délimité par les éditions imprimées au XVI^e siècle. Même si elle déployait les dimensions polyglottes des textes arabes, latins et hébreux, bases indispensables d'un corpus complet et authentique, la perspective

Saint-Joseph 8 (Beyrouth, 1922), pp. 3–54; avec un appendice, «Additions et corrections», *ibid.*, 9 (1923–24), pp. 43–8.

⁵⁵ H.A. Wolfson, «Plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*», *Speculum* 6 (1931): 412–427; puis «Revised plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*», *Speculum* 38 (1963): 88–104; «Corrigendum», *Speculum* 39 (1964): 378; réimprimé dans Wolfson, *Studies in the history of philosophy and religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), t. 1, pp. 430–454.

de Wolfson sur Averroès demeurait celle de l'Europe médiévale et post-médiévale.

Dans le plan global de Wolfson, envisagé comme une vue synthétique embrassant plusieurs siècles puisque portant sur «la structure et l'évolution des systèmes philosophiques de Platon à Spinoza» («Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza»), l'œuvre d'Ibn Rušd en tant que philosophe arabe et musulman est mal adaptée au continuum ébauché par cette formule. Dans sa préface, il explique que chez les peuples de langue arabe, la carrière d'Averroès fut brève: elle aurait fini avec la «disparition abrupte» de l'activité philosophique, concomitante à sa mort même. Jugement douteux sans doute, mais qui amenait Wolfson à traiter Averroès comme «auteur naturalisé hébreu et latin» («Averroes as a naturalized Hebrew and Latin author»). Ce jugement eut pour résultat un projet d'édition qui fut segmenté, compartimenté, organisé en sections, chaque éditeur traitant son texte comme s'il était isolé de l'ensemble.

Le projet conçu par Wolfson est poursuivi sous l'égide de l'Union académique internationale. Diverses sections se répartissent la tâche et cette répartition est opportune, tant il est vrai que les compétences philologiques diffèrent d'un savant à l'autre, et que dans chaque domaine historique et social, Ibn Rušd a joué un rôle particulier. Le demi-siècle écoulé a dès lors été témoin de résultats remarquables: mise en œuvre d'impressionnants chantiers de critique textuelle, et élaboration d'instruments subtils pour l'analyse des sources. Cependant, comme tel, le philosophe Averroès a été perdu de vue, lui qui s'est épuisé à repenser Aristote pour former une philosophie irréfutable, et dont l'évolution philosophique a fait l'objet des travaux d'un pionnier, cité fréquemment, mais rarement lu: le regretté Jamal-Eddine Alaoui.⁵⁶ D'une part, le *Fasl al-maqāl* est regardé comme *fasl al-maqāl*, mot décisif de l'auteur en un moment où il était encore loin de son but. D'autre part, Averroès le commentateur est réduit à être vu comme la source d'une réception posthume. Il vaut toutefois la peine de considérer l'œuvre intégrale du philosophe, comme le témoignage d'une pensée en action durant toute sa vie et en échange perpétuel avec une société en transformation.

⁵⁶ Voir supra, n. 8.

En arabe, où les mots-concepts de l'intellect et de l'action ont une graphie très similaire: 'aql et fīl, ce phénomène a vexé maint éditeur. Dans les versions latines et hébraïques, les mots correspondants sont distingués nettement; il n'y a dès lors pas de problèmes éditoriaux du même ordre. Mais pour Averroès le penseur, l'enjeu du discours tient à ces concepts. Le but de la philosophie, dit Wittgenstein dans son *Tractatus*, est l'éclaircissement logique de la pensée: la philosophie n'est pas une doctrine, mais une activité.⁵⁷

⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, thèse 4.112, in Wittgenstein, *Schriften*, 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960; 2^e éd., 1963), p. 31.

CONSPICUOUS BY HIS ABSENCE: AVERROES' PLACE TODAY AS AN INTERPRETER OF ARISTOTLE

STEVEN HARVEY
(Bar-Ilan University, Ramat-Gan)

1. THE QUESTION: CAN AVERROES HELP US TODAY TO UNDERSTAND ARISTOTLE?

When Averroes approved of the propriety of the ancients in calling Aristotle “divine,” and when he himself commented that in comparison with Aristotle the speculation of all others is minute, he was not considering a brilliant, but outdated philosopher-scientist. The Aristotle Averroes had in mind originated the art of logic, physics, and metaphysics, but he also completed them. Wrote Averroes: “No one who has come after him to the present time — and this is fifteen-hundred years later — has been able to add a word worthy of attention to what he said.”¹ Averroes studied Aristotle, not because he wanted to learn ancient Greek science, but because he wanted to learn science, and no one in the twelfth century could teach it better than Aristotle.

In old Cairo, at about the same time, Maimonides, reached a similar conclusion. He wrote: “Everything that Aristotle has said about all that exists from beneath the sphere of the moon to the center of the earth is indubitably correct [*ṣaḥīḥ bi-lā raib*], and no one will deviate from it unless he does not understand it or unless he has preconceived opinions that he wishes to defend or that lead

¹ *Long Commentary on the Physics*, Prooemium, trans. in Steven Harvey, “The Hebrew Translation of Averroes’ Prooemium to his *Long Commentary on Aristotle’s Physics*,” *Proceedings of The American Academy for Jewish Research* 52 (1985): 83. See also Averroes’ *Middle Commentary on the Meteorology*, Hebrew trans. ed. by I.M. Levey, “The Middle Commentary of Averroes on Aristotle’s *Meteorologica*” (Ph.D. diss., Harvard University, 1947), pp. 117–118. The Arabic text of this commentary has recently been edited by Jamāl al-Dīn al-‘Alawī (Beirut: Dār al-Gharb, 1994). For other examples of Averroes’ high estimation of Aristotle, see Ernest Renan, *Averroès et l’averroïsme*, vol. III of *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, Editeurs, 1949), p. 60.

him to denial of a thing that is manifest.”² Elsewhere, Maimonides advised: “The works of Aristotle are the roots and foundations of all works on the sciences. ... His books suffice without need for everything that came before him. His intellect [represents] the extreme of human intellect, if we except those who have received divine inspiration and were prophets.”³ Maimonides, like Averroes, thus turned to Aristotle and recommended his books, not out of historical curiosity, but because what he had to say about the sciences was “indubitably correct.” Maimonides, it is true, may have disagreed with Averroes on the limitations of human reason and, in particular, on the point at which serious doubts arise in Aristotle — and this accounts for many of the differences between them, for example, their approach to astronomy⁴ — but they both studied Aristotle because that was the best and surest way to learn science.

I make this point now — and I do not believe anyone here will dispute it — because it is in sharp contrast with the motives of most historians today for studying Aristotle. Today scholars read and seek to understand, explain, and interpret Aristotle, in order to understand ancient Greek thought or to penetrate the mind of one of the first scientists and philosophers or to fill in an early gap in the history of philosophy; or because it is intellectually challenging and satisfying; or for fame and honor among colleagues; or because it has become their livelihood; but few think Aristotle has much, if anything, to say to them today. I do not fault these scholars for their motives, although there is something appealing about the well-known story of a certain popular and respected eleventh-century professor who temporarily quit teaching after examining his motives in teaching and discovering that the impulse moving him was the “desire for an influential position and public

² Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), II, 22, pp. 319–320. See similarly, II, 24, p. 326.

³ “Letter to Samuel Ibn Tibbon,” in *Iggerot ha-Rambam*, ed. Itzhak Shailat (rev. ed., Ma’aleh Adumim: Shailat Publishing, 1995), p. 553. The Arabic of this text is not extant. For other medieval Hebrew translations of the passage, see Steven Harvey, “Did Maimonides’ Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?” *The Jewish Quarterly Review* 83 (1992): 63.

⁴ See, e.g., Pines, “Translator’s Introduction,” in his translation of the *Guide*, pp. cviii–cxii, and Tzvi Langermann, “The True Perplexity: *The Guide of the Perplexed*, Part II, Chapter 24,” in *Perspectives on Maimonides*, ed. Joel L. Kraemer (Oxford: The Littman Library, 1991), pp. 159–174.

recognition” and that he was dealing with “sciences that were unimportant and contributed nothing to the attainment of eternal life.”⁵ Our motives, however, may affect the seriousness with which we approach a given text. This point is underscored by Harry Jaffa in his book on St. Thomas and Aristotle. “The texts of Aristotle,” he claims, “have never been studied in modern times as they were in the [twelfth and] thirteenth centuries, with that philosophic passion which alone can produce the greatest possible care.”⁶ My paper concerns Averroes’ place as an interpreter of Aristotle today. The great interpreter of Aristotle, once known in the West simply as the “Commentator,” is today rarely even remembered in a footnote by historians of Greek philosophy. We will see that one of the reasons for this concerns his motives.

There is, however, no disagreement between the medievals and our contemporary historians about the difficulty of the Aristotelian text. All agree that it requires explanation and interpretation. Averroes saw the difficulties and spent half his life writing commentaries on these texts with a devotion and production that I believe has never been matched.⁷ Maimonides saw the difficulties and recommended the commentaries of Alexander of Aphrodisias, Themistius, and Averroes, without whom — in his opinion — Aristotle cannot be fully understood.⁸ Maimonides, himself a prolific writer, did not write a single commentary on any work of Aristotle’s, perhaps because in his opinion, “the books composed concerning these matters suffice, and even if they should turn out not to with regard to some subject, that which I would say concerning that subject would not be superior to everything else that has been said about it.”⁹ Of the three commentators on

⁵ *Al-Munqid min al-dalāl*, trans. by W. Montgomery Watt in his *The Faith and Practice of Al-Ghazālī* (London: Allen and Unwin, 1953), p. 56.

⁶ See Harry V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. 6.

⁷ For a literary chronology, see Miguel Cruz Hernandez, *Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*, 2 vols. (Madrid, 1957), vol. II, pp. 60–64.

⁸ “Letter to Samuel Ibn Tibbon,” pp. 552–553. It should be noted that although Maimonides has only the highest praise for Alfarabi and Ibn Bājjah in this letter, and although he was familiar with and refers in the *Guide* to their commentaries on Aristotle, he does not here recommend them as commentators on Aristotle.

⁹ *Guide*, II, 2, Preface, p. 253; see also, II, Introduction, p. 239. “For the books composed concerning these matters suffice [*kāfiyah*].” To appreciate the meaning

Aristotle that he singles out, Maimonides has special praise for Averroes whose commentaries he extols as “exceedingly correct” (*ṣawāban ḥasanan*).¹⁰ Gersonides and his school of supercommentators saw the difficulties and endeavored to solve them by writing commentaries on Averroes’ commentaries, similar to Averroes’ commentaries on Aristotle.¹¹ Their interest in Alexander and Themistius and other commentators was for the most part limited to commenting on Averroes’ references to them. In the Latin West, there was a renewed interest in Aristotle in the thirteenth century, thanks in part to Averroes. The leading Aristotelian scholars of the period saw the difficulties and lectured and wrote lengthy commentaries on the Aristotelian texts in which they relied, to a great extent, on the recently-translated commentaries of that “most noble philosopher,” Averroes.¹² By the end of the sixteenth century, Averroes’ commentaries still reigned supreme. Giacomo Zabarella, for example, fully familiar with all the Greek commentators and the main interpreters of Aristotle up to his time, took Averroes as his main source for understanding Aristotle.¹³ As for our modern historians of Aristotle, they too see difficulties and seek to resolve them, but, with few exceptions, see no value in consulting the commentaries of Averroes or, for that matter, any pre-modern commentary. Richard Sorabji’s efforts of the past decade to translate and have translated the commentaries of the

of this phrase, cf. Maimonides’ evaluation of Aristotle in the passage in the letter to Ibn Tibbon cited above, n. 3: “The books of Aristotle suffice.”

¹⁰ “Letter to Joseph ben Judah,” in *Iggerot ha-Rambam*, p. 299.

¹¹ For a list of Gersonides’ supercommentaries on Averroes, see Charles Touati, *Le pensée philosophique et théologique de Gersonide* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1973), pp. 72–75. On Gersonides’ school of supercommentators, see Ruth Glasner, “Levi ben Gershon and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century,” *The Jewish Quarterly Review* 86 (1995): 51–90.

¹² The phrase, “*philosophus nobilissimus*” is from William of Auvergne, in one of the earliest Latin references to Averroes. See R. De Vaux, “La première entrée d’Averroès chez les Latins,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22 (1933): 235–237. Among the earliest important commentators on Aristotle are Albertus Magnus, Roger Bacon, Adam of Buckfield, St. Thomas Aquinas, and John of Sackville.

¹³ On Zabarella’s reliance on Averroes, see William Edwards, “The Averroism of Iacopo Zabarella (1533–1589),” in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* 9 (Florence, 1960). Edwards notes (p. 92) that Zabarella in his commentary on the *Prior Analytics* cites Averroes, his main source, on 75 different points of interpretation and agrees with him on 68 of them. “The same pattern,” Edwards informs us, “is maintained in his other works.”

Commentaria in Aristotelem Graeca have generated a new interest in these commentators on the part of some students of Aristotle. The recent translations of and studies on Averroes' commentaries have not been equally successful.¹⁴ Can a case be made today for the value of Averroes' commentaries for the understanding of Aristotle? Is Averroes still of help as an interpreter of Aristotle?

Let me say at the beginning that I realize that trying to make a case for the importance of Averroes as a commentator of Aristotle to a group of leading scholars of Averroes may seem like trying to convince Socrates that the unexamined life is not worth living. About ten years ago — the last time I tried to make the case for Averroes — I lectured at a conference on Greek and medieval philosophy in honor of Father Joseph Owens. I noticed then that all the comments following my lecture came in support of it. It turned out that virtually none of the historians of Greek philosophy had attended the session. Afterwards I asked Father Owens if the disinterest in Averroes was a result of a prejudice against Islamic philosophy or a problem of language. His response, no doubt exaggerated to make his point, was that the prejudice was against

¹⁴This is evident from the current scholarly literature on Aristotle. For an example of how far respected scholars are from consulting Averroes, see Martha Nussbaum's Introduction to *Essays on Aristotle's De anima*, ed. Martha Nussbaum and Amélie Rorty (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 3–4. Nussbaum, to her credit, appreciates the importance of the commentary tradition for understanding Aristotle. She mentions the commentaries on the *De anima* of Theophrastus, Alexander of Aphrodisias, Themistius, Simplicius, and John Philoponus. Although she cautions that the latter two philosophers were "influenced in their interpretations by their other philosophical and religious views," she advises the reader that both sixth-century commentators "are close readers of the text, and highly intelligent interpreters; their suggestions should always be taken seriously." She then adds that "the next commentary known to us is by one Sophonias, probably written in the thirteenth-century AD or before. Also produced in the thirteenth century is one of the very greatest commentaries on the work, by Thomas Aquinas." What about the twelfth-century commentaries on the text by Averroes and the commentaries by earlier Islamic philosophers? Nussbaum acknowledges that the *De anima* was "subject of much discussion" in the Arab world, but dismisses this tradition as not "contribut[ing] vital information about the text itself." Not surprisingly, none of the articles in the book, apart from a translation of a 1867 study by Franz Brentano, refers to the commentaries of Averroes or any other Muslim philosopher. For another example, consider Terence Irwin's *Aristotle's First Principles* (Oxford: Oxford University Press, 1988). Irwin also acknowledges the importance of the Greek commentators. However, in his 700-page study which contains an 18-page Bibliography with over 500 titles and an Index of Names listing over 300 writers on Aristotle and recent philosophers, nowhere does Averroes appear.

all of medieval philosophy; and that this bias was in part related to language. "Contemporary scholars of Greek philosophy indeed do not know Arabic," he said "but neither do they know Latin, and many of them do not even know Greek."¹⁵ Despite the consensus of all present on that particular day, arguments can be made against the usefulness of Averroes as a commentator on Aristotle, and indeed have been made by some of the respected scholars in this room. My goal is to convince everyone present today of the value of Averroes, and to conclude by proposing a book which would be of interest to all students of Aristotle.

There are three basic arguments against the value of Averroes as a commentator on Aristotle. One is based on Averroes' religion, the second on his language, and the third on the time and place in which he lived.

The first has been formulated succinctly by the brilliant modern commentator on Aristotle, Sir David Ross, who himself virtually ignored the commentaries on Aristotle. In a passing reference in his edition of the *De anima*, he dismisses Averroes' interpretation of III, 5 as "not confined to a strict interpretation of the chapter" and incorporating "elements which belong to Muslim theology rather than to Aristotle."¹⁶ He gives no explanation for his eschewing Averroes' comments on the rest of the book or for that matter his comments on the *Physics* and the other books of the *Corpus*, but the reason is no doubt the same. Averroes is not worth consulting as an interpreter of Aristotle because he read him through the distortive lenses of Islamic theology. His motives were thus not pure, and hence his commentaries cannot be taken seriously.

The second argument is based on the fact that Averroes read Aristotle in Arabic translation. Dimitri Gutas has recently argued this point very clearly: Averroes could not "give a faithful explana-

¹⁵ A somewhat similar statement is made by Jonathan Barnes in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. xiii, in the course of describing the approach to Aristotle in many British and North American universities. Barnes writes that first the student chooses or is assigned an established Aristotelian topic. "Then," he continues, "you are given a 'reading list' which catalogues a few articles and books on the topic (all in English, of course, and the more recent the better)." Barnes admits that his comments are no doubt "a calumny," but adds that he is persuaded that they are "not far from the truth."

¹⁶ Aristotle, *De anima*, ed. with introduction and commentary by David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1961), p. 44.

tion of Aristotle's text due to the mostly unintelligible Arabic of the translation."¹⁷ Gutas was thinking particularly about Abū Bišr's translation of the *Poetics*, but the same has been claimed about other translations and has indeed been said about all the translations in general.

The third claim is based upon the historical circumstances in which Averroes lived. The Spanish humanist, Juan Luis Vives, made this claim in the sixteenth century:

[Averroes] is very far from explaining Aristotle or deserving the title of commentator. ... What qualifications had he for undertaking a commentary on Aristotle? He had no knowledge of antiquity, nor of its several doctrines and sects with which Aristotle everywhere abounds.¹⁸

More recently, Gutas has formulated this argument in very clear terms: "Every statement or idea has to be understood in the context of its time and place and semantic environment." One must consider the fact that "1500 years, a few thousand miles, three languages, and two cultures separate Aristotle and Averroes."¹⁹

Now these claims have not gone unanswered. For example the first claim, the one based on Averroes' religion, has been addressed by Arthur Hyman, who himself cites Ross. Hyman writes:

While, of course, Muslim, Jewish, and Christian commentators on Aristotle had, in most instances, theological commitments, it does not follow that their interpretations were determined by religious bias. Even the rudimentary acquaintance with their commentaries discloses that they were serious philosophic exercises in which the realms of philosophy and theology were kept distinct. As philosophers, the medieval commentators attempted to discover what Aristotle meant, harmonize his views, and discover the implications of what he said.²⁰

¹⁷ Dimitri Gutas, "On Translating Averroes' Commentaries," *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990): 94.

¹⁸ *De causis corruptarum artium*, cited by H.A. Wolfson in "The Twice-revealed Averroes," reprinted in Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. I, ed. Isadore Twersky and George H. Williams (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), p. 385. Abdurrahmān Badawi cites Vives's passage in Latin, and responds to several examples of confusion given by Averroes' "détracteur arrogant" in "la virulente invective." See Badawi's "Averroès face au texte qu'il commente," in *Multiple Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 1978), pp. 69–81.

¹⁹ Gutas, "On Translating Averroes' Commentaries," p. 93.

²⁰ Arthur Hyman, "Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes," in *Studies in Aristotle*, ed. Dominic J. O'Meara (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1981), p. 163.

Here the point to be emphasized is the medievals' attempts to discover and explain what Aristotle meant. The fact that Averroes, e.g., may have sought to harmonize Aristotle's views would not be of interest to the modern student of Aristotle, and might give reason, as it did with Ross, to impugn his credibility as a reliable commentator on Aristotle.

The second claim, that based on Averroes' language, was repeatedly disputed by the man who did the most to argue the case for the importance of Averroes' commentaries, Harry A. Wolfson. Wolfson wrote:

Contrary to the prevalent opinion among students of the history of philosophy, the translations of Aristotle both in Arabic and in Hebrew have preserved to a remarkable degree not only clear-cut analyses of the text of Aristotle's works but also the exact meaning of his terminology and forms of expression. The literalness and faithfulness with which the successive translators from one language into another performed their task, coupled with a living tradition of Aristotelian scholarship, which can be shown to have continued uninterruptedly from the days of the Lyceum through the Syriac, Arabic, and Hebrew schools of philosophy, enabled [medieval readers] to obtain a pretty accurate knowledge of Aristotle's writings.²¹

Of course, this is not to say that there weren't problems and inaccuracies in the Arabic translations of Aristotle. To be sure, some texts were more difficult to translate into Arabic than others, some translators were less gifted than others, and yes some passages were mutilated beyond recognition. Gutas focused on the "garbled Arabic translation of the *Poetics*," which text of Aristotle, as one might imagine, posed special difficulties for the Arabic translator and his readers, ignorant of Homer's *Iliad* and *Odyssey* and the Greek tragedies and comedies so necessary for even a rudimentary understanding of the text and its technical terms. In general, however, the medieval Arabic translations made possible the correct understanding of the Aristotelian texts. Problems in the Arabic translations of Aristotle were known in the West already in thirteenth century. Notwithstanding, the Latin philosophers continued to rely on Averroes, and, as the historian of science, John Murdoch, has pointed out, his

²¹ H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929), p. 7; repeated in id., "The Twice-revealed Averroes," p. 386.

view of the proper analysis of a passage was often accepted even when, strictly-speaking, it only made sense relative to the Arabic-Latin text of Aristotle on which it was based.²²

This fact illustrates the respect with which Averroes was held by those who studied Aristotle in Greek or Greek-to-Latin translations and were aware of the quality of the Arabic translations. Marveled the sixteenth-century German scholar, Gerhard Johann Vossius: "He was called the Commentator *par excellence*, who, without knowing anything of Greek, penetrated so felicitously into the mind of Aristotle."²³

The third claim, based on Averroes' inadequate understanding of Greek history and culture, like the previous claim, can be easily appreciated from a consideration of the problems Averroes encountered in trying to understand the *Poetics*. "La Busca de Averroes," Borges' suggestive tale of Averroes' quest to fathom the *Poetics*, is imaginary, but the underlying frustrations of his Averroes must have been real.²⁴ Nonetheless, Charles Butterworth, replying to Gutas, has argued that Averroes can help us in our understanding of even this text. Butterworth's reply is rooted in the teaching of Leo Strauss that "all philosophic thought is concerned with the same fundamental problems, and therefore there exists an unchanging framework which persists in all changes of human knowledge of both facts and principles."²⁵

For our purposes, there is no need at this time to engage in these debates. That is, we need not ponder the theoretical aspects involved. Is it really possible to understand Aristotle from a medieval Arabic translation of his text? And can a scholar who commented on the Arabic translation of the text be able to help us, who read the text in Greek, to understand its meaning? Can such a

²² John E. Murdoch, "Transmission and Figuration: An Aspect of the Islamic Contribution to Mathematics, Science and Natural Philosophy in the Latin West," in *The Commemoration Volume of Birûni International Congress in Tehran* (Tehran, 1976), p. 415.

²³ *De philosophia et philosophorum sectis*, cited in Wolfson, "Twice-revealed Averroes," p. 385.

²⁴ Jorge Luis Borges, "La Busca de Averroes," in *El Aleph* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1957), pp. 91-101.

²⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 23. Butterworth's reply to Gutas is in "Translation and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries," *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 19-35, esp. 20-21.

Muslim commentator, who may have been completely ignorant of ancient Greek life and culture, really know about what Aristotle is talking? Can such a Muslim commentator really be able to see through his putatively dark distorted lenses and enlighten us today about the teachings of this ancient Greek philosopher? Can he really teach us anything we do not already know? We do not need to engage in these debates to show Averroes' value as a commentator, and this is fortunate because these debates continue, there are convincing arguments on both sides, and the recalcitrant interlocutors will not change their minds. What we do need to do is simply to provide examples how Averroes, despite the obstacles he faced, helps us to understand Aristotle today.

2. SOME EXAMPLES

I will begin by simply mentioning Harry A. Wolfson's well-known article, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes, and St. Thomas,"²⁶ which is a wonderful example of how Averroes can participate in and contribute to modern discussions of baffling problems in Aristotle. The basic problem here is how can there be a plurality of immovable movers, as Aristotle says, if the immateriality of the immovable first mover shows there can be no plurality of immovable movers. Wolfson's own solution goes beyond Averroes, but there is no question that Averroes' discussion helped him, and, more to the point, addresses the concerns, as Wolfson showed, raised by contemporary scholars.

The second example comes from Averroes' *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*. The special value of Averroes' commentary on the *Ethics* has already been hinted at by Harry Jaffa in his book, *Thomism and Aristotelianism*, in the course of making the case for the value of Thomas's commentary. For Jaffa, "no one in modern times, perhaps no one since Thomas, has possessed his [i.e., Thomas's] mastery of the Aristotelian corpus," nor has anyone since Thomas studied Aristotle "with the same intelligence and care." No one since Thomas, but Jaffa counts his predecessor Averroes as being of equal greatness.²⁷ My example is provided by

²⁶ The article appeared in *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 233–253; reprint in Wolfson, *Studies*, vol. I, pp. 1–21.

²⁷ See Harry Jaffa, *Thomism and Aristotelianism*, pp. 6–7.

the late Larry Berman from his article, "The Broken Mirror: Ibn Rushd and Ibn Rushd's Aristotle on Ethics."²⁸ It shows how one parenthetical comment can help clarify a text.

Aristotle writes in the middle of the tenth book of the *Ethics*:

Now that we have completed our discussion of the virtues, and of the different kinds of friendship and pleasure, it remains to sketch an outline of happiness, since, as we assert, it is the end or goal of human <aspirations>.²⁹

Now Berman, in his very short article, points out that modern scholarship, despite all its advances, has still not resolved what for Aristotle is the end of man that gives him true happiness. Berman promises a full comparative study of the various modern views and those of Averroes, but I do not know if this was ever written. Here Berman takes a very cautious and even wary approach to Averroes. Averroes could not have had the same understanding of ancient Greek culture which we have today; he could not have understood many of the literary allusions in the *Ethics*; and the ethical values of Islamic society were not the same as those of Greek society. Nonetheless, Averroes seemed to have understood what Aristotle was talking about.

Averroes' paraphrase of the sentence in the *Ethics* runs as follows:

After we have spoken of the virtues and friendships and pleasures, the speech concerning happiness remains — he means the special happiness since he has already spoken of the shared one in the first treatise — since happiness is the perfection of human activities.³⁰

Averroes thus distinguishes between two kinds of happiness. The higher level — the intellectual happiness or special happiness — is restricted to the few or philosophers. The lower level is that of moral perfection, whose guiding principle is *phronesis* in Aristotle's understanding of the term (that is, wisdom in action, moral intelligence, practical wisdom). This, for Averroes, is not a happiness of the *hoi polloi* alone, but is a shared happiness, shared by all people, the philosophers as well. The separation of the two levels of

²⁸ In *L'Homme et son univers au moyen âge*, 2 vols., ed. Christian Wenin (Louvain-la-neuve, 1986), vol. II:763–768.

²⁹ *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962), X, 6, 1176a30–34, p. 286.

³⁰ Trans. by Berman in "The Broken Mirror," p. 765.

happiness, according to Berman, is the main contribution to the understanding of the goal for man as set forth in the *Ethics*. It is a goal, that, despite the many obstacles, Averroes seems to have understood.

Another example of how Averroes can participate in contemporary discussions on the meaning of Aristotle is found in an article by Resianne Fontaine that appeared recently in *Arabic Sciences and Philosophy*.³¹ Fontaine's article investigates the discussion of salinity — that is, why the sea is salty — in Aristotle's *Meteorology* (II, 1–3), and the attempt to make sense of it in Theophrastus, Olympiodorus, Pseudo-Olympiodorus, and some modern expositors of Aristotle — at least one of whom admitted that he finds Aristotle's ideas here “hard to understand.” She then summarizes Averroes' accounts from the *Epitome of the Meteorology* and the *Middle Commentary on the Meteorology*, and shows how these accounts were understood and modified by four thirteenth-century Hebrew paraphrasers and commentators.

Aristotle's position is ambiguously stated and needs explanation, but he was certainly on the right track. The sea is salty as a result of the admixture of “something” (according to Alexander, the dry exhalation that arises from the earth) with the vaporous exhalation, which “something” is carried down to the sea with the rain water. Theophrastus figured the earthy matter must get to the sea in some other manner. At any rate, Averroes in his *Epitome of the Meteorology*, which reflects Theophrastus, Alexander, and Olympiodorus, states that the “something” which mixes with the sea water to make it salty is the dry exhalation that arises from the earth and/or an airy burnt smoky part (*al-juz' al-dukhānī al-muhtariq*), like ash, which is the most important cause, for the dry exhalation is everywhere. Dry exhalation could enter the sea from the floor of the sea. Again reflecting Theophrastus, he makes no mention of the salty substance entering the sea with rain.

In the *Middle Commentary* he explains that the sea derives its saltiness from the effect of heat on the matter of dry exhalation which remains in the sea after its fine parts have been drawn up by the sun. Again no mention is made of the rain.

³¹ “Why Is the Sea Salty? The Discussion of Salinity in Hebrew Texts of the Thirteenth Century,” *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995): 195–218. The discussion that follows is abstracted from this article.

From Fontaine's lengthier and detailed summary of Averroes' two accounts, we see that the treatment in the *Middle Commentary* is "a fairly faithful exposition of the Aristotelian text." In the *Middle Commentary* Averroes was interested in giving a reasonable explanation of Aristotle's theory; in the *Epitome*, he, like Theophrastus, was more interested in making sense of the teaching. The thirteenth-century paraphraser and translator of Averroes, Shem-Tov Falquera, ever intent on relying on Averroes to explain Aristotle and truth, combined Averroes' teachings in the *Epitome* and the *Middle Commentary* into a single account. Such a procedure puts us right in the middle of modern discussions of Aristotle's account of salinity.

Another way in which Averroes helps us to understand Aristotle — a way pointed out by several writers on the middle commentaries — is in his reordering or restructuring of the text. As we know, the middle commentaries often read as paraphrases or abridged versions of the original. However, when they are compared with the original, certain tendencies of Averroes emerge. The most striking is Averroes' addiction for systematizing Aristotle's discussions. This systematizing often necessitated reworking and reformulating an entire argument or section. There are numerous examples of this in the *Middle Commentary on the Physics*. At times, the very organization of the sections of the middle commentaries can resolve difficulties. My example concerns sections I, 2.1.3 and I, 2.1.4 of the *Middle Commentary on the Physics*.

Scholars have been troubled by the seemingly repetitious arguments in *Physics* I, 2–3 (184b25–187a11), the chapters treated in the two above-mentioned sections in Averroes' *Middle Commentary on the Physics*. Indeed, in the words of two modern scholars, without proper explanation, "few passages are as dull as" this one.³² In a 1962 study, "Aristotle confronts the Eleatics: Two Arguments on the One,"³³ D.E. Gershenson and D.A. Greenberg argue that 184b25–186a32 and 186a32–187a11 are "two independent written accounts of two separate Aristotelian attacks against Parmenides and the Eleatics. In the first account, "he spares the Eleatics no abuse and evinces contempt for their reputation as physicists and logicians," arguing against them on his own grounds (p. 151). In

³² Daniel E. Gershenson and Daniel A. Greenberg, "Aristotle Confronts the Eleatics: Two Arguments on the One," *Phronesis* 7 (1962): 137.

³³ *Ibid.*, pp. 137–151.

the second account, “the competence of the Eleatics as philosophers is not denied” (p. 150), and Aristotle argues against them on their own grounds, even employing their own vocabulary (p. 143). Gershenson’s and Greenberg’s thesis is persuasive. W. Charlton in his notes to his translation of *Physics* I–II makes an equally persuasive argument for dividing the two arguments at 186a4 instead of 186a32.³⁴ The Gershenson-Greenberg thesis with Charlton’s suggestion is thus a very appealing explanation of this seemingly repetitious passage. It is not, however, a new thesis, but is precisely the point Averroes had in mind in his outline of I, 2.1. Averroes divides the passage at 186a4. He entitles section I, 2.1.3, “Wherein [Aristotle] speaks in refutation of the opinions of the men whose words are not natural without refuting their syllogisms,” and section I, 2.1.4, that runs from 186a4–187a11, “Wherein [Aristotle] speaks in refutation of their syllogisms.”³⁵

A final example of the use of Averroes’ commentaries shows his tendency to clarify textual ambiguities. A simple illustration of this comes from his *Middle Commentary on On Generation and Corruption*.³⁶ Aristotle says that all contrarieties which fall within the genus of tangibility, like fine and coarse, hard and soft, derive from and revert to them. But what is “them” (τούτων)?³⁷ Is it the contrarieties, dry and moist, mentioned by Aristotle in the preceding paragraph? Some translators actually substitute “dry and moist” for “them”. Joachim argues otherwise:

Since Aristotle claims (330a24–25) to have reduced all the other tangible differences to the first four, τούτων [“them”] perhaps includes hot and cold as well as dry and moist.³⁸

³⁴ W. Charlton, *Aristotle’s Physics, Books I and II* (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 53.

³⁵ Trans. in Steven Harvey, “Averroes on the Principles of Nature: The *Middle Commentary* on Aristotle’s *Physics* I–II,” (Ph.D. diss., Harvard University, 1977), pp. 246–247. The expression, “the men whose words are not natural,” means those who assume what is contrary to natural principles and do not speak as natural philosophers.

³⁶ *Averroes on Aristotle’s De generatione et corruptione: Middle Commentary and Epitome*, trans. Samuel Kurland (Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1958), II, 1.2, pp. 71–75.

³⁷ *On Generation and Corruption* II,2, 329b 4.

³⁸ Harold H. Joachim, *Aristotle on Coming-to-be & Passing-away* (Oxford: Oxford University Press, 1922), p. 208 (cited in Kurland, p. 183 n. 7).

His reasoning is persuasive, but no student of Averroes would have thought differently because there is no ambiguity in Averroes' paraphrase.³⁹

The beauty of all these examples is that there is no distortion due to Averroes' religion, culture, historical circumstances, or language. In fact, with regard to language, you may have noticed that my quotations from Averroes' commentaries were all in English translation, and several of these English translations were of necessity made from Hebrew translations of Averroes' Arabic texts, and Averroes is *still* helpful. Of course, distortion does creep in from time to time, but, as Sorabji advises with regard to the Greek Neoplatonist commentators, if we keep in mind the "distorting context," we will have "incomparable guides to Aristotle."⁴⁰

3. CONCLUSION

There are many paths of inquiry open to the student of Averroes' Aristotelian commentaries in search of a challenging expedition, and many have little to do with the actual meaning of the text of Aristotle. Some scholars, for example, seek to discover Averroes' true theological views in his commentaries; others focus on the influence of earlier commentators, both Greek and Islamic, on Averroes' commentaries, and Averroes' treatment of them; others explore the influence of the commentaries on later medieval thought; others compare what Averroes writes in one commentary with what he writes in other commentaries and/or in his more popular writings; others compare the differences among the epitomes, middle commentaries, and long commentaries; and others concentrate on simply explaining what Averroes explains and expounds. These and others are without question legitimate and important areas of inquiry. Yet it seems odd to me to engage in these subjects, if we ignore the primary reason for which Averroes

³⁹ See *Middle Commentary on On Generation and Corruption*, II, 1.2, pp. 72–73, and Kurland's note 7 on p. 183. Many similar examples of this inconspicuous clarifying of text in Averroes' *Middle Commentary on On Generation and Corruption* can be readily located by perusing Kurland's learned notes to his translation.

⁴⁰ Richard Sorabji, "General Introduction," in Christian Wildberg, *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World* (London: Duckworth, 1987), pp. 10–11. Sorabji's Introduction is reprinted as an Appendix in all books in the "Ancient Commentators on Aristotle" series, of which he is the General Editor.

wrote these commentaries, namely, to help us understand the philosophy of Aristotle.

I have suggested some particular ways in which Averroes can be of help to the student of Aristotle today in his quest to understand Aristotle. This does not mean that Averroes is always right. For various reasons he is often wrong in his interpretation of Aristotle.⁴¹ But, as Wolfson has pointed out, "so were the Greek commentators, Alexander, Themistius, and Simplicius, also often wrong in their interpretations of Aristotle, and, to judge by reviews that appear in learned journals on every new book on Aristotle, commentators on Aristotle are still very wrong."⁴² Moreover, not all of Averroes' commentaries are of equal utility for understanding Aristotle.⁴³ The epitomes seem to me, in general, by themselves of minimal value for understanding the text of Aristotle; and of the middle and long commentaries, some are of greater value than others.

The student of Aristotle, who is not particularly interested in Islamic or for that matter medieval philosophy, should be guided to those commentaries which can be of greatest utility and interest for him. Yet it is surprising that when the first English translation of one of the books of Averroes' long commentaries appeared recently, the translator introduced the work by speaking of "the unavoidable monotony and repetitiousness" of the long commentaries; and by underscoring the various reasons that prevented Averroes from understanding Aristotle. He explained:

[When Averroes paraphrases Aristotle in his customary way,] he often evinces tendencies which are at variance with the fundamental tenets of Aristotelianism. Instances of this are particularly numerous in the *Metaphysics*, where the poor quality of most translations often compels him to be more imaginative and causes him to wander sometimes very far from the original meaning of the text. ... [Averroes' purpose was supposedly to restore] "Aristotelianism in its purity." ... But the operation does not only require philological skills (primarily a

⁴¹ Cf. Jaffa's statement about St. Thomas Aquinas in his *Thomism and Aristotelianism*, p. 7: "To acknowledge the greatness of Thomas as an interpreter does not necessarily mean to accept his interpretations in every case."

⁴² Wolfson, "The Twice-revealed Averroes," p. 386.

⁴³ For a very short, but suggestive, comparative study of the relative utility of the three kinds of commentaries, see Thérèse-Anne Druart, "Averroes: The Commentator and the Commentators," in *Aristotle in Late Antiquity*, ed. Lawrence P. Schrenk (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1994), pp. 184–202. See also the works referred to by Druart in nn. 2 and 4.

knowledge of Greek and Greek literature) which were well beyond the powers of [Averroes]; it also depends on a historicist view of philosophy which was simply inconceivable at that time.⁴⁴

The translator's point is that the reader should not, therefore, infer from the monotony of the long commentaries that they are mere "explanations of Aristotle's own treatises, as they purport to be," for they in fact are replete with "what could be regarded as [Averroes'] philosophy as distinct from Aristotle's."⁴⁵ Why would any student of Aristotle invest the time to read this translation after reading the translator's introduction? Is Averroes then by today's standards inevitably an outdated interpreter of Aristotle, or to be even more modern, an outdated interpreter of an outdated philosopher? I have suggested that this is not the case.

I would like to conclude by proposing the writing of a book I think would be of interest to students of Aristotle. The book would consist of text studies, based on Averroes' commentaries on the full range of Aristotelian texts, that illustrate how Averroes helps us to understand a given text or can contribute to modern discussions on Aristotle's thought. Some of you have already written such articles. I am sure that for others who are intimately familiar with certain of Averroes' commentaries, the task would not be very difficult. Averroes, the great commentator, is today conspicuous by his absence among students of Aristotle. He, of course, will never regain his former splendor, but, as we have seen, he can still be of help. Scholars today fill their studies and accompanying bibliographies with references to all sorts of books, articles, and dissertations, many admittedly of dubious merit, but virtually nowhere does Averroes appear. Thus, for example, the recently published *Cambridge Companion to Aristotle* contains 84 pages of bibliography with over 1500 entries, and not one book by Averroes. Interestingly, the editor, Jonathan Barnes, discourages reliance on secondary literature and in his introduction explains the appearance of the bibliography as a concession to the printer. Barnes writes that "much of the secondary literature is without intellectual merit — indeed it is produced for reasons that have little to do with

⁴⁴ See Charles Généquand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction, of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām* (Leiden: E.J. Brill, 1983), p. 2.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 1–3.

the intellect. ... No waste paper basket can keep up with the stuff."⁴⁶ With the continuing progress of the publication of the *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, editions and translations, I believe the time is right for the rediscovery of Averroes in the West. Our proposed book, or something like it, could provide the impetus.

⁴⁶ Jonathan Barnes, ed., *The Cambridge Companion to Aristotle* (cited above, n. 15), p. xii.

D'ARISTOTE A AVERROES: GENESE ET EVOLUTION D'UNE TERMINOLOGIE

GÉRARD JÉHAMY
(Université Libanaise, Beyrouth)

INTRODUCTION: TRADUCTION ET LANGUE PHILOSOPHIQUE

Les penseurs arabes médiévaux ont hérité du legs culturel grec où se sont diversifiées les tendances dans le domaine des sciences de la nature, du discours et de l'être en général. Les ressorts du génie spéculatif hellénique, les subtilités des discussions dialectiques vont contribuer à fonder le logos grec sur des assises rationnelles et rigoureuses. Et c'est ce logos qui va être transmis aux arabes par l'intermédiaire des traducteurs; transmission qui ne va pas se faire sans altérations d'ordres divers (tout aussi bien grammatical, linguistique que lexical). Ce fait est dû nécessairement aux divergences morphologiques entre les langues sémitiques dont fait partie l'arabe, et les langues indo-européennes dont fait partie le grec. Cet état des choses a poussé les penseurs arabes à écrire de nombreux articles, voire de nombreux ouvrages, destinés à fixer le sens et la portée des termes philosophiques utilisés dans la langue arabe. Ils ont eu recours, à cet effet, à des rapprochements et à des comparaisons entre les termes correspondants dans les deux langues grecque et arabe — sans vouloir omettre le rôle joué par le syriaque comme langue intermédiaire. D'autre part ils n'ont pas hésité à puiser aux catégories aristotéliennes et aux ressources de la terminologie logique du stagirite pour élaborer leur propre terminologie. Ce qui ne manqua pas de porter atteinte aux normes de la grammaire arabe et de susciter les réserves des grammairiens puristes, hostiles à ce renouveau de la langue qui trahit son génie.

Quant à savoir comment les traducteurs ont pu résoudre les épineux problèmes qu'ils affrontaient dans leur tâche, il faut relever leur recours à trois catégories de procédés:

— l'emploi de calques, de transpositions et d'emprunts, greffant des aliénismes sur les ressources de la langue arabe. A ces procédés ont eu notamment recours les premiers philosophes arabes dont al-Kindī et al-Fārābī (chez lesquels nous trouvons

- par exemple les termes hylé/ هيلو , topoi/ طوبيقا , categoria/ قاطيغورياس , apodeixis, apodictique/ أفوذقطيقا).
- le choix de l'équivalent approprié au terme grec dans la langue arabe. L'équivalent doit revêtir la même signification dans la langue de départ et la langue cible. Mais ce procédé ne fut pas sans engendrer des confusions car ils adoptèrent souvent le même lexème pour traduire divers termes grecs, relevant du même champ lexical (c'est ainsi par exemple que le terme «'AQL» a été utilisé comme l'équivalent respectivement des termes «raison», «intelligence», «intellect»). D'autre part leur choix de l'équivalent ne fut pas toujours judicieux.
 - l'introduction de termes nouveaux, de néologismes obtenus par voie de dérivation. Ce procédé leur permit d'élaborer un ensemble de termes philosophiques pour désigner des notions abstraites telles l'idée d'universel (al-kulli/kathólou), l'idée d'essence (al-māhiyya/to ti estin, essentia), l'idée d'existence (al-huwwiyya/tode ti, existentia).

Commentant ces divers procédés, al-Fārābī jugea qu'ils concilient entre l'effort de rechercher dans le vocabulaire courant le terme le plus approprié et le plus proche pour exprimer l'idée philosophique (par exemple le terme jawhar/substance, essence, qui désigne dans la langue courante le métal précieux); celui de pallier les lacunes par l'élaboration de termes nouveaux (tels les termes: inniyyāt et kayfiyyāt) et l'introduction d'emprunts en dépit de leur caractère insolite pour un esprit arabe (par exemple hayūlā).

Ce qui précède ne doit pas nous laisser présumer qu'il y a eu rupture entre l'arabe en usage et la nomenclature philosophique élaborée. La langue parlée et la langue philosophique maintenaient des rapports étroits entre elles, rapports de similitude morphologique et sémantique. C'est ce qui a poussé les penseurs arabes et les théologiens, lorsqu'ils voulaient définir les termes qu'ils utilisaient, à revenir d'une part à leur racine et à leur origine (aux noms d'action des verbes) et d'autre part à leur sens courant ('āmmī).

Ces données nous incitent à nous interroger sur la genèse de la langue philosophique arabe. Al-Kindī s'est penché sur les termes élaborés par les traducteurs et les a reconsidérés, examinés et remaniés avant de constituer sa propre terminologie dans ses «Épîtres philosophiques». Alors qu'al-Fārābī s'est particularisé,

parmi tous les philosophes arabes, par son approfondissement du problème. Il a voulu retracer la genèse de la langue et son évolution, depuis son élocution par les premières tribus arabes jusqu'aux traducteurs et philosophes de son siècle qui en ont fait un outil d'analyse et de démonstration au service de la pensée logique et métaphysique. Dans le second chapitre de son ouvrage «Kitāb al-Hurūf» il a pu reconstituer le contexte géo-historique, socio-religieux et sensori-rationnel de la langue philosophique arabe, en examinant les origines et les premiers usages. La langue philosophique arabe fut telle que lorsqu'elle parvint à Averroès elle avait atteint un degré avancé de progrès au point qu'elle était épurée de la majorité des emprunts qu'elle avait été acculée à intégrer à ses débuts. Ce qui n'empêcha pas Averroès de se pencher sur son étude et d'apporter sa contribution à son analyse critique. Il fit ressortir les divergences qui opposent le grec à l'arabe, relevant les multiples dimensions accordées aux mêmes termes, dont notamment les dimensions matérielle, abstraite, théologique et scientifique. Il ne manqua pas à cet égard de souligner le mérite des traducteurs et le rôle joué par eux dans la mise au point des données de la langue philosophique arabe. Dans son ouvrage «Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at» il les a cités et s'est arrêté particulièrement à la traduction de Ishāq Ibn Hounayn (910) dans le petit alef; de celle de Naẓīf Ibn Ayman (990) dans le grand alef; enfin de celle d'Aṣṭāt ou Eustathe (IX^e siècle) dans de nombreux articles, et bien d'autres ...

Nous nous voyons par conséquent tenu, pour comprendre la terminologie averroïste, d'en examiner les origines et les dérivations, de retracer la genèse et l'évolution de la langue philosophique arabe telle qu'elle lui est parvenue. Une deuxième étape nous conduira à éclairer les ressources de cette terminologie à la lumière d'une distinction à établir entre Averroès le commentateur et Averroès le penseur musulman, auteur d'ouvrages philosophiques qui lui sont propres. Il nous sera alors possible de voir comment il a pu concilier entre le sens aristotélicien et philosophique du terme et son sens théologique. Tentative de rapprochement et de conciliation qui a donné lieu, chez lui, à l'éclosion d'une pensée rationnelle qui appelle la raison à s'exercer sans entrer en polémique avec les données du dogme.

I — Historique et caractéristiques de la langue philosophique arabe

1 — PRINCIPALES ÉTAPES

La langue philosophique arabe est passée, dans sa genèse et son évolution, par 4 grandes phases qui se recouvrent bien plus qu'elles ne se succèdent.

* la 1^{re} est celle de la genèse. Elle coïncide avec les travaux des traducteurs et leur retentissement sur l'œuvre d'al-Kindī († 872). Les Epîtres philosophiques nous révèlent une langue philosophique caractérisée par une instabilité dans l'emploi des termes, une précarité des modes d'expression, un recours sensible aux emprunts qui est devenu une tradition dans la langue philosophique arabe.

Le besoin s'est fait alors sentir d'élaborer une langue philosophique spécialisée, distincte de la langue courante tout en y puisant. Le résultat de cette tentative fut l'avènement d'une langue hybride et confuse, ayant perdu son identité propre vue la dominance quantitative des termes grecs empruntés à la tradition philosophique hellénique, et dont les procédés stylistiques et les tournures étaient défectueuses et peu élaborées.

Cet échec fut cependant compensé par les efforts déployés par al-Kindī pour frayer aux recherches philosophiques en cours une voie nouvelle. Il a eu le mérite de consolider ce qui a été ébauché par les traducteurs syriaques. Puis il a maintenu la démarcation entre la théologie et la jurisprudence d'une part, la philosophie et ses différentes disciplines d'autre part, en dépit des tentatives faites pour les réconcilier.

** La 2^e phase est celle qui s'est caractérisée par la consolidation et la fixation des termes philosophiques. Elle coïncide avec les travaux d'al-Fārābī († 950) et d'Avicenne († 1037). La langue philosophique arabe y a atteint une certaine autonomie par rapport aux langues de départ (le grec et le syriaque). Les termes et les notions philosophiques y ont gagné en précision et leur valeur sémantique en stabilité notamment dans le domaine de la logique et de la métaphysique.

Ces données ont contribué aux acquis suivants: la classification lexicale des termes philosophiques; leurs définitions judicieuses et adéquates, selon l'essence ou le propre comme l'exigent les règles d'une bonne définition; l'adoption de critères normatifs régissant

la syntaxe philosophique. Autant d'acquis qui sont analysés en détails par al-Fārābī dans son célèbre ouvrage «Kitāb al-Ḥurūf».

*** La 3^e phase est celle de la maturation et de l'achèvement. Elle coïncide avec les travaux de Ghazālī († 1111) en Orient, d'Avempace († 1138) et d'Averroès († 1198) au Maghreb. La langue philosophique arabe y a atteint un certain degré de perfection. Termes et notions ont pu être définitivement déterminés dans leur sens, leur signification, leur dimension et leur emploi. La pratique des procédés de dérivation et de composition a augmenté sensiblement leur nombre au point que le recours aux emprunts a nettement régressé, et que le même terme philosophique possède désormais en arabe nombre d'équivalents ou de synonymes.

Les procédés de la langue philosophique arabe ont eux aussi simultanément évolué. Epurée des hellénismes et des tournures propres aux autres langues sémitiques, elle s'est constituée en se distinguant de la langue littéraire (langue des poètes et des grammairiens).

**** La dernière phase est celle de l'extension de l'usage de cette langue à toute autre discipline et de son institution définitive. Elle se reflète à travers les travaux d'al-Āmidī († 1233) et de Jurjānī († 1413) lesquels ont légitimé, dans leurs dictionnaires respectifs (le 1^{er} dans «al-Mubīn fī sharḥ alfāz al-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn»; le 2^e dans «Kitāb at-Ta'rifāt») l'usage fait par leurs prédécesseurs des termes philosophiques (ainsi que ceux utilisés dans les sciences islamiques). Ces termes sont devenus des outils pertinents au service tout aussi bien de la recherche scientifique que de l'analyse philosophique. Mais ils furent soumis par les puristes, à l'examen critique de leur étymologie et de leur racine. Ibn Taymiyya reflète cette tendance dans sa «critique des logiciens» qui ont persisté à puiser aux ressources et aux catégories de la langue grecque dans leurs écrits.

2 — APERÇU SOMMAIRE DES ÉTUDES PHILOSOPHICO-LINGUISTIQUES MENÉES DANS LA PENSÉE ARABE

Ces études furent soit sciemment et explicitement menées, comme ce fut le cas chez Fārābī dans «Kitāb al-Ḥurūf»; soit indirectement et implicitement menées par certains penseurs soucieux de préciser la portée des termes philosophiques auxquels ils ont incidemment eu recours. Parmi cette 2^e catégorie d'études (que nous

avons longuement examinées dans notre ouvrage «La pensée arabe et la problématique de la terminologie philosophique»), nous pouvons citer à titre d'exemples:

- Risālat Ḥudūd al-alfāz wa-rusūmihā d'al-Kindī
- Kitāb al-alfāz al-musta'mala fi l-mantiq de Fārābī
- Kitāb al-Ḥudūd d'Avicenne
- Kitāb Mafātiḥ al-'ulūm d'al-Khawārizmī
- Kitāb Maqāṣid al-Falāsifa de Ghazālī
- Kitāb al-Mubīn fi sharḥ alfāz al-ḥukamā' d'al-Āmidī
- Kitāb at-Ta'rifāt de Jurjānī

A ces écrits nous pouvons ajouter les polémiques qui ont opposé les grammairiens aux logiciens, dont les plus célèbres ont été:

- La controverse qui a opposé Abū Bishr Mattā bn Yūnus à Sa'īd as-Sīrāfī
- «Tabyīn al-faṣl bayn ṣinā'atay al-mantiq al-falsafī wa-n-naḥw al-'arabī» de Yaḥyā bn 'Adī
- La controverse avec Avempace dans «le livre des questions et des réponses en grammaire» d'al-Baṭalyūsī.

Toutes ces polémiques montrent nettement le souci qu'ont eu les penseurs arabes de se pencher sur les questions liées à la langue philosophique, et de les traiter exhaustivement dans le cadre des analyses qui relèvent spécifiquement de la logique (le célèbre ouvrage de notre collègue A. Elamrānī-Jamal «Logique aristotélicienne et grammaire arabe» prouve notre thèse). Ils ont été alors conduits d'abord à déterminer les différentes significations des termes en fonction de leurs champs sémantiques, ensuite à les déterminer en fonction de leurs divers emplois et à les soumettre à de multiples classifications. Au rang de ces termes philosophiques aux nombreuses dimensions, nous pouvons citer les suivants: la substance (al-jawhar), la proposition (al-qaḍiyya), le syllogisme (al-qiyyās) et le raisonnement (al-burhān).

3 — CARACTÉRISTIQUES DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE ARABE

Ces caractéristiques peuvent être dégagées grâce à l'examen des données suivantes:

a — *La signification octroyée aux notions philosophiques*

Le terme philosophique arabe est né à la manière d'un être hybride, résultat d'un croisement entre la langue littéraire et le discours philosophique. En premier lieu il fut le fruit de l'évolution que connut la langue arabe depuis l'époque de la jāhiliyya jusqu'à l'Islam. En un deuxième lieu, il connut une véritable mutation avec l'introduction des sciences allogènes et leur ingestion par les sciences théologiques. Le lexème philosophique arabe se serait ainsi constitué à l'issue de la rencontre de trois séries de données:

- les schèmes de pensée et les dispositions d'esprit qui constituent la mentalité arabe.
- la langue commune et littéraire dans son authenticité et sa pureté.
- la langue dérivée de l'assimilation des sciences allogènes.

Al-Fārābī a illustré cette rencontre dans son analyse du terme «*al-mawjūd*». Le sens grec du terme εἶναι renvoie à un verbe. C'est un paradigme qui a donné lieu à diverses dérivations. Chez les penseurs arabes il va servir à désigner toutes catégories d'objets (aussi bien matériels que formels) dans les diverses sciences. Tout comme il va se substituer à la copule dans la proposition attributive pour lier entre le sujet et le prédicat (sans être conjugué). Alors que l'arabe usuel lui donnera le sens d'un nom dérivé des deux termes: «*wujūd*» (existence) et «*wijdān*» (sentiment éprouvé ou prise de connaissance).

Le croisement entre son usage philosophique et son usage courant a donné lieu aux deux sens suivants: en tant que substantif, il désigne un accident de la substance, un prédicat du sujet; en tant que verbe il désigne l'idée de relation, de liaison. On dit par exemple: «j'ai retrouvé l'objet perdu» ou bien: «j'ai demandé telle chose et je l'ai trouvée». Dans ces expressions le verbe «*wağadtu*» renvoie à la liaison entre deux représentations. Il indique alors la relation. Cet écart entre son sens grec et son sens arabe est révélateur. Il nous indique comment la raison arabe a été amenée à se détourner, sous l'influence de ses outils linguistiques, du niveau d'abstraction atteint par la raison grecque, au point de nous permettre d'affirmer (après de longues analyses linguistiques portant sur ce sujet) qu'à l'encontre de la philosophie grecque qui est une philosophie de l'être, la pensée arabe a tendu vers une philosophie de l'agir.

b — *Le mélange opéré entre les notions philosophiques et les notions théologiques*

Les sciences théologiques musulmanes sont chronologiquement postérieures à la philosophie en général, ce qui justifie l'influence exercée par cette dernière sur leur constitution dès son introduction dans le monde arabo-musulman.

Avec Juwaynī et Ghazālī, qui sont des ash'arites, la syllogistique a été introduite et utilisée dans les écrits théologiques, au service du dogme. Devenue l'auxiliaire de la théologie, elle leur permettait de défendre le dogme contre les attaques des hérésiarques et des sectes hérétiques. L'issue naturelle de ces tentatives fut l'entremêlement de la langue philosophique et de la terminologie théologique, comme nous le montrerons en particulier chez Averroès. La meilleure illustration de cet élargissement du champ sémantique des termes nous est fournie par Jurjānī (dans son dictionnaire lexical «at-Ta'rifāt»). En déterminant les différents sens d'un même terme, il précise ses divers usages, linguistique, logique, dogmatique, mystique, théologique, philosophique et jurisprudentiel. Diversité qui a doté chaque terme d'un degré de généralité indispensable pour qu'il puisse appartenir à la nomenclature de toutes les sciences (islamiques) de cette époque. Force est dûe au chercheur donc de préciser à chaque fois la portée et la dimension des notions qu'il est en train d'utiliser ou d'analyser. Si nous examinons à titre d'exemple la notion de «sabab» nous nous rendons compte du glissement de sens qui lui est lié. La notion aristotélicienne va désigner «la cause efficiente» chez les péripatéticiens, «la corrélation» chez les ash'arites, «le lien entre le jugement, ses antécédents ou ses conséquents» chez les fuqahā'. Alors que l'étymologie du terme en arabe nous indique que le mot «sabab» désigne la corde qui attache la tente au pieu, et peut, par extension, servir à désigner le moyen.

Par là, les variations du sens d'un même terme nous empêche de nous restreindre pour sa compréhension, à sa comparaison avec son équivalent grec.

c — *Les modes du discours philosophique établis dans la langue arabe*

La langue arabe est, dans sa grande partie, constituée de mots relevant du vocabulaire de la connaissance sensible, de celui de la

vie nomade, de celui enfin du monde matériel et de la réalité extérieure. A son encounter, la terminologie philosophique fondamentalement à portée ontologique et logique se doit de dépouiller les mots de la langue courante de leurs supports spatio-temporels et de leurs incidences qualitatives et quantitatives. Ce qui légitime la distinction à faire (chez les Arabes), au niveau d'un terme entre le sens originel, le sens acquis, et le sens institué par convention, lorsqu'on passe dans son appréhension du concret à l'abstrait, du singulier à l'universel. Les cinq universaux illustrent d'ailleurs ce passage lequel y a lieu de la substance individuelle aux espèces et aux genres.

On ne peut pas parler, de ce fait, de rupture entre la langue courante et la langue philosophique. Il serait plus judicieux d'affirmer que celle-ci a emprunté à la première, tout en la décantant et en l'affinant. Elle a procédé à des dérivations et à des compositions en puisant aux ressources de la langue mais sans la trahir.

Il ressort de ce qui précède qu'il est faux d'affirmer que la langue arabe est une langue statique et limitée. Bien au contraire l'évolution qu'elle a subie, à la suite des travaux des traducteurs, des philosophes et des théologiens, a révélé sa souplesse et ses richesses latentes.

La diversification et la ramification connues par ses éléments de base témoignent en faveur de sa souplesse et de son élasticité. Indéniablement l'arabe est une langue ouverte aux osmose et aux nouveautés apportées par les sciences allogènes.

C'est à la lumière de tout ce qui vient d'être établi que l'analyse de la terminologie averroïste va être conduite. Elle sera examinée en fonction des trois orientations suivies par sa pensée. Il s'agit dès lors de se pencher en 1^{er} sur la terminologie d'Averroès le commentateur, ensuite sur celle du philosophe, enfin sur celle du théologien avant de parvenir à souligner l'unité intrinsèque de sa doctrine qui fut à la fois celle d'un penseur rationaliste et d'un croyant fidèle aux données du dogme.

II — L'évolution de la terminologie philosophique chez les péripatéticiens arabes (al-Fārābī et Avicenne)

On peut saisir cette évolution à travers la considération des éléments suivants:

I — RAPPORTS ENTRETENUS PAR LES PÉRIPATÉTICIENS ARABES AVEC LA LANGUE D'ARISTOTE

Il serait légitime de supposer que la terminologie des péripatéticiens musulmans est fidèle à celle du stagirite. Elle est tenue de respecter scrupuleusement les significations revêtues par les catégories aristotéliennes qu'elles relèvent de la physique, de la logique ou de la métaphysique. Mais la réalité dément ces supputations. Notre étude approfondie et diversifiée des textes extraits des commentaires de l'oeuvre d'Aristote nous a en effet permis de déceler la spécificité de cette terminologie. Elle se particularise par deux précieux apports: la fidélité au génie de la langue arabe, et l'ouverture de la pensée aristotélienne à des horizons nouveaux. Les principales catégories de cette pensée particulièrement les notions de moteur et de mouvement, d'espace et de temps, d'agent et de patient, d'être et d'existence vont acquérir des dimensions nouvelles, surtout linguistiques, tout en conservant leur portée originelle.

Le péripatétisme arabe représenté en premier par Fārābī et Avicenne, ensuite par Averroès, a continué à introduire la pensée grecque et sa terminologie au coeur du patrimoine culturel arabomusulman. Ses promoteurs ont essayé fermement de concilier entre les données spirituelles du dogme et le rationalisme matérialiste et positif hérité des grecs.

* **Al-Fārābī** a puisé d'une part aux sciences allogènes et d'autre part aux sciences islamiques afin d'instituer sa langue philosophique, avec le souci de les contourner afin de la couler dans le moule de la langue des grammairiens arabes.

La philosophie selon lui est antérieure aux sciences religieuses tout en leur étant sous-jacente. Elle leur prête ses outils logiques en régissant leurs règles d'exégèse doctrinale. Et le discours philosophique reste chez lui étroitement lié à la mentalité de ses contemporains parce qu'il est tributaire de la langue qu'ils parlent, de leurs mœurs, de leurs coutumes et de leur vision de l'univers. Phénomène normal que relève la philosophie de la langue dans

son analyse des interactions qui existent entre la langue, les croyances et les représentations collectives, entre la langue et son contexte physique, géographique et social.

Avec Fārābī la langue arabe était devenue une synthèse de la langue vulgaire et de la langue savante, de la langue concrète et de la langue abstraite, de la langue des disciplines libérales et de celle de la logique éristique, dialectique et assertorique. Fait qui ne va pas manquer de retentir sur sa doctrine. Ainsi dans son ouvrage «Kitāb al-Ḥurūf», il procède à l'analyse de la terminologie logique et métaphysique d'Aristote, et il est amené à l'envisager sous trois angles:

- sous l'angle linguistique en premier, en la confrontant avec la langue du commun.
- sous l'angle philosophique, en la clarifiant à la lumière de la pensée aristotélicienne.
- sous l'angle théologique, en la soumettant aux vérités dogmatiques.

Cette analyse tridimensionnelle est fort révélatrice. Elle nous montre en effet dans quelle mesure al-Fārābī, le commentateur, s'est écarté de l'enseignement du stagirite pour imprégner sa terminologie d'apports nouveaux. Nous pouvons expliciter davantage cette idée en considérant un terme aristotélicien en particulier tel que celui de «relation». Cette catégorie va revêtir diverses nuances dans la langue arabe. Utilisée par les grammairiens pour désigner la circonstancielle de lieu, elle va l'être par les logiciens pour désigner l'appartenance, par les arithméticiens pour exprimer la relation entre deux nombres, et par les géomètres pour indiquer la relation entre deux grandeurs ou deux figures ou deux volumes.

En outre, dans l'ouvrage où il étudie les termes et les notions utilisés par les logiciens, al-Fārābī passe de la valeur grammaticale à la valeur logique des déterminants et des mots. Il les répartit en plusieurs catégories:

- la catégorie des particules formée des pronoms et des articles (khawālif)
- la catégorie des prépositions qui accompagnent un nom quelconque et indiquent qu'il est relié à un autre (wāsilāt)
- la catégorie des adverbes qui sont de plusieurs espèces (ḥawāshī) dont celle des particules qui associées à la chose, indiquent qu'elle existe dans la réalité (c'est le cas de la

particule «inna» dont a été dérivé le terme «inniyya» qui signifie l'existence de la chose).

— la catégorie des conjonctions (rawābit).

Cette classification des particules selon leurs fonctions sémantiques est nouvelle. Elle nous permet de comprendre comment la langue des grammairiens a été modifiée pour pouvoir servir d'outil aux écrits logiques. D'abord restreinte à l'expression des règles de la grammaire et de la syntaxe, elle a pu évoluer pour exprimer l'attribution, la prédication, l'inhérence et l'appartenance.

Ces divers exemples révèlent bien comment les analyses linguistiques se sont greffées sur les analyses philosophiques et les ont complétées. Ils nous permettent de fonder notre thèse selon laquelle la langue arabe était devenue tributaire, dans son évolution, du progrès de la pensée et de son orientation vers des voies nouvelles, sans toutefois se démettre de la terminologie d'Aristote et de ses outils.

** Les mêmes conclusions peuvent être établies à la suite de l'analyse critique de l'œuvre d'**Avicenne** le commentateur. Il a octroyé à la terminologie aristotélicienne une portée nouvelle du fait de ses origines persanes, de sa culture, de sa formation médicale et de sa pratique des sciences expérimentales. Son œuvre a été écrite dans deux langues: d'une part la langue des péripatéticiens musulmans qui a véhiculé la tradition de la sagesse hellénique, et d'autre part la langue des perses héritière d'une longue tradition de mysticisme et de certitude noétique ('irfān). Elle est en outre l'œuvre d'un commentateur et d'un penseur qui a été également un savant soucieux de rigueur et de positivisme, un logicien porté à analyser les catégories de l'entendement, et un métaphysicien assoiffé de certitude et d'illumination.

Les divergences qui opposent la pensée d'Avicenne à celle d'Aristote reposent sur des divergences de méthode et de vision du réel. Le stagirite a procédé à une approche analytique du monde le décomposant en ses éléments pour ensuite le reconstituer en en faisant ressortir les relations contingentes et permanentes, particulières et universelles, qui y marquent la continuité de la génération et de la corruption, et ce par l'intermédiaire des sens, des représentations mentales et des catégories de la pensée. Avicenne, lui, a préféré l'approche inductive et progressive du réel. Il a opté pour un examen successif des êtres et de leurs caractéristiques pour ensuite les classer en deux espèces, celle des êtres immobiles

et permanents, et celle des êtres mobiles et changeants. Mais lorsqu'il a dépassé le degré de la réalité sensible dans son analyse étiologique, il n'a pas adopté la théorie aristotélicienne d'une causalité universelle et abstraite. Il lui a substitué la conception d'une causalité liée au hic et nunc, aux catégories naturelles de la puissance et de l'acte. Ainsi:

(1) Il a introduit des tournures temporelles, conditionnelles et matérielles pour remplacer les tournures formelles et inconditionnelles propres à Aristote. Il a analysé à ce propos les propositions «imprévue» *ṭari'a*; «momentanée» *zarfiyya*; «répandue» *muntashira*; «supposée» *mafrūda*. De même l'inférence ne repose plus chez lui sur une relation établie entre les genres et les espèces, mais sur la saisie d'une succession entre les faits, d'une connexion entre des individus que distingue leur caractère propre.

(2) Il a remplacé l'énoncé attributif par l'énoncé hypothétique, puisque la copule verbale fait défaut à l'arabe. Ainsi lorsque nous disons: «tout mobile est en mouvement», nous énonçons implicitement «tant qu'il est en mouvement, qu'il le soit dans sa totalité ou dans l'une de ses parties, qu'il soit en puissance ou en acte». Quant à la saisie de l'universel, elle ne peut se faire, selon Avicenne, que s'il y a succession de faits et répétition des mêmes traits communs. La généralisation se fait horizontalement dans le dictum de omni, alors qu'elle s'établit verticalement chez Aristote, permettant le passage des substances aux espèces puis aux genres.

Cette particularité par laquelle se distingue la pensée d'Avicenne est révélatrice de son positivisme expérimental (qu'a très bien analysé E. Goichon).

(3) Il a adopté par là une technique nouvelle de la définition (plutôt descriptive, «*rasm*»). Au lieu de procéder à la définition des termes, selon les prédicables, Avicenne les détermine selon la consécution des faits qu'ils désignent, ou selon l'association des images et des idées qu'ils suscitent. Par cette alliance qu'il réussit entre l'ordre des faits empiriques et celui des faits intelligibles, Avicenne illustre-t-il ce que Goblot appelle l'alliance entre les jugements d'expérience et les jugements de raison? Ce qui est certain c'est qu'avec lui s'est infiltré l'empirisme dans le champ de la pensée logique et métaphysique d'Aristote; infiltration rendue aisée par la portée existentielle de la langue arabe dont les termes connotent le primat du singulier sur le général, du relatif sur l'absolu.

C'est à la lumière de l'analyse approfondie d'al-Fārābī et d'Avicenne, et de leurs contributions à l'évolution de la langue philosophique arabe, que nous allons aborder la terminologie d'Averroès le commentateur et le philosophe. Son développement a été régi

par les mêmes normes et sollicité par les mêmes exigences peut-être, mais il a été aussi l'œuvre d'un esprit porté davantage aux considérations générales et à la réflexion universelle et abstraite.

2 — CARACTÉRISTIQUES DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE
D'AVERROÈS (DEPUIS LA PARAPHRASE DE LA LOGIQUE D'ARISTOTE
JUSQU'AU TAFSÏR DE LA MÉTAPHYSIQUE)

Dans ses commentaires des différentes œuvres d'Aristote, Averroès a si bien approfondi sa pensée, qu'on peut recourir à son autorité afin de dévoiler les principes de la doctrine aristotélicienne. Mais cette fidélité à la pensée du stagirite n'a pas empêché Averroès d'y introduire des variantes et des nouveautés. Assertion que nous nous permettons d'avancer après avoir recensé et analysé exhaustivement les termes qu'il a utilisés dans ses commentaires. Averroès ne s'est pas, en effet, confiné aux limites de la langue d'Aristote mais l'a élargie pour y intégrer celle du péripatétisme grec d'abord et musulman ensuite, sans omettre celle des différentes écoles et courants qui ont essaimé depuis Aristote jusqu'à son époque.

Cette analyse rétrospective de ce discours philosophique qui lui est parvenu lui a permis de signaler, à plusieurs reprises, les particularités propres à la langue arabe tributaire du cadre spatio-temporel et socio-culturel dans lesquels elle s'exerce.

Cette même analyse rétrospective est révélatrice de la richesse de la culture philosophique d'Averroès et de l'extension de sa pensée, qualités qui n'ont pas manqué de retentir sur sa langue philosophique, notamment dans l'expression de sa pensée logique et métaphysique.

* *Les champs de sa langue logique*

Dans notre ouvrage «Paraphrase de la logique d'Aristote par Averroès» nous avons réparti ces champs en différentes tendances:

— La 1^{re} est de nature linguistique; perceptible déjà chez les péripatéticiens, elle consiste à mettre en relief les divergences qui existent entre la grammaire et la logique, leurs syntaxes respectives, entre la signification courante des termes et leurs portée logique. A l'instar d'al-Fārābī et d'Avicenne, Averroès a souligné l'absence de la copule dans l'énoncé explicite de la proposition en arabe, alors qu'elle y est implicitement sous-

entendue (*muḍmara*), se penchant d'autre part sur la formulation du dictum de omni, il s'arrête à la considération du quantificateur «tout» et constate que le sens de l'universel dans la proposition: «Tout homme est mortel» (*kullu insân mâ'it*) désigne en arabe non une classe envisagée dans sa totalité, mais chaque élément de la classe (*each one by each one*). Ceci du fait que l'esprit arabe n'est pas porté à pousser l'abstraction jusqu'à ses plus hauts degrés. Il saisit le général en restant ancré dans le concret; c'est la répétition consécutive des mêmes représentations dans l'esprit du sujet qui le conduit à la notion commune, support du général.

- La 2^e est de nature à la fois formelle et expérimentale: à la manière d'Avicenne, Averroès n'a pas manqué de lier la matière de la proposition et du syllogisme à la réalité. Il a considéré la prémisses selon la quantité et la qualité et l'a énoncée: soit formellement à l'aide de variables littérales, soit matériellement à l'aide de termes concrets. Et à l'instar de tous les logiciens arabes il associe le syllogisme hypothétique au syllogisme catégorique car la déduction ne repose pas uniquement sur les rapports établis entre des universaux, mais elle peut également procéder à partir de la considération des faits singuliers situés dans leurs cadres spatio-temporels. Notons que l'introduction du syllogisme hypothétique est due à l'apport des stoïciens (comme le souligne avec amples détails Fehmi Jed'ân dans son ouvrage intitulé: «L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane»).
- La 3^e est de portée ontologique: Averroès a puisé aux catégories de la métaphysique pour définir les concepts logiques. Ainsi il définit le sujet comme étant le substrat des accidents, le prédicat comme étant ce qui se dit d'un sujet sans être dans le sujet. De même il a eu recours aux notions d'acte et de puissance, de nécessaire en acte et de possible en puissance. Cette initiative de sa part semble indiquer qu'il a saisi la portée métaphysique accordée par Aristote à sa logique au point qu'elle a été qualifiée par les critiques, de logique philosophique. Les deux discours, logique et ontologique, reposant chez le stagirite sur les mêmes principes premiers de la raison (les principes d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu).
- La 4^e est de nature pragmatique: Averroès, à l'encontre du formalisme aristotélicien, n'a pas omis d'examiner l'utilité et la

fécondité du syllogisme (surtout dans les Premiers Analytiques), alors qu'Aristote s'est limité à l'étude de sa validité. Il a ainsi reconnu au syllogisme modal une portée heuristique car il peut être utilisé dans la considération de tous les êtres et dans les divisions de l'être même, lesquelles peuvent être nécessaires ou contingentes. Le contingent pouvant être, de son côté divisé en trois catégories:

- ce qui arrive le plus souvent et manque de nécessité.
- ce qui arrive le moins souvent.
- ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi.

*** Universalité de la langue du Tafsīr*

Pour procéder aux commentaires des écrits d'Aristote, Averroès s'est inspiré d'une vision d'ensemble de toutes les écoles et des doctrines philosophiques qui se sont répandues durant XV siècles environ. Il a tenu compte des prédécesseurs et des successeurs d'Aristote, des péripatéticiens et à leur tête Théophraste (287 av. J.C.) et Alexandre d'Aphrodise († 220) dont les commentaires sont dignes d'intérêt. Il s'est tourné vers les penseurs arabes et musulmans, vers les écoles de théologie dont en particulier al-Mu'tazila et al-Ash'ariyya. Il s'est également appuyé sur des comparaisons entre les deux langues grecque et arabe, sur l'opinion de la «milla» concernant certains problèmes linguistiques et théologiques. Toutes ces démarches préliminaires ont conditionné l'élaboration de sa terminologie et l'ont aidé à accorder aux notions des connotations nouvelles inexistantes chez Aristote.

Sa grande culture philosophique s'est reflétée dans ses commentaires où se perçoit l'opposition dialectique de la thèse platonicienne et de celle d'Aristote liée à la nature des universaux; où se note également une rectification de sa part du point de vue des chrétiens et des Ash'arites concernant le problème des attributs divins adventices et le problème de la trinité; où se révèle enfin une adhésion à la thèse aristotélicienne selon laquelle l'agent est celui qui fait passer la chose de la puissance à l'acte, et qu'Averroès transpose à la nature divine.

Averroès a ainsi pu élargir le champ sémantique des concepts liés aux origines de la matière, de la création et de leurs rapports; il va y glisser l'idée selon laquelle le moteur doit dépasser l'acte de

mouvoir en soi à celui de l'organisation et de la prévision. Ces notions vont le conduire à introduire des termes tels les suivants:

- **La partie indivisible ou l'atome** (qui fut d'un emploi fréquent chez les théologiens dont al-'Allāf et Bāqillānī).
- **L'Agent** qui a davantage de particularité que le moteur parce qu'il produit un effet comme la cause.
- **Le néant** qui désormais fait partie des principes des 10 catégories aux côtés des concepts de forme et de matière première (ou hylé). Dans son ouvrage «L'Incohérence de l'Incohérence», le concept néant connotera les idées de puissance et de possible.
- **La chose** concept fréquemment utilisé par lui, à l'instar des autres philosophes arabes. Il lui sert pour désigner toutes les catégories d'êtres vue leur diversité (concept probablement hérité des transpositeurs et traducteurs qui ont manqué de termes appropriés à cette fin). Ainsi nous trouvons les concepts de chose en soi, de chose accidentelle, de chose en puissance, de chose niée, de chose dérivée d'une autre chose etc... Le recours à un tel concept indéterminé se comprend du fait qu'il peut désigner, de la même manière, toutes les créatures et leurs attributs.

Ces quelques exemples puisés à sa terminologie nous montrent bien l'envergure prise par son œuvre de commentateur. Elle a englobé différentes dimensions philosophico-théologique et logico-ontologique. Et l'on constate comment il a su tirer profit de ses commentaires pour ériger sa propre doctrine philosophique où il concilie et rapproche les postulats et les thèses de la raison aristotélicienne et les données du dogme islamique. Tout comme il a su fonder les assises du dogme sur les données de la pensée rationnelle.

III — Averroès et la langue philosophico-théologique

Averroès a réussi à concilier entre le sens aristotélicien du concept philosophique et son sens religieux (mais à l'encontre des Ash'arites). Au lieu de suivre la voie de Ghazālī et de fonder la pensée sur le dogme, il a pu asseoir le dogme sur les principes de la pensée pour légitimer la place de la philosophie. Démarche que justifie la correspondance qui existe entre le révélé par Dieu et le

révélabl par la raison. En effet, comme la philosophie première a pour objet de révéler le créateur par ses effets, la raison doit chercher à dévoiler les lois de la nature pour en induire l'auteur, la cause 1^{re} dont les attributs opératifs sont la volonté et la connaissance absolues.

1 — PASSAGE DE LA TERMINOLOGIE DU COMMENTATEUR À CELLE DU PHILOSOPHE (DANS «L'INCOHÉRENCE DE L'INCOHÉRENCE»)

S'il est vrai d'affirmer qu'Averroès a essayé, à la lumière des données de la philosophie, d'octroyer à la raison un rôle dans la découverte de la finalité des êtres dans le cadre de la causalité naturelle; il serait également vrai de reconnaître qu'il n'a pas pu constituer et édifier sa doctrine, élaborer sa terminologie sans qu'elles ne soient marquées par les croyances que le dogme lui dictait.

Si Averroès a emprunté à Aristote la voie de l'existence de Dieu, qui remonte à lui à partir de ses créatures (procédant des effets visibles à leur cause invisible), il avait a priori adhéré à la proposition qui énonce que Dieu est l'agent premier, par son essence et en soi, et que tout autre agent l'est «per accidens». Mais il a su restituer à la raison son rôle en lui attribuant, comme fonction, l'élaboration des sciences de la nature et la révélation de la finalité des caractères inhérents aux êtres. Il était convaincu que «quiconque se détourne de la recherche des causes, se déleste de sa raison», se perd et s'éloigne de la recherche de la science certaine (discursive et logique). Pour cela il n'a pas hésité à adhérer avec fermeté à un ensemble de notions indispensables à une explication rationnelle des êtres et des rapports qui les lient.

C'est ainsi qu'il a réhabilité l'importance de certains concepts aristotéliens tels les concepts de puissance, de force, de néant, de possible qui servent à l'expression du dynamisme qui régit la nature et son évolution (Nous comprendrions davantage l'importance de cette réhabilitation si nous nous souvenons que Ghazālī et les Ash'arites avaient nié en force ces idées afin de sauvegarder le pouvoir absolu de Dieu à créer ex-nihilo et à opérer des miracles, occasionnellement, quand il le juge nécessaire). Autant d'idées et de notions qui l'ont conduit à admettre l'éternité de la matière première, du temps et du mouvement, et à reconnaître trois catégories d'êtres: l'être de Dieu éternel qui est en dehors du

temps; l'être du cosmos qui est simultanément au temps; et l'être du monde sublunaire soumis à la génération et à la corruption qui est temporel et fini.

Cette orientation prise par sa pensée sous l'influence de l'aristotélisme ne l'a pas cependant empêché de poser Dieu à la fois comme moteur premier et comme réalisateur absolu du cosmos, créateur de formes, omniprésent et omnipuissant, cause de la conservation et de l'existence des êtres. A ces attributs divins il ajoute l'omniscience et la présience de Dieu. Si le moteur premier aristotélicien est immobile, impassible, il est, à l'opposé vibrant de vie et de pouvoir créateur chez Averroès. Ce qui a permis au philosophe de Cordoue de concilier entre le révélable par les sens et la raison et le révélé par la religion. Le résultat en fut les connotations théologiques acquises, chez lui, par les concepts aristotéliciens d'acte et d'agent, de substance et d'accident, du tout et de la partie, du fini et de l'infini. Connotations qui ne contredisent pas forcément les idées du stagirite, mais qui leur octroient des dimensions théologiques, bonnes à aider au glissement de la terminologie philosophique vers la terminologie religieuse.

2 — L'HARMONIE ENTRE LES DEUX TERMINOLOGIES (DANS LE
«TRAITÉ DÉCISIF SUR L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA
PHILOSOPHIE» ET LE «DÉVOILEMENT DES PROCÉDÉS DE LA
DÉMONSTRATION»)

La tentative d'Averroès de concilier entre la foi et la raison, et de faire de la philosophie l'auxiliaire des sciences du dogme, l'a forcé à trouver des lieux communs entre les deux, à l'heure où cette conciliation était jugée impossible par certains. Mais dans sa démarche il n'a pas procédé à partir de la considération de la philosophie pour démontrer qu'elle est compatible dans ses conclusions avec le dogme. Au contraire dans son «Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie» il établit que c'est le dogme qui légitime, et même pousse les croyants à la spéculation philosophique, et qui exhorte la raison à chercher à dévoiler les mystères de la création des êtres. Le syllogisme est ainsi un outil de démonstration au service, à la fois, de la jurisprudence et de la philosophie. Et les traités de l'organon restent, aux yeux d'Averroès, la meilleure voie pour l'acquisition de l'art du syllogisme concluant. Convictions précieuses qui contribuent à rapprocher

philosophie et théologie puisque toutes deux conduisent, différemment, à la même grande vérité.

Nous comprenons dès lors, pourquoi Averroès a critiqué les thèses de Ghazālī le quel, hostile à cette conciliation, a traité les philosophes d'hérétiques. Et c'est la même terminologie philosophique qu'il utilise afin de conduire à bien ses critiques, cherchant sciemment à obtenir une interférence entre la pensée philosophique et la pensée religieuse. C'est ainsi que, dans sa considération du problème de l'éternité de la matière première, il a essayé de démontrer que le différend qui oppose à son propos les théologiens aux philosophes n'est qu'un simple différend d'appellation qui ne justifie pas l'anathème prononcé par Ghazali à l'égard des philosophes. Entre l'Être conçu comme créé (al-mawjūd) par les Ash'arites, et l'Être conçu comme éternel par les philosophes, Averroès postule une conception intermédiaire; il conçoit l'Être comme procédant du non-être (étant ainsi éternel) mais grâce à l'action de quelqu'un (étant l'œuvre d'un agent qui serait Dieu). Cette conception intermédiaire a été fondée sur les versets coraniques qui appuient la thèse d'une création à partir de quelque chose (non ex-nihilo).

Averroès a révélé la même perspicacité lorsqu'il s'est interrogé sur les meilleures voies qui permettent à l'entendement humain qui est fini de connaître la nature infinie de Dieu (dans son ouvrage «Dévoilement des procédés de la démonstration»), et qu'il a opté pour les deux arguments de la providence et de la création. Son choix s'est fixé sur eux parce qu'ils représentent les deux meilleures voies inspirées du dogme, les plus véridiques pour saisir l'existence de Dieu en tant que créateur actif de l'univers, et en tant qu'Intelligence suprême ayant la connaissance des lois qui régissent la vie. Dieu est la cause de l'ordre qui gouverne l'univers, selon des lois constantes que nous révèlent notre raison et notre connaissance. Dès lors il n'est pas possible, à celui qui soutient une telle thèse, de tenir pour hérétiques les théoriciens de l'éternité du cosmos. Il est éternel de par la matière première qui le constitue, mais il est créé et ordonné par son auteur qui est Dieu tel que le révèle la religion monothéiste islamique.

C'est ainsi qu'Averroès a pu rapprocher entre les valeurs sémantiques des termes philosophiques et des termes religieux. Les deux catégories de termes sont utilisées pour arriver aux mêmes conclu-

sions et permettent à l'esprit d'atteindre les mêmes vérités qu'elles soient objet de la foi ou de la raison.

La séparation discriminative entre les disciplines devient alors injustifiée, rationnellement ou dogmatiquement car leur continuité existe du fait de l'unité de leurs objectifs et de leur vérité.

CONCLUSION: UNE LANGUE DE CONCILIATION ET DE SYNTHÈSE

L'achèvement du discours épistémologique islamique s'est actualisé lorsque les philosophes arabes ont étendu la relation entre le signe et le signifié à plusieurs niveaux, dans beaucoup de domaines, et grâce à l'évolution de la terminologie philosophique, dont nous avons reproduit quelques concepts et termes à titre d'exemples. Evolution qui nous empêche d'adhérer à la tradition qui confronte la philosophie au dogme, et d'adopter ainsi la position des adversaires de la philosophie et de la science. Tradition représentée par Ibn Taymiyya selon lequel ni l'esprit arabe, ni les sciences islamiques, n'ont besoin: des normes et des schèmes enseignés par la science logique grecque, de la terminologie philosophique et de ses structures. Une telle attitude est préjudiciable à l'évolution de la pensée et de la langue philosophiques. Sans les sciences allogènes, les philosophes arabes n'auraient jamais pu atteindre les horizons nouveaux qui leur ont permis de faire germer presque toutes les ressources de la langue arabe. Mais grâce à elles ils ont élaboré des termes, institué des notions nouvelles et réussi à passer du sensible à l'intelligible en édifiant leur vision propre du monde sur de nouvelles assises philosophiques. Et c'est ainsi que, dans son ascèse vers le vrai et la science de la certitude, l'esprit arabe s'est développé et s'est élevé, sans rompre toutefois avec sa réalité.

Averroès a réussi ainsi, et par le moyen de cette terminologie philosophique à faire de la langue arabe une langue de synthèse entre les disciplines philosophiques et les sciences du dogme, au lieu qu'elle ne soit une langue de rupture entre elles. Cette performance a eu pour effet d'écarter la dualité au niveau de la pensée. L'interférence entre la philosophie et le dogme ayant été atteinte sans subordination de l'une à l'autre, mais avec le respect de leur authenticité et le maintien de la méthodologie propre à chacune en fonction de ses postulats et de ses principes. A l'appui de cette constatation nous pouvons invoquer le témoignage d'Ibn Khaldūn.

N'a-t-il pas affirmé que les deux voies du dogme et de la philosophie se sont tellement entremêlées à son époque, que leurs problèmes et leurs méthodes réciproques se sont tellement confondus, qu'il est devenu difficile au chercheur de les discriminer?

La nécessité de fixer le sens propre des termes et leur champ sémantique, celle de distinguer entre les différentes nomenclatures sans méconnaître les interférences, les identités de sens et l'homogénéité des termes, nous a incités, un groupe de chercheurs libanais dont je fais partie, à travailler à la composition d'une série d'encyclopédies portant sur la terminologie arabe et islamique.

Notes bibliographiques

Les ouvrages consultés successivement sont:

Introduction

G. Jéhamy. *Al-Ishkāliyya al-luġawiyya fī l-falsafa al-'arabiyya* (la pensée arabe et la problématique de la terminologie philosophique). Beyrouth: Dar al mashreq, 1994.

I

Al-Kindī. *Epîtres philosophiques*. Ed. A. Abu Rīda. Egypte, 1950.

A. Elamrani-Jamal. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Etude et documents)*. Paris: Vrin, 1983

II

Al-Fārābī. *Kitāb al-Hurūf*. Ed. M. Mehdi. Beyrouth: Dar el mashreq, 1969.

Id. *Kitāb al-Alfāz al-mustá mala fī l-mantiq*. Ed. M. Mehdi. Beyrouth, 1968.

Avicenne. *Livre des directives et remarques*. Trad. A.M. Goichon. Paris: Vrin, 1951.

G. Jéhamy. *De l'actualité d'Avicenne (mille ans après)*. Beyrouth: Dar el mashreq, 1991.

III

Averroès. *La paraphrase de la logique d'Aristote*. Ed. G. Jéhamy. 2^e édition. Beyrouth: Dar al-Fikr al-lubnāni, 1992.

Id. *Tafsīr mā ba'd at-tabi'at* (*Grand commentaire de la métaphysique*). Ed. M. Bouyges. Beyrouth: Dar el mashreq, 1973.

Id. *L'incohérence de l'incohérence*. Ed. S. Dunya. Egypte, 1964.

Id. *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*. Ed. A. Nader. 2^e édition. Beyrouth: Dar el-mashreq, 1968.

Id. *Dévoilement des procédés de la démonstration*. Ed. M. Kasem. Egypte, 1955.

IBN RUSHD CRITIQUE D'IBN SĪNĀ OU LE RETOUR A ARISTOTE

MOHAMED MESBAHI
(Université Mohammed V, Rabat)

Depuis quelque temps, un certain nombre d'éminents chercheurs ont soutenu la thèse de l'existence d'une «relation de rupture», pour expliquer le lien entre Ibn Sīnā et Ibn Rushd, tels M. Cruz-Hernandez et surtout M.A. Jabri, en se basant sur des propos tenus par Ibn Rushd ou déduits de ses analyses.

L'objet de notre présente communication n'est pas de réfuter l'idée de la rupture entre les deux hommes, car nous considérons que l'antagonisme entre eux est un antagonisme d'ordre stratégique qui concerne deux différentes métaphysiques: l'une accidentelle, l'autre essentielle. Notre intention est d'indiquer quelques aspects «avicenniens» dans la pensée d'Ibn Rushd et ce, malgré la critique sévère qu'il a adressée à Ibn Sīnā sur les plans physique, ontologique et métaphysique.

Avant d'évoquer quelques traits avicenniens qui se trouvent chez Ibn Rushd, nous voudrions mettre en relief la signification de la critique averroïste envers Ibn Sīnā et son appel au retour à Aristote.

1. Il est admis qu'Ibn Rushd a traité Aristote comme un auteur vivant. Il ne permettait pas à ceux qui abordaient la pensée d'Aristote d'aller au delà du texte aristotélicien, ni de s'éloigner de sa pensée, ni de procéder à une relecture ou même à une réorganisation de ce texte. Ainsi, il exigeait de considérer ce texte comme étant complet et clos, ne permettant qu'un seul commentaire, celui qui coïncide avec sa pensée; de là la critique adressée à Ibn Sīnā, qui a considéré le texte d'Aristote comme un texte ouvert à toutes les interprétations possibles. Cette approche d'ouverture a eu pour conséquence, selon Ibn Rushd, l'accès des non philosophes au texte d'Aristote; ce qui a conduit notamment à confondre le genre du discours philosophique avec le genre du discours théologique, voire à entraîner la transformation de la philosophie en théologie.

Ainsi Ibn Rushd parvient à bloquer le chemin de la philosophie aux théologiens et à la masse (*djumhūr*) tout en défendant l'unité de la philosophie et de la Religion. Autrement dit, il a plaidé pour

une ouverture de la Religion sur la philosophie. En adoptant cette position, Ibn Rushd a en effet accepté le principe du partage de l'espace de la vérité entre la Religion et la philosophie directement, et non entre la philosophie et la théologie, par crainte que la philosophie et la Religion ne deviennent un domaine d'interprétation ouvert à tous (*djumhūr*). Le droit à l'interrogation, à la recherche d'un autre horizon métaphysique, en l'occurrence l'horizon grec, n'était pas permis à tous chez Ibn Rushd, mais seulement à l'élite. A partir de cette même position, Ibn Rushd refusa l'ouverture de la philosophie sur l'Islam considéré comme étant un produit culturel, une manifestation civilisationnelle, c'est-à-dire comme théologie, mystique etc., alors qu'il encouragea son ouverture sur l'Islam en tant que révélation. Cela nous amène à affirmer qu'il est erroné de croire qu'Ibn Rushd avait deux théologies: l'une qui trouve ses origines dans la religion et l'autre dans la nature. Au contraire Ibn Rushd n'avait qu'une seule théologie qui est la théologie philosophique, car il ne reconnaissait pas la légitimité d'une théologie au sein de la Religion. Quant à ses trois livres: *Fasl* (Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie), *Kashf* (Exposition des méthodes de preuve touchant les dogmes de la religion) et *Damīma* (Appendice sur la question de la science éternelle), ils n'étaient que des préludes au livre Lam de la *Méthaphysique*. Parallèlement Ibn Rushd a soutenu que l'ouverture de l'Islam ne porte pas sur les interprétations de la philosophie, mais sur la philosophie elle-même, telle qu'elle a été établie dans ses sources grecques, notamment les textes d'Aristote. Ibn Rushd permettait ainsi la rencontre entre la Religion et la philosophie au niveau de la substance, et non au niveau des accidents.

Il est évident que l'appel d'Ibn Rushd à l'unité entre la philosophie et la Religion n'était adressé qu'à l'élite; on retrouve ainsi l'influence de al-Ghazālī qui, tout en refusant théoriquement une ouverture de la pensée islamique sur la pensée grecque, était en réalité un vrai helléniste, qui se permettait de s'appropriier les fruits de la pensée grecque tout en défendant au grand public de s'engager dans toute recherche théorique ou débat théologique.

2. Comme nous l'avons souligné auparavant, l'unité de la philosophie et de la Religion nécessitait du point de vue de la Religion de ne pas prendre en considération les interprétations dialectiques de la révélation, et, du point de vue de la philosophie, cette unité nécessitait le retour direct à Aristote en faisant fi de la tradition

d'exégèse qui a prévalu par la suite. Ce retour aux origines est en fait un retour à l'universalité face à l'individualité, celui de l'unicité face au pluralisme (de la vérité) et à la différence (d'interprétation de cette vérité). Dans cet ordre d'idées, la question de la création littéraire et de l'originalité par rapport à la pensée grecque n'a pas de sens pour Ibn Rushd, car il n'était pas partisan du moi et de l'individu, mais de l'unité de l'humanité et de son histoire dans un seul intellect. La critique formulée par Ibn Rushd à l'encontre de al-Farābī, Ibn Sinā, Ibn Bājja, Thémistius, Porphyre etc. est en réalité une critique de l'individualisme, de la créativité et de la différence, car la philosophie est supposée être achevée avec Aristote. Ibn Rushd ne voulait donc accepter aucune interprétation qui prétendit se substituer à la philosophie du Premier Maître, ni même une quelconque volonté de changement dans le statut général de la philosophie, telle qu'elle fut léguée par Aristote. Pour Ibn Rushd, il n'y a qu'une seule vérité et elle ne peut en aucun cas être contredite. Cette vérité, comme nous l'avons signalé, a déjà été découverte par Aristote. Ses successeurs doivent se contenter d'élucider et de commenter cette vérité, et non aspirer à en élaborer une autre. Il est donc clair que pour Ibn Rushd la création philosophique se limite à l'explication et à la clarification du texte d'Aristote, et elle ne peut en aucun cas être assimilée à un dépassement de ce texte. Ainsi le but d'Ibn Rushd était d'adopter dès le commencement le même cheminement que celui d'Aristote sans vouloir élaborer une nouvelle conception du monde.

3. Ce qui précède permet d'expliquer l'attitude d'Ibn Rushd envers la métaphysique avicennienne. Celle-ci n'a pas été traitée comme un système autonome, un projet intellectuel indépendant, ni même une lecture différente au sein de l'espace aristotélicien, mais a été plutôt considérée comme étant le système aristotélicien lui-même, entaché d'erreurs et de malentendus, qui découlent de l'interprétation qui en a été faite par Ibn Sinā. Ceci nous conduit à affirmer que, pour Ibn Rushd, la réflexion philosophique après Aristote doit se limiter à épurer le texte aristotélicien de tous les torts qu'il a subit en raison de mauvaises interprétations. En d'autres termes, la pensée post-aristotélicienne ne peut être qu'une exégèse qui ne se légitime que par son attachement au texte d'Aristote. Remarquons que c'est la manière rushdienne de clamer que la philosophie s'est achevée avec Aristote, et qu'une pensée

philosophique ne peut trouver sa légitimité qu'à l'intérieur de l'espace aristotélicien.

4. Par ailleurs, il est à noter que ce qui caractérisait la pratique critique d'Ibn Rushd était sa réfutation de tout aspect nihiliste dans la philosophie d'Ibn Sīnā et de al-Ghazālī. En effet, ce qui a animé le projet des deux hommes, Ibn Sīnā et al-Ghazālī, était la critique de l'ontologie grecque en montrant ses limites, bien avant Wolf et Kant. Ils voulaient fonder une nouvelle conception de l'être et de la science, différente de celle avancée par les Grecs. Al-Ghazālī est allé plus loin qu'Ibn Sīnā en fondant sa conception de l'être et de la connaissance dans une philosophie contingente basée surtout sur la volonté divine, en détruisant les notions d'essence, de démonstration, de causalité, d'essentialité, d'intellect et d'émanation.

Ceci nous amène à croire que la vision accidentelle et contingente de «l'être et de l'unité» se trouvait derrière la perspective historiciste d'Ibn Sīnā et d'al-Ghazālī envers Aristote. Cette vision accidentelle et contingente a donné naissance chez ces deux penseurs à une volonté de dépasser Aristote à partir du constat des limites de son ontologie, en préparant ainsi le renversement du cogito cartésien.

Quant à Ibn Rushd, son approche essentialiste de «l'être et de l'unité», et son approche substantialiste de la connaissance et de l'histoire de la philosophie, expliquent sa sacralisation du texte et de la pensée aristotélicienne. Ibn Rushd est resté en effet un conservateur qui défend la métaphysique et la science grecque avec toutes leurs conséquences doctrinales.

La critique d'Ibn Rushd envers Ibn Sīnā et al-Ghazālī était en quelque sorte dirigée contre leur tentative de prendre une distance par rapport aux philosophes grecs et contre leur orientation vers une philosophie qui a d'autres sources. C'est l'audace des deux hommes dans leur critique de la philosophie aristotélicienne et le fait de présenter d'autres alternatives philosophiques qui n'ont pas été appréciées par Ibn Rushd. Celui-ci voulait rester proche des philosophes grecs, car à son avis «celui qui souhaite la connaissance du vrai doit aller directement chez les Grecs»¹.

¹ Ibn Rushd, *Tahāfot at-tahāfot* (L'incohérence de l'incohérence), éd. Maurice Bouyges (Beyrouth: Dar el-Mashreq, 1987), p. 185.10–11.

Al-Ghazālī a aussi critiqué Ibn Sinā, mais s'il l'a critiqué pour son écart par rapport à la théologie et pour son attachement à la pensée grecque, Ibn Rushd l'a critiqué pour s'être éloigné de la pensée grecque et s'être aligné sur les positions théologiques. Ce qui explique que le retour d'Ibn Rushd à Aristote représente en quelque sorte un éloignement de la pensée médiévale et un retour à la philosophie classique. Seulement ce retour à Aristote en tant que texte a produit la pratique du commentaire (trait fondamental de la pensée scolastique), et en tant que pensée a produit la doctrine essentialiste sur le plan ontologique ainsi que les autres doctrines qui en découlent (la causalité sur le plan physique, l'unité de l'intellect sur le plan psychologique, et la doctrine du Premier Moteur sur le plan métaphysique, etc.). Mais, est-ce que ce retour est libre de toute influence «avicennienne»?

Nous croyons qu'Ibn Rushd a su comment échapper en même temps à la doctrine de la substantialité et de l'accidentalité de l'être et de l'un, en démontrant que ces deux genres suprêmes sont essentiels aux choses; pourtant il ne s'est pas tout à fait détaché de la doctrine de l'accidentalité de l'être, car nous pouvons trouver des indices qui laissent croire à l'accidentalité de l'être. Sans tenir compte qu'Ibn Rushd a reconnu que l'être est surajouté à l'essence des accidents², et que l'unité et la pluralité sont des accidents concomitants des choses, il reconnaissait d'une manière indirecte l'extériorité et l'altérité de l'être et de l'un par rapport aux choses (i.e. aux substances), ou du moins une dualité à l'intérieur des substances composées entre l'être et l'essence (ou la forme, la cause, le genre etc.). Ces indices apparaissent surtout quand Ibn Rushd compare les êtres simples (genres suprêmes et les substances séparées), et les êtres composés du monde de la génération et la corruption. C'est ce que nous pouvons apprécier dans ce qui suit:

1. Pour démontrer la nature des substances séparées par le biais de «la théorie de la quiddité», Ibn Rushd a défendu «qu'elles n'ont pas d'autres causes de leur unité que leur essence, et d'une manière générale leur quiddité et leur existence sont la même

² Voir par ex. Ibn Rushd, *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*, éd. Maurice Bouyges (Beyrouth: Dar al-Mashreq, 1967), livre Z, p. 789.2-8.

chose»³. En d'autres termes le donneur de l'existence, qui est la quiddité, et l'existence, sont une seule et même chose en ce qui concerne les choses simples: «Quant aux choses qui n'ont pas de matière ni intelligible ni sensible ... chacune d'elles est, et ce qui lui donne son être, la même chose, c'est-à-dire que la quiddité et l'existence sont une et même chose dans ces choses»⁴. De là nous pouvons conclure que l'essence, dans les choses composées, est différente de l'existence.

2. Dans le cadre de la «théorie de la forme», Ibn Rushd a établi une distinction entre la forme, l'essence et l'existence. Alors que «les choses qui n'ont pas de matière n'ont pas de cause sinon leur essence (*dhātihā*) qui les rend unes et existantes, les choses qui se trouvent dans la matière, ce sont leurs formes qui les rendent unes et êtres, i.e. existantes» (Livre H, p. 1098.17–1099.2). Il explique cette dualité entre la forme et l'existence à l'intérieur des substances composées d'une autre manière en disant: «Tel est le cas de l'intellect dans les choses composées de formes et de matière, quand le composé est donné comme attribut de la forme ou bien quand le sujet de la forme est donné comme attribut de la forme. 'L'intellect', en effet, les appréhende tantôt unis, tantôt différents l'un de l'autre: l'attribution du langage à l'homme est un exemple: 'l'intellect' saisit que le sujet du langage et le langage eux-mêmes représentent la même notion dans leur unité, mais il saisit 'également' que le sujet et l'attribut diffèrent l'un de l'autre»⁵. Nous considérons que cette dualité est ambivalente (forme/existence) et elle peut conduire à la thèse de l'accidentalité de l'être.

3. Par ailleurs, dans le cadre de «la théorie de la définition», Ibn Rushd avance que les genres suprêmes ne peuvent être qualifiés «par l'unité et l'être comme si ces derniers sont leur genre, mais

³ Ibn Rushd, *Talkhīṣ mā ba'd al-ṭabī'at* (Epitomé de la *Métaphysique*), éd. 'Uthmān Amin (Le Caire, 1958), p. 71.

⁴ *Tafsīr*, H, p. 1098.3–6. C'est exactement ce qu'Ibn Sīnā a dit «tout ce qui est simple, sa quiddité est son essence», *al-Shifā', al-Ilāhiyyāt* (La *Métaphysique*), éd. M. Youssef Moussa, Solayman Dunya et Sa'id Zayed (Le Caire, 1960), t.1, p. 244.18; «Quant aux choses non composées, leurs quiddité est la même que leur essence», t.1, p. 245.8.

⁵ *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at)*, Livre *Lam-lambda*, trad. Aubert Martin (Paris: Les Belles Lettres, 1984), livre L, pp. 1621.17–1622.4, p. 242; voir aussi *Talkhīṣ kitāb an-naḥs*, éd. A.F. Ahwānī (Le Caire, 1950), pp. 74–76; *Talkhīṣ kitāb an-naḥs* (Middle Commentary on Aristotle's *de Anima*), éd. A.L. Ivry (Le Caire, 1994), p. 135.11–14.

l'être est sa propre essence» (Livre H, p. 1099.10), parce que «Chacun 'des genres suprêmes' est un et être de par son essence, c'est à dire il n'est pas un et existant par autrui» (p. 1099.4–5). Nous pouvons déduire aussi que les choses composées sont existantes par un «autrui» qui constitue leur genre.

4. Dans «la théorie de la génération et corruption», Ibn Rushd affirmait que la génération n'est pas essentielle et nécessaire pour les choses composées, c'est à dire qu'elle n'entre pas dans la substance de ces choses: «La différence entre 'la génération et la corruption' c'est que la corruption est dans les choses nécessairement, alors que la génération ne l'est pas. Si cette dernière était dans les choses nécessairement, elles seraient existantes d'une manière nécessaire; et si les choses étaient ainsi, la génération serait dans la substance des choses qui les contiennent, comme la corruption existe dans la substance des choses» (Livre E, p. 735.7–13). Certes, puisque la perspective de «la théorie de la génération et de la corruption» est différente de la théorie de l'être, nous pouvons déduire que l'être est extérieur et est accident des choses, du fait que la génération existe hors de l'essence des choses.

5. L'extériorité de l'être dans les choses composées se confirme chez Ibn Rushd, si nous la regardons à travers «la théorie de l'intellect». En effet, l'instant de la perception de leur cause est autre que l'instant de la perception de leur essence, contrairement aux choses simples, «car pour les choses composées, le moment de leur appréhension par leurs causes est distinct du moment de leur appréhension par leur essence. Quant aux choses simples, les deux appréhensions se réalisent au même moment» (p. 1099.6–8).

6. Enfin l'accidentalité de l'être et de l'unité par rapport aux choses se trouve corroborée quand nous la regardons à travers la théorie du Premier Principe. Nous lisons par exemple dans le livre *Alif aṣ-ṣuḡhrā*: «... cette cause 'première' sera plus digne de la vérité et de l'être que tous les existants, puisque toutes les choses se sont approprié l'être et la vérité de cette cause, qui est la seule qui existe par son essence, et est vraie par son essence» (p. 15.1–4).

Ainsi, il apparaît que l'unité et l'être sont distincts et étrangers par rapport aux essences dans les substances composées dont ils sont attributs, et ce, quelle que soit la théorie à partir de laquelle l'analyse à été faite (théories de la quiddité, de la forme, de la définition, de la génération et de la corruption et théorie du Premier Moteur).

De là nous considérons qu'Ibn Sinā était plus démonstratif, i.e. plus cohérent qu'Ibn Rushd. Car après sa distinction entre le monde des catégories et le monde des substances séparées, Ibn Sinā affirme que l'être est un accident des êtres du premier monde, est identique à l'essence dans le second. Tout autre est la position d'Ibn Rushd qui, malgré le fait de distinguer les deux mondes: catégoriel et séparé, considère que l'être et l'un sont essentiels par rapport aux choses du monde de la génération et corruption. Cependant, face au problème des êtres séparés ou des genres suprêmes, il est contraint de reconnaître d'une manière indirecte l'accidentalité de l'être et de l'un. Ceci s'explique par le fait que la reconnaissance à côté de l'existence, à la fois la quiddité, le genre, la forme, le Premier Moteur, il témoigne de la présence d'une certaine dualité (voire distinction et altérité) au sein d'une même essence, ce qui peut conduire à l'idée de l'accidentalité. Ainsi nous pouvons conclure que, pour bien établir sa réfutation de l'accidentalité de l'être, Ibn Rushd aurait dû au moins faire l'économie des substances séparées.

Bibliographie

1. Ibn Rushd. *Tahāfot at-tahāfot* (L'incohérence de l'incohérence). Ed. Maurice Bouyges. 2^e éd. Beyrouth: Dar el-Mashreq, 1987.
2. Ibn Rushd. *Tafsīr mā ba'd at-tabī'at*. Ed. Maurice Bouyges. Beyrouth: Dar al-Mashreq, 1967.
3. Ibn Rushd. *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd at-tabī'at), Livre Lam-lambda*. Trad. Aubert Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
4. Ibn Rushd. *Talkhīṣ mā ba'd at-tabī'at* (Epitomé de la Métaphysique). Ed. 'Uthmān Amīn. Le Caire, 1958.
5. Ibn Rushd. *Talkhīṣ kitāb an-nafs*. Ed. A.F. Ahwānī. Le Caire, 1950.
6. Ibn Rushd. *Talkhīṣ kitāb an-nafs (Middle Commentary on Aristotle's de Anima)*. Ed. Alfred L. Ivry. Le Caire, 1994.
7. Ibn Sinā. *Al-Shifā'. Al-Ilāhīyyāt (La Métaphysique)*. Ed. M. Youssef Moussa, Solayman Dunya et Sa'id Zayed. Le Caire, 1960.

AVERROES AND THE HELLENISTIC COMMENTATORS

COMMENTATEURS «SATISFAISANTS» ET «NON SATISFAISANTS» DE LA RHÉTORIQUE SELON AVERROES

MAROUN AOUAD ET MARWAN RASHED

(Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales, CNRS, Paris; Institute for Advanced Study, Princeton; Université de Paris X, Nanterre)

On sait l'intérêt des philosophes arabes pour la *Rhétorique* d'Aristote.¹ Il l'ont abondamment commentée, abrégée, utilisée dans leurs systèmes. Ainsi, par exemple, de chacun des trois représentants les plus célèbres de cette tradition — al-Fārābī (m. 339/950), Avicenne (m. 428/1037) et Averroès (m. 595/1198) — on dispose encore, entièrement ou de manière fragmentaire, d'un abrégé et d'un commentaire continu. Des auteurs moins connus, tel le médecin Ibn Ridwān (m. 453/1061 ou 460/1068), sont apparus aussi récemment comme très intéressés par la doctrine oratoire du Stagirite. Bien plus, ces textes se sont avérés allier — avec profondeur — fidélité et novation par rapport au texte de *Rhét.*² Cet état de choses conduit inévitablement à se demander si ce travail s'est

¹ *Aristoteles graece*, éd. I. Bekker (Berlin, 1831), pp. 1354a–1420b4; rééd. O. Gigon (Berlin, 1960 et 1970) sans changement (= *Rhét.*).

² On peut consulter, sur toutes ces questions, les bilans suivants: M. Aouad, «La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe», dans R. Goulet, éd., *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris, 1989), vol. I, pp. 455–72; id., «Les fondements de la *Rhétorique* d'Aristote reconsidérés par Averroès dans *L'Abregé de la rhétorique*, ou le développement du concept de 'point de vue immédiat'», dans William W. Fortenbaugh et David C. Mirhady, édés., *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, R.U.S.C.H. VI (New Brunswick et London, 1994), pp. 261–313, aux pp. 261–266; M. Aouad et M. Rashed, «L'exégèse de la *Rhétorique* d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins. Première partie», *Medioevo* 23 (1997): 43–189, aux pp. 45–62. Voir aussi «Les fondements de la *Rhétorique* d'Aristote reconsidérés par Averroès dans le *Commentaire moyen de la Rhétorique*, ou le développement du concept de 'point de vue immédiat'», *Bulletin d'études orientales* 48 (1996): 113–128; «Définition du concept de loué selon le point de vue immédiat dans la *Rhétorique* du *Šifā'*», dans A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad, édés., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du Colloque de la S.I.H.S.P.A.I. 29 mars–3 avril 1993* (Paris, 1997), pp. 401–451; «La doctrine rhétorique d'Ibn Ridwān et la *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*», *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal* 7, 2 (1997): 163–245; «La doctrine rhétorique d'Ibn Ridwān et la *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii* (suite)», *Arabic Sciences and Philosophy* 8, 1 (1998): 131–160.

constitué au sein de traditions caractérisées par des problèmes et des concepts qui leur sont propres. La réponse à cette question, en dernière instance doctrinale, est indissociable de la recherche philologique: pour reconstituer une problématique commune à plusieurs auteurs, on doit d'abord voir si les textes permettent d'établir un rapport historique entre eux. C'est ce deuxième type d'examen que nous voudrions entreprendre ici, à propos du *Commentaire moyen à la Rhétorique* par Averroès,³ en nous concentrant sur son colophon qui comporte une curieuse évocation de deux sortes de commentaires antérieurs. L'identification de ceux-ci apportera des lumières sur la question de l'utilisation d'éventuels commentaires grecs perdus de *Rhét.*,⁴ ainsi que sur celle des rapports du commentaire d'Averroès avec celui d'al-Fārābī et avec la *Rhétorique* du Šifā' d'Avicenne.⁵

Le colophon de C.m. Rhét.

Ici finissent les significations traitées dans ce troisième livre (*al-maqāla*). Nous avons exposé (*lahḥasnā*)⁶ ce que nous avons été en mesure de comprendre dans ce livre et qui constitue, selon l'opinion qui a fini par prendre le dessus en nous, l'intention d'[Aristote]. Espérons que Dieu nous accorde le loisir achevé pour examiner la quintessence des propos d'[Aristote] dans ces choses et, en particulier, dans ce dont il ne nous est parvenu aucun commentaire (*šarḥ*) de commentateur

³ *Averroës Paraphrases in Libros Rhetoricorum Aristotelis*, éd. 'A. Badawi (Le Caire, 1960; réimpr., al-Kuwayt et Beyrouth, s.d.) (= *C.m. Rhét.* Badawi); Ibn Rušd, *Talḥīs al-Ḥatāba*, éd. M.S. Salem (Le Caire, 1967) (= *C.m. Rhét.* Salem). Les citations du *C.m. Rhét.* dans ce travail s'appuient sur la collation des MSS F. (*Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana*, MS Or. 54, Stephanus Evodius Assemanus, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum MSS. Orientalium Catalogus* [Florentiae, 1742], pp. 325–326, n° CLXXX, fols. 140^r–199^v) et L. (Leiden, Rijksuniversiteit, Bibliotheek, MS Or. 2073, M.J. de Goeje, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, vol. V [Lugduni Batavorum, 1873], pp. 323–324, n° MMDCCCXX, fols. 168^r–218^r) entreprise dans l'édition-traduction à paraître de M. Aouad.

⁴ On sait qu'il ne reste, dans la tradition gréco-byzantine, que deux commentaires tardifs (XII^e s.) de *Rhét.* Références dans Aouad, «La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe», p. 472. Pour un examen approfondi de la question des sources grecques, voir maintenant Aouad et Rashed, «L'exégèse».

⁵ Ibn Sīnā (Avicenne), *al-Shifā'*, *La logique*, vol. VIII, *Rhétorique (Al-khatābah)*, éd. M.S. Salem (Le Caire, 1954) (= *Š.R.*).

⁶ Sur la traduction des mots *lahḥasa* et *talḥīs* par «exposer» et «exposé», voir D. Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works», dans Ch. Burnett, éd., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions* (London, 1993), pp. 29–76, aux pp. 38–43, 55–56, et Aouad, «Averroës ..., *Commentaire moyen de la Rhétorique*», p. 122 n. 17.

satisfaisant (*wa-bi-hāṣṣatin fī-mā lam yaṣil ilaynā fīhi šarḥ li-man yurtadā min al-mufasssīrīn*).

L'exposé (*talḥīs*) du reste (*baqiyyat*) de ce livre (*al-maqāla*) a été terminé le vendredi cinq *muharram* de l'année cinq cent soixante et onze.⁷

Analyse du colophon

Quelques précisions terminologiques d'abord: les termes de *šarḥ* et de *tafsīr* ont été récemment étudiés par D. Gutas.⁸ *Tafsīr* est un terme générique qui s'applique à tout écrit qui en explique un autre et *šarḥ* désigne habituellement un commentaire de dimension variable, mais normalement plus ample qu'un abrégé (*muḥtaṣar*, *ḡawāmi'*). Il s'agit soit d'un commentaire *ad litteram* (appelé parfois *šarḥ 'alā l-laḑ*), soit d'un commentaire *ad sensum* (appelé parfois *šarḥ 'alā l-mā'nā*, *talḥīs 'alā l-mā'nā*). Le *šarḥ 'alā l-laḑ* est ce que qu'on qualifie traditionnellement de grand commentaire: citations des passages d'Aristote suivies d'explications. Le *šarḥ 'alā l-mā'nā* est un commentaire moyen: dans ce cas, il n'y a pas de distinction entre citation et explication, mais explication directe du sens du texte commenté.⁹ Ce qui distingue ce type de commentaire des abrégés, ce n'est pas, en premier, leur dimension, mais d'abord leur finalité: le commentaire moyen explique l'ensemble du texte commenté et ne s'en tient pas seulement à ses parties «nécessaires». Enfin le *šarḥ* se présente sous une forme tantôt continue, tantôt discontinue pour commenter certains passages d'un texte (dans ce cas, il s'agissait, à l'origine, d'annotations marginales — cette dernière sorte de *šarḥ* est aussi appelée *ta'ḥq*).

Dans le premier alinéa du colophon cité ci-dessus, Averroès évoque donc des commentaires qui peuvent être *ad litteram* ou *ad sensum*, mais qui ne sont pas des abrégés¹⁰ (quoiqu'il ne fasse pas de doute que cet auteur ait bien connu l'abrégé de la *Rhétorique* d'al-

⁷ *C.m. Rhét.* Badawi, p. 332.13–18; *C.m. Rhét.* Salem, p. 690.1–6.

⁸ Gutas, «Aspects», pp. 32–43, 55–56.

⁹ Sur la manière dont cette méthode du commentaire moyen se trouve concrétisée dans *C.m. Rhét.*, voir Aouad, «Averroès ..., *Commentaire moyen de la Rhétorique*», pp. 113–128.

¹⁰ Cela est d'ailleurs confirmé par le fait que le mot de *šarḥ* n'est pas appliqué par Averroès aux abrégés de logique d'al-Fārābī, comme on le verra ci-dessous à la n. 55.

Fārābī¹¹). A regarder de près la formulation de cet alinéa, on verrait qu'Averroès reconnaît que, pour une part de *Rhét.*, il y a eu commentaire de commentateur satisfaisant et que, pour le reste, et donc sans doute la totalité de *Rhét.*, il y a eu commentaire de commentateur non satisfaisant.

L'utilisation par Averroès d'un commentaire tronqué semble aussi indirectement impliquée par le deuxième alinéa. De fait, celui-ci ne se présente pas de la même manière dans les deux manuscrits arabes restants du *C.m. Rhét.*¹² et, pour expliquer cette divergence, on est amené, nous semble-t-il, à élaborer une inter-

¹¹ Voir G. Schoeler, «Averroes' Rückwendung zu Aristoteles. Die 'Kurzen' und die 'Mittleren' Kommentare zum Organon», *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980): 294–301, aux pp. 297–298; Aouad, «Les fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Averroès dans *L'Abrégé de la rhétorique*», pp. 292–304.

¹² Ces MSS (*L. et F.*), des XIII^e-XIV^e siècles sans doute, d'écriture maghrébine, comprennent tous les commentaires moyens d'Averroès à l'*Organon* d'Aristote (*Rhét. et Poét.* incluses). Ils sont décrits dans F. Lasinio, *Il Commento medio di Averroes alla Poetica di Aristotele*, Parte prima (Pise, 1872), pp. VII–XIII, 1–6; Averroès, *Talkhiç Kitāb al-Maqoulat*, Texte arabe inédit publié avec une recension nouvelle du *Kitāb al-Maqoulat (Catégories) d'Aristote*, éd. M. Bouyges, 2^e éd. (Beyrouth, 1932) (= *C.m. Cat.* Bouyges), pp. XII–XVII, XIX, XXIV–XXVII; *C.m. Rhét.* Badawi, pp. (yd)–(yh); Ibn Rušd, *Talhiç mantiq Aristū*, al-muğallad al-awwal, éd. G. Jéhamy (Beyrouth, 1992) (= *C.m. Log.* Jéhamy), pp. 131–134, 136–137, 142–143; Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categories*, critical edition by M.M. Kassem, completed, revised, and annotated by Ch.E. Butterworth and A.A. Haridi (Cairo, 1980) (= *C.m. Cat.* Kassem), pp. 39–42; Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, critical edition by M.M. Kassem, completed, revised, and annotated by Ch.E. Butterworth and A.A. Haridi (Cairo, 1981) (= *C.m. Int.* Kassem), pp. 49–52; *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, trad. Ch.E. Butterworth (Princeton, 1983) (= *C.m. Cat. et Int.* [trad. angl.] Butterworth), pp. XV–XVII; *Averrois Cordubensis in Aristotelis Priorum Analyticorum libros*, recensum textis Arabicis initiavit M.M. Kassem, complevit, revidit, et adnotationibus illustravit Ch.E. Butterworth adjuvante A.A. Haridi (Cairo, 1983) (= *C.m. A.Pr.* Kassem), pp. 51–53; Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*, critical edition by M.M. Kassem, completed, revised and annotated by Ch.E. Butterworth and A.A. Haridi (Cairo, 1982) (= *C.m. A.Po.* Kassem), pp. 23–24; Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Topics*, éd. Ch.E. Butterworth et A.A. Haridi (Cairo, 1979) (= *C.m. Top.* Butterworth), pp. 21–23 (ar.); 48–50 (angl.); *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis de Arte Poetica Liber*, textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Ch.E. Butterworth adjuvante A.A. Haridi (Cairo, 1986) (= *C.m. Poét.* Butterworth), pp. 45–47; *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, trad. Ch.E. Butterworth (Princeton, 1986) (= *C.m. Poét.* [trad. angl.] Butterworth), pp. XIII–XV. Voir aussi la remarque de E. Meyer, «Der Mittlere Kommentar des Averroes zur Aristotelischen Hermeneutik. Bericht über die vorliegenden Editionen», *Zeitschrift für die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 265–287, à la p. 276.

prétation qui présuppose le recours par le Commentateur à un commentaire incomplet.

L.: L'exposé (*talhīs*) de ce livre (*al-maqāla*) a été terminé le vendredi trois *ša'bān* de l'année cinq cent soixante et dix.

F.: L'exposé (*talhīs*) du reste (*baqiyya*) de ce livre (*al-maqāla*) a été terminé le vendredi cinq *muḥarram* de l'année cinq cent soixante et onze.

Deux dates de composition du commentaire du troisième livre (*al-maqāla*) de *Rhét.* se trouvent ainsi en concurrence, avec cinq mois de différence entre elles.¹³ En outre, la version *F.* diffère de la version *L.* non pas seulement par la datation, mais aussi par le mot «reste (*baqiyya*)».

On a voulu voir, dans la différence de datation, un indice du fait que *F.* représenterait une version révisée de l'ensemble du texte.¹⁴

¹³ R. Morelon a bien voulu nous communiquer les remarques suivantes sur la correspondance des dates de *F.* et de *L.* avec l'ère chrétienne:

«Vendredi 5 *muḥarram* 571 (*F.*): les tables de concordances indiquent que cette date correspond au samedi 26 juillet 1175. Mais la conjonction soleil-lune avait eu lieu le 19/7/1175 à 16h.44 GMT, heure correspondant à celle du Maghreb où le manuscrit avait été copié, et il est parfaitement possible qu'au mois de juillet le premier croissant ait été localement visible le lendemain soir, ce qui mettait, au Maghreb, la journée du 1^{er} *muḥarram* au 21 juillet, et donc la date de copie correspond au 25 juillet, qui était effectivement un vendredi.

Vendredi 3 *ša'bān* 570 (*L.*): les tables de concordances indiquent que cette date correspond au jeudi 27 février 1175. La conjonction soleil-lune s'était produite le 22/2 à 19h.56 GMT. En février il n'était pas possible que la visibilité du croissant ait pu être constatée le lendemain soir, mais il est sûr que le croissant pouvait être visible par temps découvert le 24/2 au soir, ce qui faisait correspondre le 1^{er} *ša'bān* au 25/2, et nous retrouvons alors le jeudi 27/2/1175 pour le 3 *ša'bān*. Mais si le temps était couvert et que pour cette raison le croissant n'avait pas été visible le 24/2 au soir, c'est la journée du 26/2 qui avait été celle du 1^{er} *ša'bān*, et on trouve alors la date du vendredi 28 février 1175 pour le 3 *ša'bān* 571».

La traduction hébraïque (1337) a une datation provenant manifestement d'un MS de la famille de *L.* puisqu'il y est question du «troisième mois de l'année 570 de l'ère musulmane» (*Averrois Commentarius in Aristotelis De arte rhetorica libros tres, hebraice versus a Todroso Todrosi Arelatensi, nunc primum ex codice bibliothecae senatoriae lipsiensis cum prolegomenis copiosissimis* edidit J. Goldenthal [Leipzig, 1842], p. 231) — information confirmée par M. Toni Brām. Il en va de même de la traduction latine d'Abraham de Balmes: «*Tertio mense. 510. anni ere Maurorum*» (*Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. II, *Aristotelis de rhetorica et poetica Libri, cum Averrois in eosdem paraphrasibus* [Venetiis apud Junctas, 1562; réimpr., Frankfurt am Main, 1962] [= *Tr. lat.*], fol. 156, K-L) — 510 au lieu de 570: faute typographique.

¹⁴ Voir *C.m. Cat. Kassem*, pp. 39–42; *C.m. Int. Kassem*, pp. 49–52; *C.m. Cat. et Int.* (trad. angl.) Butterworth, pp. XV–XVII; *C.m. A.Pr. Kassem*, pp. 51–53; *C.m. A.Po.*

Cette hypothèse semble difficilement tenable, *concernant C.m. Rhét.*,¹⁵ et cela pour trois raisons: 1) les variantes qui séparent *F.* et *L.*, dans *C.m. Rhét.*, sont de l'ordre de celles que l'on rencontre normalement entre des copies différentes d'un même texte plutôt que le signe d'une véritable révision.¹⁶ 2) Des erreurs communes à *F.* et à *L.* sont attestées, dans le texte du *C.m. Rhét.*, ce qui tendrait à montrer qu'entre ces deux versions et Averroès, il y a eu une copie commune qui n'est pas de cet auteur.¹⁷ 3) La formule du colophon

Kassem, pp. 23–24; *C.m. Top.* Butterworth, pp. 21–23 (ar.); 48–50 (angl.); *C.m. Poét.* Butterworth, pp. 45–47; *C.m. Poét.* (trad. angl.) Butterworth, pp. XIII–XV.

¹⁵ A. Hasnaoui, c.r. *C.m. Top.* Butterworth, *Bulletin critique des Annales islamologiques* 3 (1986): 82–86, aux pp. 83–85; A. Elamrani-Jamal, c.r. *C.m. A.Pr.* Kassem, *Bulletin critique des Annales islamologiques* 4 (1987): 107–108, à la p. 108, et Ğ. al-'Alawī, *al-Matn al-ruṣḍī: madḥal li-qirā'a ġādīda* (Casablanca, 1986), pp. 89–90, avancent des objections assez semblables aux nôtres.

¹⁶ C'est ce qui ressortira clairement de l'apparat critique de l'édition du *C.m. Rhét.* que prépare M. Aouad. Mais la divergence des points de vue des auteurs sur la valeur respective des variantes de *F.* et de *L.* est déjà, par soi, un indice. Kassem et Butterworth (réf. ci-dessus à la n. 14) préférèrent, pour tous les commentaires moyens, *F.* *C.m. Log.*, pp. 142–143 Jéhamy, choisit aussi *F.*, mais sans parler de révision. Cf., dans le même sens, H. Hugonnard-Roche, c.r. d'Averroès, *Paraphrase de la logique d'Aristote*, éd. G. Jéhamy (Beyrouth, 1982), *Bulletin critique des Annales islamologiques* 4 (1987): 103–105, à la p. 104. À l'opposé, selon *C.m. Rhét.* Badawi, pp. (yd)–(yh), le texte de *C.m. Rhét.* transmis dans *L.* serait meilleur que celui transmis dans *F.* Bien plus, dans Ibn Ruṣḍ, *Talḥiṣ al-Qiyās li-Aristū*, éd. 'A. Badawi (al-Kuwayt, 1408/1988) (= *C.m. A.Pr.* Badawi), pp. 23–24, l'éditeur semble considérer que *L.* est une révision de *F.* Dans Averroès, *C.m. Cat.* Bouyges, pp. XIX; XXIV–XXVII, et Abū l-Walid b. Ruṣḍ, *Talḥiṣ al-Safsata*, éd. M.S. Salem (le Caire, 1973) (= *C.m. S.E.* Salem), pp. h, 180, c'est *L.* qui est choisi, pour les deux commentaires en question, mais sans être qualifiée de révision. Même point de vue dans Meyer, «Der Mittlere Kommentar», pp. 273–274, à propos du *C.m. Int.* D'autres auteurs se contentent de remarquer que la différence entre les variantes est de l'ordre de celle que l'on rencontre habituellement dans les copies différentes d'un même texte: voir Hasnaoui et al-'Alawī, cités ci-dessus à la n. 15.

¹⁷ Erreurs communes à *F.* et à *L.* (à l'intérieur des parenthèses les mots des Mss.):

— Omissions: *C.m. Rhét.* Badawi, p. 194.1; *C.m. Rhét.* Salem, p. 407.3 (*al-iktirāt*, alors qu'il faudrait *adam al-iktirāt*; *Tr. lat.* 121 A, 7–8, a «*privatio tribulationis*», mais le contexte a pu engager le traducteur à opérer cette rectification; *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version*, éd. M.C. Lyons, 2 vols. [Cambridge, 1982] [= *T.A.L.*], I, p. 120.1, a *istihfāf*); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 235.15; *C.m. Rhét.* Salem, p. 497.6 (*li-annahu mawġūd* manque manifestement dans *F.* et *L.*; *Tr. lat.* 132 E, 12, ne traduit pas ces mots; *T.A.L.*, I, p. 159.4, a *min aġl annahu*); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 246.3; *C.m. Rhét.* Salem, p. 517.4 (*lā* manque manifestement dans *F.* et *L.*; *Tr. lat.* 135 C, 8, ne traduit pas ce mot).

— Fautes de grammaire et erreurs de lecture: *C.m. Rhét.* Badawi, p. 17.5; *C.m. Rhét.* Salem, p. 31.2 (*huwa alladī*, alors qu'il faudrait *hiya allatī*; *Tr. lat.* 72 L, 11, a «*illa quam*», mais le contexte a pu engager le traducteur à opérer cette rectifi-

de *F.* ne se distingue pas seulement par la datation, mais aussi par le mot «reste». Ce qui a été entrepris à cette date n'est pas une révision de tout le texte, mais seulement «l'exposé du reste de ce livre», à savoir du reste de *Rhét.* III. La question est évidemment de savoir ce qu'est ce «reste». Reste par rapport à quoi? La différence de datation entre *F.* et *L.* conduit à penser qu'il s'agit de ce qui restait à faire au moment de la datation attestée dans *L.* et qui n'a pas été fait.

Averroès semble donc vouloir dire, dans *F.*, qu'il a d'abord composé la plus grande partie de son commentaire moyen (première étape), et ensuite seulement le «reste» (deuxième étape) du troi-

cation); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 26.19; *C.m. Rhét.* Salem, p. 48.15 (*wa-kullu mā*, alors qu'il faudrait *wa-kullamā*; *Tr. lat.* 75 K, 10, a «quanto», mais le contexte a pu engager le traducteur à opérer cette rectification); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 36.9; *C.m. Rhét.* Salem, p. 63.7 (*yuhāribū*, alors qu'il faudrait *yuhāribūn*; *Tr. lat.* 78 G, 5, a «pugnarent», ce qui vaut pour les deux mots arabes); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 104.1; *C.m. Rhét.* Salem, p. 202.9 (*al-munṣifūn*, alors qu'il faudrait *al-munṣifīn*; *Tr. lat.* 97 D, 5, a «recti»); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 114.15; *C.m. Rhét.* Salem, p. 224.17 (*wa-l-hādiya 'ašr*, alors qu'il faudrait *wa-l-hādiya 'ašara*; Ibn Tūmlūs, *Introduction à l'art de la logique*, Escorial, MS H. Derenbourg, *Les Manuscrits arabes de l'Escorial*, vol. I (Paris, 1884), no. 649, pp. 456–457, fol. 145^r, a *wa-l-hādiya 'ašara*); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 121.13; *C.m. Rhét.* Salem, p. 237.6 (*minhu*, alors qu'il faudrait *minhā*; *Tr. lat.* 101 M, 2, est proche de la bonne lecture, mais le contexte a pu engager le traducteur dans cette voie); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 127.2; *C.m. Rhét.* Salem, p. 249.8 (*wa-naqsuhu*, alors qu'il faudrait *wa-naqduhu*; *Tr. lat.* 103 F, 5, a «et astutia»; *T.A.L.*, I, p. 78.18, a *naqduha*); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 131.8; *C.m. Rhét.* Salem, p. 259.7 (*al-a'rād*, alors qu'il faudrait *al-ağrād*; *Tr. lat.* 104 G, 3, a «intentiones», mais le contexte a pu engager le traducteur à opérer cette rectification); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 207.6, 7, 9; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 439.2 et 3; 440.1 ('*ašr*, alors qu'il faudrait '*ašara*); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 269.15; *C.m. Rhét.* Salem, p. 558.5 (*tuhayyal* dans *L.*, *T.Ĥ.Y.L.* dans *F.*, alors qu'il faudrait *yuhayyil*; *Tr. lat.* 140 M, 1, a «assimilantur»); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 288.8; *C.m. Rhét.* Salem, p. 597.4 (*F.* et *L.* ont *lam yatanāhī*, alors qu'il faudrait *lam yatanāha*; *Tr. lat.* 146 H, 6, omet ici un membre de phrase); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 311.12; *C.m. Rhét.* Salem, p. 643.17 (*alladī*, alors qu'il faudrait *alladīn*; *Tr. lat.* 151 G, 13, a «illis», mais le contexte a pu engager le traducteur à opérer cette rectification); *T.A.L.*, I, p. 205.19, a *alladīn*); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 317.1; *C.m. Rhét.* Salem, p. 656.1 (*wa-muħmalan*, alors qu'il faudrait *wa-muğmalan*; *Tr. lat.* 152 I, 9, a «universalī», mais le contexte a pu engager le traducteur à opérer cette rectification); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 320.17; *C.m. Rhét.* Salem, p. 664.4 (*yustafādūn*, alors qu'il faudrait *yustā'ādūn*; *Tr. lat.* 153 H, 12, a «acquirere»; *T.A.L.*, I, p. 214.13, a *yasta'ādān*); *C.m. Rhét.* Badawi, p. 320.18; *C.m. Rhét.* Salem, p. 664.5 (*yustafād*, alors qu'il faudrait *yustā'ād*; *Tr. lat.* 153 H, 13–14, a «acquiruntur»).

— Faute de logique: *C.m. Rhét.* Badawi, p. 218.11; *C.m. Rhét.* Salem, p. 463.4 (un exemple manifeste de la deuxième figure est dit de la troisième dans *F.* et *L.*, mais le texte *F.* a d'abord *al-awwal* surmonté d'un obèle et ensuite *al-tālī*; *Tr. lat.* 127 G, 4, a «*tertia* »).

sième livre. La première étape est sans doute celle dont la date nous est donnée dans *L.*, la deuxième étape celle datée dans *F.*

Qu'est-ce donc plus exactement que ce reste rédigé par Averroès six mois après la majeure partie de son commentaire? Peut-être s'agit-il précisément de la partie pour laquelle il n'a pas disposé de commentaire satisfaisant: ayant attendu d'en trouver un, il n'aurait pas, dans une première étape, abordé ce reste, ce qu'il aurait quand même fait, en désespoir de cause, dans une deuxième étape.

En somme, le colophon de *F.* conserve la trace d'une modification du texte d'Averroès, modification qui aurait essentiellement consisté en un achèvement et qui s'expliquerait par une vaine recherche d'un commentaire satisfaisant de certaines parties de *Rhét.* pour lesquelles un tel commentaire aurait manqué.

Mais où donc se trouve la version de la première étape? *L.*, qui nous en donne la date, n'est pourtant pas incomplet. Le «reste» est pris en compte non seulement dans *F.*, mais aussi dans *L.* Comment expliquer que *L.*, tout en ayant quasiment le même texte que *F.*, aux variantes habituelles près, ait un colophon attestant une rédaction antérieure? Plusieurs hypothèses sont imaginables. L'une d'elles serait qu'un copiste de la tradition de *L.* ait eu à sa disposition, outre la rédaction de la deuxième étape du commentaire d'Averroès, celle de la première étape. Il aurait noté en marge des variantes, notamment celles de la date. Un copiste postérieur, face à deux dates — l'une dans le texte et l'autre dans la marge — dont la signification n'était plus claire pour lui, aurait préféré les informations de la marge qui lui auraient paru plus nettes — moins nuancées puisque, ne datant pas le «reste», elles ne font pas dans le détail.¹⁸ *F.* lui n'aurait eu comme source qu'une version de la deuxième étape. Mais une autre explication est aussi possible: le

¹⁸ Les colophons des commentaires moyens des différents traités de l'*Organon*, ainsi que de leurs principales divisions ne sont pratiquement jamais les mêmes dans *F.* et *L.* Les variantes sont cependant sans grande portée dans la plupart des cas. Mais, à la fin de «la deuxième partie» du *C.m. Top.*, une datation donnée dans *F.* («le dix-neuf de *rağab al-fard* de l'année cinq cent soixante-trois = 29 avril 1168») est complètement absente dans *L.* (Ibn Rušd, *Nass talhīs mantiq Aristū*, al-muğallad al-sādis wa-l-sābi', *Kitāb Ṭubīqā wa-Sūfistiqā aw Kitāb al-Muğālata*, éd. G. Jéhamy [Beyrouth, 1992] [= *C.m. Top.* Jéhamy; *C.m. S.E.* Jéhamy], p. 624.12–13; Abū l-Walid b. Rušd, *Talhīs kitāb Aristu'ālīs fī l-ğadal*, éd. M.S. Salem [Le Caire, 1980] [= *C.m. Top.* Salem], p. 381.8; *C.m. Top.* Butterworth, p. 198.3–4). Ici aussi, la tradition de *L.* semble écarter une information un peu trop complexe (datation d'une partie d'un traité, alors que l'ensemble de celui-ci n'est pas daté!).

modèle à l'origine de *L.* et de *F.* aurait été composé des fascicules comportant le commentaire écrit au cours de la première étape avec, à leur fin, le colophon tel que conservé dans *L.* et des fascicules comportant le commentaire écrit au cours de la deuxième étape avec, à leur fin, le colophon tel que conservé dans *F.* Dans un souci de cohérence, le copiste de *L.* n'aurait retenu que le colophon de la première étape et celui de *F.* le colophon de la deuxième.

En résumé, l'analyse des deux alinéas du colophon de *C.m. Rhét.* nous conduit: 1) à reconnaître deux sortes de commentaires continus de *Rhét.*, les uns satisfaisants mais incomplets et les autres non satisfaisants mais complets; 2) à envisager deux étapes dans le travail d'Averroès qui aurait, au cours de la seconde seulement, traité de toutes les parties de *Rhét.*; 3) à admettre que les copistes ont en quelque sorte manipulé le colophon de leurs sources.

S'il semble difficile de clarifier plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici le dernier de ces points, il n'en va pas de même du premier.

Les commentaires complets non satisfaisants et les commentaires satisfaisants incomplets sont-ils grecs ou non? Quels en sont les auteurs?

Identification du commentaire «satisfaisant»: le Grand commentaire d'al-Fārābī

Le commentaire satisfaisant, mais partiel, est sans doute le *Grand commentaire* perdu d'al-Fārābī.¹⁹ En effet, ce commentaire était volontiers utilisé dans les milieux intellectuels médiévaux — d'Andalousie notamment — il était incomplet et il y a tout lieu de croire que c'est lui que vise Averroès quand il évoque des exégèses d'Abū Naṣr, exégèses que, de surcroît, il approuve manifestement.

Le premier point peut être étayé sur les faits suivants. Ibn Riḍwān utilisait massivement le prologue du *Grand commentaire* d'al-Fārābī.²⁰ Avempace (m. 533/1139), philosophe et homme politique andalou, le consultait, puisqu'il le cite nommément dans une de

¹⁹ Pour de plus amples informations sur ce commentaire, voir Aouad, «La doctrine rhétorique d'Ibn Riḍwān», surtout aux pp. 165–171.

²⁰ Voir Aouad, «La doctrine rhétorique d'Ibn Riḍwān» et id., «La doctrine rhétorique d'Ibn Riḍwān (suite)».

ses épîtres.²¹ La marge du manuscrit de Fès ayant conservé la traduction arabe de l'*Ethique à Nicomaque* comporte aussi une quasi-citation de ce *Grand commentaire*.²² Il est plusieurs fois cité ou évoqué par Hermann l'Allemand²³ à l'occasion de la traduction latine de T.A.²⁴ Enfin, la *Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, prolégomènes de *Rhét.*, accompagnés du *textus* de *Rhét.*, I 1, 1354a1–4, et du début de l'explication de ce dernier, entrepris, entre 1243 et 1256, par le même Hermann est la traduction du *Prologue du Grand commentaire*, plus exactement du *Ṣadr li-Kitāb al-Ḥatāba* (*Prologue au Livre de la Rhétorique*), et du commencement du corps du *Grand commentaire*.²⁵

Par ailleurs, le *Grand commentaire* à la *Rhét.*, extrêmement volumineux,²⁶ devait s'arrêter au chap. 9 de *Rhét.*, III, car Hermann l'Allemand, écrit, dans sa traduction de T.A., au niveau de ce chapitre 9: «Huc pervenit glosa Alfarabii». ²⁷ *Rhét.*, III, 9, 1409a24–19, 1420b4, n'a donc sans doute pas été traitée dans le *Grand commentaire* d'al-Fārābī. Une autre remarque d'Hermann, que M. Grignaschi cite pour montrer l'opinion que celui-ci avait de T.A.,

²¹ L'épître «au ministre Abū al-Hasan ibn al-Imām»: voir *Rasā'il falsafīyya li-Abī Bakr ibn Bāḡa*, éd. Ġamāl al-Dīn al-'Alawī (Beyrouth, Casablanca, 1983), p. 91.8–9.

²² Voir L.V. Berman, «Quotations from al-Farabi's Lost 'Rhetoric' and his 'al-Fuṣūl al-Muntaza'a'», *Journal of Semitic Studies* 12 (1967): 268–272. J'ai pu moi-même, en consultant l'*unicum* de la Qarawīyyīn (Fès), vérifier l'exactitude de l'information de Berman [M.A.].

²³ Voir al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique, I. Kitāb al-Ḥatāba*, éd. et trad. J. Langhade (= F.H.L.) et II. *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, éd. M. Grignaschi (= F.D.G.) (Beyrouth, 1971), F.D.G., pp. 131, 137; W.F. Boggess, «Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations», *Viator* 2 (1971): 236–250, aux pp. 244–245.

²⁴ T.A.: il s'agit de la traduction arabe médiévale de *Rhét.*, dont l'*unicum* de Paris (BN, *Parisinus ar. 2346* [ancien fonds ar. 882 A], fols. 1–65') n'est qu'un représentant puisqu'il n'est, en fait, qu'une édition entreprise par Ibn al-Samḥ (m. 1027) à partir de plusieurs copies. Cette édition a servi de base aux éditions modernes: *Aristotelis Rhetorica in versione Arabica vetusta*, éd. 'A. Badawī (Le Caire, 1959; rééd. al-Kuwayt et Beyrouth, 1979) (= T.A.B.). Etat de la recherche dans Aouad, «La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe», p. 455–460. Lorsque nous mettons à contribution un passage de T.A.L. dans ce travail, nous indiquons habituellement, en note, l'endroit où M.C. Lyons traite, dans son commentaire, de la genèse (à partir d'un éventuel intermédiaire syriaque ou non) des déformations subies par *Rhét.* dans T.A.L.

²⁵ F.D.G., pp. 125–133, 136, 146 (post-scriptum); Boggess, «Hermannus Alemannus's», pp. 227–233, 236, 245–249; Aouad, «La doctrine rhétorique d'Ibn Riḍwān»; id. «La doctrine rhétorique d'Ibn Riḍwān (suite)».

²⁶ Voir, sur ce point, les arguments, de F.D.G., pp. 131–132.

²⁷ Voir F.D.G., p. 131.

atteste aussi non seulement de l'incomplétude du *Grand commentaire* d'al-Fārābī, mais aussi du fait qu'Hermann a sans doute compris, comme nous, que le premier alinéa du colophon du *C.m. Rhét.* comporte une allusion à cette incomplétude:

Nec miretur quisquam vel indignetur de difficultate vel quasi ruditate translationis. Nam multo difficilium et rudius ex greco in arabicum est translata. Ita quod Alfarabius qui primus conatus est ex rethorica aliquem intellectum glosando elicere, multa exempla greci propter ipsorum obscuritatem pertransiens dereliquit. Et propter eandem causam multa dubie exposuit et ut Avicenna et Avenrosd estimant, propter hanc etiam causam glosam usque ad finem negocii non perduxit. Et isti quoque duo viri in finibus tractatum suorum, quos imitantes Aristotelem composuerunt, sic inquit: «Hoc est quod intelligere et excipere potuimus de translatione que pervenit ad nos horum voluminum Aristotelis».²⁸

Aux arguments en faveur de l'identification du commentaire satisfaisant mais incomplet avec le *Grand commentaire à la Rhét.* étayés sur l'incomplétude de celui-ci et sur son utilisation en Andalousie, on ajoutera aussi le fait qu'Averroès s'appuie cinq fois explicitement, dans *C.m. Rhét.*, sur des exégèses d'al-Fārābī. La plupart d'entre elles proviennent très probablement de son *Grand commentaire*.



Ce pouvoir, qu'[Aristote] a mentionné, est de deux sortes: le gouvernement royal (*ri'āsāt al-mulk*) — c'est la cité dont les points de vue et les actes se réalisent selon ce à quoi obligent les sciences théoriques —; le deuxième gouvernement est le gouvernement des meilleurs (*ri'āsāt al-aḥyār*) — c'est celui dont les actes seulement sont excellents; il est connu comme étant le gouvernement de l'*imāma*; et on dit qu'il existait chez les premiers Perses comme l'a raconté Abū Naṣr.²⁹

Averroès donne al-Fārābī comme source de l'information selon laquelle le gouvernement des meilleurs existerait chez les premiers Perses. Mais cet exemple dépend d'une division du très bon pouvoir (*ḡawdat al-tasallut*) en gouvernement du roi et en gouvernement des meilleurs, lui-même identifié au gouvernement des *imāms*. Comme cette division, qui intervient au niveau du commentaire de *Rhét.*, I, 8, 1365b37, est sans correspondant dans

²⁸ Cité d'après *F.D.G.*, p. 137.

²⁹ *C.m. Rhét.* Badawi, p. 69.12–16; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 137.13–138.4.

Rhét. et *T.A.L.* — en effet, le passage où Aristote traite de la monarchie (*Rhét.*, I, 8, 1365b37–1366a1) sera commenté plus loin (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 69.17–19; *C.m. Rhét.* Salem, p. 138.5–139.2) —, elle doit avoir pour source celle-là même qui est à l'origine de l'exemple des Perses: al-Fārābī. Mais de quelle œuvre Averroès tire-t-il ces idées fārābiennes? Des thèses voisines sur le gouvernement de l'*imāma* et sur les anciens Perses apparaissent dans l'*Abrégé de la République*, sans référence à al-Fārābī.³⁰ Celui-ci est, en revanche, mentionné par Ibn Bāġġa (m. 533/1139). Cet auteur soutient, en effet, dans le *Tadbīr al-mutawahhīd*, qu'Averroès aurait commenté,³¹ que tous les types d'États, présents et passés, sont composés des cinq types de constitutions, à l'exception de ce que rapporte Abū Naṣr du type des premiers Perses.³² Mais si Ibn Bāġġa nous dit qu'Abū Naṣr plaçait la constitution des anciens Perses au-dessus des combinaisons impures, il ne précise pas si al-Fārābī pensait que les Perses avaient un gouvernement excellent quant aux actions seulement. Averroès ne tire donc pas son information de ce passage d'Ibn Bāġġa. Par ailleurs, nous n'avons pas trouvé, dans l'œuvre conservée d'al-Fārābī pareille thèse sur les anciens Perses,³³ quoique le terme d'*imām* apparaisse fréquemment sous la plume d'al-Fārābī.³⁴ Il est donc probable que la source d'Averroès soit ici le *Grand commentaire* perdu à la *Rhétorique*.



Il faut que tu saches que la saisie des visages (*al-aḥd bi-l-wuġūh*) est sans utilité dans les discours écrits, qu'elle n'est utile que dans les discours récités à haute voix et avec modulation et que les Arabes sont peu habitués à l'utiliser. Quant aux nations qui ont précédé, il se peut

³⁰ Averroes' *Commentary on Plato's Republic*, éd. et trad. E.I.J. Rosenthal (Cambridge, 1956), p. 205; Averroes, *On Plato's "Republic"*, trad. Ralph Lerner (Ithaca and London, 1974), p. 102.

³¹ Voir R. Arnaldez, «Ibn Rushd», dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition (Paris et Leiden, 1960–) (= *E.I.*²), vol. III, p. 935.

³² Ibn Baja's Book *Tadbīr al-mutawahhīd*, éd. M. Ziade (Beyrouth, 1398/1978), p. 46.

³³ Cf., Averroès *Commentary on Plato's Republic*, Rosenthal, p. 281 n. XVII. 5: «So far I have been unable to trace such a statement about ancient Persians in any of Alfarābī's treatises».

³⁴ Voir, par exemple, al-Farabi, *On the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila.*, éd. et trad. R. Walzer (Oxford, 1985), pp. 246–247: «C'est l'*imām*, c'est le premier chef de la cité excellente, c'est le chef de la nation excellente et le chef de la population de toute la terre (*al-mā' mūra kullihā*)».

qu'elles les aient utilisés — je veux parler des gestes — dans les vers à la place des mots. Elles retranchent le mot désignant la signification en question soit parce qu'elles veulent abrégier, soit parce qu'elles cherchent à produire un effet rythmique et à faire plaisir. Les Arabes n'ont pas pris cette habitude. Aussi ce que dit Aristote de beaucoup de ces choses est-il devenu, comme le dit Abū Naṣr, incompréhensible chez nous et inutile.³⁵

L'incompréhensibilité et l'inutilité soutenue par al-Fārābī concerne le passage consacré par Aristote à l'action (ὑπόκρισις) (*Rhét.*, III, 1, 1403b21–1404a8). Comme il s'agit d'une observation relative à un point, somme toute, assez secondaire de *Rhét.* et d'un renvoi au texte — jugé en grande partie incompréhensible — de ce traité, il y a de fortes probabilités pour que la source soit ici le *Grand commentaire à la Rhét.*



Abū Naṣr a cité, comme exemple de mots changés, composés dont la composition est lointaine, la liaison, cachée, un vers qu'il a attribué à Imru' al-Qays. Ce vers est: «On m'a remplacé Wā'il et Kinda par 'Adwān, chez qui la fille de la montagne est sourde». [Abū Naṣr] a dit: «Il y a, dans ce changement, beaucoup de composition. En effet, [Imru' al-Qays] a substitué 'la fille de la montagne' à 'le caillou' et il a substitué 'sourde' à 'la privation du son du caillou'. Car la privation du son et la privation de l'audition sont voisines l'une de l'autre, celle-ci étant la contrepartie de celle-là, puisque la privation de l'audition provient soit de la privation de son, soit de quelque chose de corrompu dans le sens. Et il a substitué 'la privation du son du caillou' à 'la terre est mouillée', parce que, lorsque la terre est mouillée et qu'on jette sur elle un caillou, elle n'émet pas de son. Et il a substitué 'la terre est mouillée' au 'déversement du sang sur la terre'; en effet, que la terre soit mouillée est l'une des conséquences du déversement du sang sur elle. Et il a substitué 'le déversement du sang sur elle' au 'violent combat', car le déversement du sang provient du violent combat. Et il a substitué 'le violent combat' à 'la grave affaire'. C'est donc comme s'il voulait dire: 'Chez qui l'affaire est grave'. Il a, en effet, substitué à cela 'chez qui la fille de la montagne est sourde' et il a utilisé, pour cela, ces nombreuses substitutions». Cela ne convient, comme nous l'avons dit, qu'à la poésie.³⁶

³⁵ *C.m. Rhét.* Badawi, pp. 251.15–252.2; *C.m. Rhét.* Salem, p. 527.5–10.

³⁶ *C.m. Rhét.* Badawi, pp. 256.1–257.2; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 534.2–535.6.

Le vers d'Imru' al-Qays³⁷ et son explication illustrant les mots changés, composés dont la composition est lointaine sont tirés explicitement d'al-Fārābī. Mais ils dépendent d'une distinction entre mots changés simples, mots changés dont la composition est proche et mots changés dont la composition est lointaine (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 255.5–15; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 533.2–534.1), qui appartient à un passage (*C.m. Rhét.* Badawi, pp. 254.4–259.7; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 531.3–538.5) ajouté au niveau du commentaire de *Rhét.*, III, 1, 1404a36 (*T.A.L.*, I, p. 174, 18). La distinction et le passage où elle apparaît doivent donc avoir pour source al-Fārābī. Mais nous n'avons pas retrouvé cette analyse dans l'œuvre conservée de cet auteur. Son thème et sa longueur conduisent à penser qu'elle provient du *Grand commentaire à la Rhétorique*.



La première des choses qu'il doit donc garder en mémoire pour que son propos soit plus achevé quant à la désignation et à la bonne expression des significations, c'est de mettre les particules de conjonction dans les lieux du propos où elles doivent se trouver. Les conjonctions sont, en général, les particules auxquelles le propos est joint et par lesquelles ses parties sont liées les unes aux autres. Abū Naṣr a énuméré les sortes de ces [conjonctions] en plusieurs endroits.³⁸

Averroès renvoie à plusieurs énumérations des sortes de conjonctions (*rawābiṭ*) qu'auraient proposées al-Fārābī. Or, nous n'en avons trouvé qu'une seule dans l'œuvre conservée de cet auteur, celle des *Alfāz*.³⁹ Il est donc probable que si Averroès évoque plusieurs textes, il fasse aussi référence au *Grand commentaire à la*

³⁷ Ce vers se présente d'une manière un peu différente dans la vulgate du *Dīwān* d'Imru' al-Qays (m. vers 550): éd. M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm (Le Caire, 1969), p. 348; éd. H. al-Fāḥūrī (Beyrouth, 1409/1989), p. 264; Dār Ṣādir (Beyrouth, s.d.), p. 157; éd. 'A.I. Abū Zayd (Beyrouth, 1413/1993), p. 273. Aussi *C.m. Rhét.* Salem, p. 534.4, introduit-il des rectificatifs. De telles émendations présentent un double inconvénient: les mots qui seraient à remplacer sont repris par al-Fārābī dans l'explication presque sans changement; elles peuvent entraîner une interprétation totalement différente du vers, comme l'attestent les explications de certaines des éditions du *Dīwān* mentionnées ci-dessus. Nous en restons à la version des manuscrits *F.* et *L.* Wā'il, Kinda et 'Adwān sont des noms de tribus arabes (voir les index de *El*² et de W. Caskel et G. Strenzick, *Ġamharat an-nasab. Das Genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī*, 2 vols. (Leiden, 1966).

³⁸ *C.m. Rhét.* Badawi, p. 272.15–19; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 564.9–565.1.

³⁹ *Alfarabi's Utterances employed in Logic. Kitāb al-Alfāz al-musta'malah fī l-mantiq*, éd. Muhsin Mahdi, 2^e éd. (Beirut, 1968), pp. 54.8–56.8.

Rhét. On notera d'ailleurs à cet égard le point suivant. Le passage ici cité et la liste des particules qui le suit (*C.m. Rhét.* Badawi, pp. 272.19–274.9; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 565.1–567.5) correspondent à *Rhét.*, III, 5, 1407a20–30 (*T.A.L.*, I, pp. 185.16–186.11). Or, la liste du *C.m. Rhét.* est bien plus développée et plus systématique que celle de *Rhét.* On pourrait en inférer qu'Averroès s'inspire, pour sa liste, d'al-Fārābī, puisqu'il la fait précéder d'une remarque selon laquelle cet auteur aurait énuméré les conjonctions en plusieurs endroits. Comme la liste des *Alfāz* n'a pas pour perspective essentielle l'ordre des particules dans la phrase, alors que c'est cette perspective qui est déterminante dans la liste du *C.m. Rhét.*, la source principale d'Averroès a pu être le *Grand commentaire à la Rhét.*⁴⁰



Ne pas joindre les parties d'un propos les unes aux autres est de ce qui l'abrège. Le propos disjoint est celui que l'on complète, une fois qu'on l'a commencé, au moyen de ce dont la nature n'est pas d'être relié à lui ou plutôt c'est celui qui a besoin qu'un intermédiaire soit introduit entre lui et ce par quoi on le complète, de sorte que, lorsqu'on retranche cet intermédiaire, le propos devient disjoint, au point que l'on s'imagine que le premier propos est d'un autre genre que le second. Cela relève de la manière de parler connue sous le nom d'aphorismes.⁴¹ Cette espèce de propos disjoints n'est pas privée de particules de conjonction, bien qu'il puisse y avoir une autre espèce de propos qui soit disjointe en tant que totalement privée de particules de conjonction, ainsi que nous l'avons dit précédemment. En effet, il y a deux sortes de propos disjoints: une sorte privée de particules de conjonction et une sorte privée des intermédiaires qui sont entre les parties du propos. Abū Naṣr a dit: «Les rhéteurs arabes sont près de considérer que l'éloquence (*al-balāga*) ne consiste qu'à utiliser le propos disjoint».⁴²

⁴⁰ Selon Grignaschi (*F.D.G.*, p.131), les développements sur les conjonctions dans Averroès seraient même la preuve de la longueur du commentaire d'al-Fārābī puisqu' «Ibn Ruṣd a employé trente lignes pour résumer le Commentaire d'al-Fārābī de la *Rhétorique* 1407a20–31».

⁴¹ *Fuṣūl* — *faṣl* peut signifier la «suppression d'une partie du discours ou des mots qui joignent une phrase à l'autre» (A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, 2 vols. [Paris, 1860; réimpr., Beyrouth, s.d.], vol. II, p. 602), ou, plus particulièrement, «tenant le juste milieu entre une concision exagérée et la prolixité» (R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., 3^e éd. [Paris, 1967], vol. II, p. 72).

⁴² *C.m. Rhét.* Badawi, p. 278.8–19; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 576.1–577.3.

Dans ce passage correspondant à *Rhét.*, III, 6, 1407b37–1408a1 (*T.A.L.*, I, pp. 188.23–189.3), Averroès attribue à al-Fārābī une affirmation par laquelle le caractère unilatéral des conceptions arabes de l'éloquence se trouve dénoncé. De cette conception, on a un échos dans *F.D.G.*, § 14, p. 172.12–22, mais il ne s'agit alors que d'une définition de la rhétorique comme longueur non ennuyeuse et brièveté non désagréable et non comme absence d'intermédiaires.⁴³ Il est donc fort probable que la source d'Averroès soit ici le corps même du *Grand commentaire à la Rhétorique*.

Identification du commentaire «non satisfaisant»

Quant aux commentaires complets non satisfaisants, il s'agit peut-être de celui, perdu, d'Ibn al-Ṭayyib (m. 1043).⁴⁴ De fait, on admet généralement que cet auteur a écrit un commentaire à *Rhét.*⁴⁵ et même un abrégé.⁴⁶ Comme Averroès ne vise pas, dans le colophon qui nous occupe ici, des abrégés, nous laisserons cette question de côté.⁴⁷ Pour ce qui est du *Grand commentaire à la Rhét.*, nous n'en avons rencontré une trace explicite que dans Ibn Abī Uṣaybi'a:⁴⁸ «*Grand commentaire au Livre de la Rhétorique d'Aristote (Tafsīr Kitāb al-Ḥatāba li-Aristūtālīs)*». Les passages se rapportant à la rhétorique que l'on trouve dans les *Grands commentaires* d'Ibn al-Ṭayyib à l'*Isag.* et aux *Cat.* n'impliquent, par eux-mêmes, aucune connaissance directe de *Rhét.*, bien qu'ils comportent parfois une doctrine ora-

⁴³ Sur les sources de cette dernière définition, voir Aouad et Rashed, «L'exégèse», pp. 82–91.

⁴⁴ Pour des informations biographiques et bibliographiques sur le philosophe, théologien et médecin, Ibn al-Ṭayyib, on se reportera à C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie* (Frankfurt-am-Main, Bern et New York, 1985), pp. 53–55, et J. Vernet, «Ibn al-Ṭayyib», dans *E.I.*², vol. III, p. 979. Une description globale du *Grand commentaire à Cat.* est donnée dans Hein, pp. 250–253, 333–334, 375 (dont les références se font en folios et non suivant la pagination que l'on a dans le MS).

⁴⁵ Voir par exemple L. Leclerc, *Histoire de la Médecine arabe*, 2 vols. (Paris, 1876; réimpr., New York, 1971), vol. I, p. 486; S. Pinès, «La 'Philosophie Orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 27 (1952): 5–37, à la p. 17 n. 5; Hein, p. 54.

⁴⁶ K. Gyekye, *Arabic Logic. Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, trad. K. Gyekye (Albany, N.Y., 1979), p. 20; N. Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1964), p. 155.

⁴⁷ Elle est traitée dans Aouad et Rashed, «L'exégèse», pp. 58–59.

⁴⁸ Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. A. Müller, 3 vols. (Le Caire et Leipzig, 1882–84), vol. I, p. 240.30–31.

toire intéressante et originale.⁴⁹ Il est probable, en revanche, que certaines critiques d'Avicenne dans *Š.R.*, notamment celle adressée à des «ouvrages rhétoriques d'auteurs novateurs (*kutub ḥaṭābiyya li-aqwām muḥdīn*)»,⁵⁰ se rapportent au *Grand commentaire à la Rhét.* d'Ibn al-Ṭayyib.⁵¹ Dans ces conditions, on n'exclura pas qu'Averroès ait pu compter, parmi les commentaires complets mais non satisfaisants, ce *Grand commentaire*. Toutefois, aucune mention de celui-ci,⁵² aucun indice doctrinal ne viennent étayer cette thèse.

Il en va tout autrement de *Š.R.* Plusieurs indices montrent qu'Averroès connaissait ce traité, l'utilisait, mais n'en n'était pas satisfait.

Le colophon du C.m. S.E..

Voici la fin de ce par quoi cet homme a conclu son livre (*kitābahu*). Nous en avons tiré ce qu'il nous a été possible de comprendre en fonction de ce qu'il nous a été facile de faire en ce moment. Nous en reprendrons l'examen si Dieu nous prête vie et nous donne les moyens d'avoir du loisir (*al-farāḡ*), car ce livre est très difficile: soit en raison de la traduction, soit parce qu'Aristote a recherché cela dans ce livre. Nous n'avons pas trouvé de commentateur (*al-mufassiḥ*) qui ait rédigé, au sujet de ce livre, un commentaire (*ṣarḥ*) selon l'expression ('*alā l-laḑ*) ou selon la signification ('*alā l-mā'nā*), si ce n'est qu'il y a quelque chose de cela dans *Le Livre du Šifā'* (*Kitāb al-Šifā'*) d'Abū 'Alī ibn Sīnā. L'écrit (*al-kitāb*) qui nous est parvenu de cela se présente dans un désordre extrême (*gāyat al-iḥtilāl*); de plus, notre homme s'exprime d'une manière difficile à comprendre. Celui qui prendra connaissance de notre livre ici présent et qui considèrera qu'il manque dans mon propos quelque chose qui serait dans le propos d'[Aristote] ou que j'ai avancé certains de ses propos d'une manière non conforme à son intention, qu'il m'en excuse. Car celui qui se préoccupe de comprendre ses propos sans que quelqu'un d'autre le précède en cela est pareil à celui qui commence un art.⁵³ C'est pourquoi de nom-

⁴⁹ Ces passages sont traduits et analysés dans Aouad et Rashed «L'exégèse», pp. 49–62.

⁵⁰ *Š.R.*, p. 26.10.

⁵¹ Voir aussi sur cette question Aouad et Rashed «L'exégèse», pp. 107–114, 165, 179–180.

⁵² On remarque cependant qu'Averroès connaissait Ibn al-Ṭayyib puisque, dans son *Grand commentaire au De anima*, il mentionne et critique le commentaire d'Ibn al-Ṭayyib au *De sensu et sensato* (*Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. St. Crawford [Cambridge, Mass., 1953], p. 416).

⁵³ Nous avons rendu *šinā'a* par «art». Sur cette manière de traduire ce dernier mot et sur sa signification générale, voir Diophante, *Les Arithmétiques*. Tome III. Livres IV. éd. et trad. R. Rashed (Paris, 1984), pp. 105–106, n. complémentaire à

breuses choses que nous avons dites à ce sujet ne sont que de l'ordre de la supposition et tu vois cela avec évidence quand tu prends connaissance de la littéralité de ses propos à ce sujet. Mais j'espère que rien ne nous a échappé des genres de propos qu'[Aristote] a déposé dans ce livre, ainsi que de ses buts universels, bien que nous ne doutions pas que beaucoup de choses particulières nous ont échappé de même que nous a échappé une bonne part de la manière d'utiliser les propos à leur sujet et de les enseigner. Mais nous avons considéré que ce que nous avons réussi à faire en ce moment est un grand bien et il se peut que ce soit comme un principe pour la connaissance des propos d'[Aristote] de manière achevée pour nos successeurs ou pour nous-mêmes si nous avons du loisir et si Dieu nous accorde une longue

[1, 9]: «Le terme *šinā'a* — attesté dans la langue classique — était couramment employé, et notamment par les traducteurs et les philosophes, au IX^e siècle déjà, pour rendre en particulier le grec ἡ τέχνη, lorsque ce dernier figure explicitement, ou lorsqu'il est sous-entendu, dans des expressions telles que ἡ ἀριθμητική. Dans ce contexte, le mot signifie 'art', au sens d'*ars* latin dans des expressions comme *Ars Magna Arithmeticae*. *Šinā'a* désigne alors un corps de doctrine, où sont réunies les connaissances théoriques sur un sujet, dont la maîtrise permet de devenir 'expert'. Souvent donc ce terme se trouve substitué au mot 'discipline' ou science, au sens général de l'époque (selon lequel les mathématiques sont sciences au même titre que le droit canonique), comme on peut le lire sous la plume d'al-Kindī, ou plus tard d'al-Fārābī ou d'al-Khayyām. Le premier, à la suite de Porphyre, parle de la philosophie comme de 'l'art des arts' ... τέχνη τεχνῶν, [*Rasā'il* ..., *op. cit.*, p. 173]; le second parle indifféremment de 'science' ... ou de ... *šinā'a*, qu'il partage en 'art pratique' et 'art théorique' [cf. '*Iḥsā' al-'ulūm*', éd. O. Amin, Le Caire, 1968, p. 57–58, par ex.]; quant à al-Khayyām, il parle de 'l'art scientifique' ... à propos de l'algèbre. Le même terme *šinā'a*, auquel on ajoute l'article défini sans employer d'autres déterminations, désignera alors *l'Art*, ou *le Grand Art*, c'est-à-dire l'Alchimie. Mais le mot *šinā'a* a servi également à rendre le grec ἡ πραγματεία. Ainsi Ishāq b. Hunein, lorsqu'il traduit le *Peri Hermeneias* ... [*L'Organon*, éd. Badawī, Le Caire, 1952, v. I., p. 99, 12]. Or, c'est précisément ce terme que l'on rencontre deux fois dans les livres grecs des *Arithmétiques* ... *šinā'a* traduit ici πραγματεία, et signifie 'discipline'. Si nous avons choisi de conserver le terme 'art' pour exprimer ce sens, c'est pour respecter la cohérence de la traduction, et pour souscrire à une tradition». A ces remarques, on ajoutera quelques points. 1) Comme le note P. Thillet, «Réflexions sur la Paraphrase de la *Rhétorique* d'Aristote», dans J. Jolivet et R. Arié, éd., *Multiple Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès. Paris 20–23 septembre 1976* (Paris, 1978), pp. 105–116, à la p. 109 n. 5, *šinā'a* est un ensemble de réflexions et de normes «susceptibles d'être enseignées» (voir, par exemple, dans *C.m. Rhét.* Badawī, p. 16.4–10; *C.m. Rhét.* Salem, p. 29.2–9). 2) Si le sens général et habituel de *šinā'a* est bien celui déterminé ci-dessus (ainsi, par exemple, *C.m. Rhét.* Badawī, pp. 9.15–10.13, 39.8–9, 61.3–9; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 16.14–18.6, 70.5–6, 118.2–8, où *šinā'a* et *'ilm* sont pris pour synonymes), il arrive aussi que *šinā'a* soit distingué de *'ilm*, en tant qu'il s'agirait, dans le premier cas, de discipline pratique et dans le deuxième de discipline théorique (par exemple, *C.m. Rhét.* Badawī, p. 207.1–2; *C.m. Rhét.* Salem, p. 438.6–7: «Les choses que contiennent les sciences et les arts sont possibles pour nous, je veux dire qu'il est possible de savoir ce qu'il y a dans les sciences et de faire ce qu'il y a dans les arts»).

vie. Examinez donc l'état de celui qui succède à cet homme pour ce qui est de comprendre ce qu'il a perfectionné et achevé, pour ne pas parler de l'opinion selon laquelle quelqu'un l'aurait dépassé ou aurait achevé quelque chose qui lui aurait manqué. Avicenne a reconnu cela et il a dit qu'il s'est passé aujourd'hui mille et plusieurs centaines d'années sans que nous ayons trouvé quelqu'un qui dépasse [Aristote] dans cet art. [Avicenne] a dit: «Nous aussi, nous nous sommes efforcé d'étudier cela du temps où nous nous sommes préoccupé de ces choses et nous avons passé en revue tous les propos, mais nous n'avons rien rencontré qui sorte du champ de ces choses ou en dévie si ce n'est ce qui a le rang du conséquent ou du développement d'un point global» — citation approximative (*aw kayfa qāl*).⁵⁴

Cette longue remarque implique qu'Averroès ne considère pas les abrégés d'al-Fārābī comme appartenant à la catégorie des commentaires désignés par le mot *ṣarḥ*, puisqu'il n'évoque pas ici, parmi les *ṣurūḥ*, *Le Livre des lieux trompeurs* (*Kitāb al-Amkina al-muḡlāta*), alors qu'il le connaît certainement puisqu'il l'utilise au cours du *C.m. S.E.*⁵⁵ Les autres points à souligner concernent le rapport d'Averroès au *Šifā'* d'Avicenne. 1) Averroès applique au *Š.S.E.* les notions de *ṣarḥ* et de *tafsīr*, le considérant plus précisément comme un *ṣarḥ 'alā l-mā'nā* (commentaire selon la signification). 2) *Š.S.E.* a été utilisé par Averroès, puisque non seulement il l'évoque ici explicitement, mais qu'il en cite (approximativement) un passage sur la précellence d'Aristote.⁵⁶ 3) Toutefois, la

⁵⁴ *C.m. S.E.* Jéhamy, pp. 729.9–730.3; *C.m. S.E.* Salem, pp. 177.1–179.5. Nous remercions A. Elamrani-Jamal d'avoir bien voulu discuter ce passage avec nous. Notre traduction s'appuie sur la collation des deux éditions.

⁵⁵ Parmi les renvois à «Abū Naṣr», dans *C.m. S.E.*, deux d'entre eux concernent la *Philosophie d'Aristote* (*C.m. S.E.* Jéhamy, pp. 704.13–17, 725.18–726.1; *C.m. S.E.* Salem, pp. 111.4–9, 165.3–166.3, correspondant à *Al-Fārābī's Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūtālīs)*, éd. M. Mahdi [Beirut, 1961], pp. 80.17–81.7, 82.14–83.9; *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. M. Mahdi [Ithaca, New York, 1962], pp. 89, 90–91), mais deux autres se rapportent à l'*Abbrégé de la Sophistique* (*C.m. S.E.* Jéhamy, pp. 686.9–14, 730.4–16; *C.m. S.E.* Salem, pp. 65.19–66.5, 179.6–180.5 [en prenant en considération les renvois attestés non seulement dans *F.*, mais aussi ceux qui le sont dans *L.*], correspondant à al-Fārābī, *al-Manṭiq 'ind al-Fārābī*, vol. II, *Kitāb al-Qiyās*, *Kitāb al-Qiyās al-ṣaḡīr 'alā tariqat al-mutakallimīn*, *Kitāb al-Tahlīl*, *Kitāb al-Amkina al-muḡlāta*, éd. Rafīq al-'Aḡam [Beyrouth, 1986], pp. 160.10–163.5, 133.2–19, 134.14–17, 145.8–147.17, 156.6–160.9; *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, vol. I, *al-Nuṣūs al-mantiqīyya*, éd. M.T. Daneche Pajuh [Qom, 1408 H.], pp. 224.17–227.12, 197.15–198.13, 199.7–10, 209.18–212.16, 220.19–224.16). *C.m. S.E.* Jéhamy, p. 686.9–10; *C.m. S.E.* Salem, p. 65.20, a l'expression «le livre d'[al-Fārābī] (*fī kitābihī*)».

⁵⁶ Voici la traduction du passage correspondant d'Avicenne: «Quant à moi, je dis à l'assemblée de ceux qui étudient et contemplent les sciences. Contemplez ce qu'a dit ce grand [homme], puis considérez ce point: y a-t-il eu après lui et jusqu'à

valeur exégétique de *Š.S.E.* n'est pas tenue en grande estime par Averroès, puisque, après avoir reconnu que *Š.S.E.* constitue un commentaire, le philosophe de Cordoue n'hésite pas à écrire pour justifier les imperfections de son propre travail: «Car celui qui se préoccupe de comprendre ses propos sans que quelqu'un le précède en cela est pareil à celui qui commence un art». Tout se passe donc comme s'il considérait comme négligeable le commentaire d'Avicenne. La conséquence de ces trois points est, relativement au *C.m. Rhét.*, l'analogie suivante: de même que, dans le *C.m. S.E.*, le *šarḥ* ou *tafsīr* utilisé, mais non tenu en grande estime, est *Š.S.E.*, on peut penser que, dans *C.m. Rhét.*, le *šarḥ* ou *tafsīr* utilisé, mais non satisfaisant, est *Š.R.* Une telle inférence est d'autant plus légitime que *Š.S.E.* précède justement *Š.R.* et que donc si Averroès disposait de la partie du *Šifā'* consacré à *S.E.*, il devait aussi disposer, selon toute vraisemblance, de la partie consacrée à *Rhét.* D'autres renvois à «Ibn Sinā» sont attestés dans les commentaires moyens d'Averroès à l'*Organon*: *C.m. A.Pr.* Jéhamy,⁵⁷ p. 236.24 (*C.m. A.Pr.* Kassem, p.197.14–15); *C.m. Top.* Jéhamy, pp. 543.20–21, 591.15–21 (*C.m. Top.* Salem, pp. 124.9–125.1, 282.9–283.1) renvoient respectivement à *Š.Q.*, pp. 66.7–15, 67.14–70.9, et *Š.Ĝ.*, pp. 139.5, 227.9–14. Il est intéressant de noter que *C.m. Top.* Jéhamy, p. 543.20–21 (= *C.m. Top.* Salem, pp. 124.9–125.1) se présente comme une citation puisqu'on y lit «Ibn Sinā dit» et que pourtant la phrase subit inversion, substitution et éli-

maintenant — le temps passé étant proche d'être mille trois cent trente ans — quelqu'un qui lui a reproché d'avoir été déficient et qui s'est trouvé être véridique dans ce qu'on a reconnu comme déficient, à savoir qu'il a été déficient sur telle question, et quelqu'un a-t-il brillé après lui au point de l'avoir dépassé dans cet art? Non! Bien plutôt ce qu'il a fait est l'achevé parfait; le partage des dons (*al-qisma*) s'arrête à son niveau et empêche de le dépasser. Quant à nous, malgré l'obscurité de notre examen, il a été, au temps où nous nous sommes consacré à la science, où nous nous sommes entièrement consacré à elle et où nous avons utilisé notre intelligence, plus pertinent, et il a disposé de plus de loisir relativement à ce qui convient le plus; et nous avons réfléchi [en suivant la leçon du MS S. de l'apparat critique, *wa-'tabarnā*, et non celle de l'éditeur, *qad i' tabarnā*], passé en revue et examiné exhaustivement, mais nous n'avons pas rencontré, pour la sophistique, de doctrine extérieure à ce qu'[Aristote] a soutenu. Et ce que nous avons pu rencontrer n'est que détail de certaines généralités, que nous avons prises de lui — détail que nous souhaitons indiquer abondamment dans les appendices lorsque, espérons-nous, nous aurons plus de loisir pour ce qui convient plus» (*Š.S.E.*: Ibn Sinā, *al-Šifā'*, *al-Manṭiq*, 7, *al-Safsā'a*, éd. A.F. Al-Ahwānī [Le Caire, 1958], p. 114.1–10).

⁵⁷ Ibn Rušd, *Naṣṣ talḥīs mantiq Aristū*, al-muġallad al-rābi', *Kitāb Anālūtīqā l-awwal aw Kitāb al-Qiyās*, éd. G. Jéhamy (Beyrouth, 1992).

et que pourtant la phrase subit inversion, substitution et élimination.

Voyons maintenant si la comparaison du texte du *C.m. Rhét.* et de *Š.R.* confirme la thèse de l'utilisation par Averroès de commentaires continus arabes antérieurs.

Convergences d'idées entre Š.R. et C.m. Rhét.

La simple constatation de convergences d'idées, qui ne seraient pas dans *Rhét.*, entre *Š.R.* et *C.m. Rhét.* ne suffit pas à établir cela. De telles convergences peuvent, en effet, provenir d'une source antique et/ou d'un abrégé.

Toutefois, si l'on repérait, dans les deux commentaires, des interprétations voisines d'obscurités de *T.A.* ou des exemples pareils empruntés à la tradition arabo-musulmane, on serait assuré que la source des convergences serait un commentaire arabe. Si, de surcroît, ces interprétations et exemples intervenaient en des endroits très différents du texte et non pas seulement pour les doctrines principales de celui-ci, cela signifierait que cette source est un commentaire continu et non un abrégé. Il serait fastidieux cependant de présenter ici un répertoire complet de ces convergences. Nous nous contenterons d'examiner quelques exemples dépendant de la culture grecque, déformés dans *T.A.L.* et interprétés de la même manière dans Avicenne et Averroès, ainsi qu'un certain nombre d'exemples d'origine manifestement arabo-musulmane, en veillant à ce qu'ils proviennent de parties différentes des traités envisagés.

Exemples empruntés à la culture grecque, déformés dans *T.A.L.* et interprétés de la même manière dans *Š.R.* et *C.m. Rhét.*:⁵⁸

— Priam et Hector:

... Comme ce qu'a raconté Aristote de ce qui est arrivé à l'un des rois ennemis des Grecs. La guerre que ceux-ci menaient contre lui et le siège qu'ils avaient mis s'étaient intensifiés pendant de nombreuses années et ils ont tué son fils au cours de ce siège. Ce roi leur a alors demandé de lui donner son cadavre pour l'incinérer selon la coutume mortuaire des siens et les Grecs ont fait cela. Aussi les en a-t-il

⁵⁸ Cette liste n'est pas exhaustive.

remerciés, et il a manifesté sa gratitude à leur égard devant tout son peuple et tous ses concitoyens. Par conséquent, sans ce qui s'était abattu sur lui comme grand mal, ce roi n'aurait pas remercié [les Grecs] du peu qu'ils lui ont accordé. C'est ce qu'a rapporté Homère, le poète (*C.m. Rhét.* Badawi, pp. 53.19–54.2; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 100.10–101.2)

Cet alinéa correspond à *Rhét.* Dufour, I, 6, 1363a5–10,⁵⁹ *T.A.L.*, I, p. 31.9–13. En réalité, Aristote évoque ici, *Iliade*, II, 176 («Priam aurait de quoi se vanter») et 298 («Ce serait une honte de rester plus longtemps»), un proverbe («casser la cruche en arrivant à la porte»), ainsi que des cas de biens contestables («ce que la plupart des hommes désirent et ce qui apparaît digne d'être disputé; car nous avons défini le bien ce que tous désirent; or, 'la plupart' fait ici l'effet de tous. Ce qui est objet de louange; car personne ne loue ce qui n'est pas bon»). *T.A.L.*, I, p. 31.9–13, est incompréhensible, mais ne distingue déjà plus entre ces différents points et évoque l'attitude humble et suppliante de Priam, ainsi que l'incinération. En outre, dans la traduction latine de *T.A.*, faite par Hermann, il est question de l'incinération du «fils (*filiū*)»: une des copies de l'arabe a peut-être eu *ibnihi* (son fils) là où *T.A.L.* a *āniya* (récipient).⁶⁰ Dans *Š.R.*, pp. 72.10–73.6, il est question d'un roi assiégeant un certain endroit et remerciant les assiégés de lui avoir rendu le cadavre de son fils tué pendant les combats. Avicenne et Averroès dépendent ici de *T.A.L.*, puisqu'ils ne distinguent plus les différents points et exemples mentionnés par Aristote et évoquent les supplications de Priam et l'incinération de son fils. En outre, les deux commentateurs ont globalement la même explication de ce passage obscur de la traduction puisqu'ils se fondent sur le récit de la restitution à Priam du cadavre d'Hector (*Iliade*, XXIV). La mention du nom de Priam, que l'on trouve encore dans *T.A.L.*, a sans doute provoqué l'évocation de ce récit, bien que ce ne soit plus du tout à l'occasion d'*Iliade*, II, 176, que Priam est maintenant mentionné. Toutefois, dans Avicenne, il s'agit d'un roi assiégeant un certain lieu, alors qu'Averroès évoque correctement un roi assiégé par les Grecs. De plus, seul Averroès mentionne explicitement le nom d'Homère.

⁵⁹ Aristote, *Rhétorique*, éd. et trad. M. Dufour et A. Wartelle, 3 vols. (Paris 1931, 1938 et 1973). Bien que l'on se soit essentiellement appuyé, dans la traduction des passages de *Rhét.* cités dans ce travail, sur celle de *Rhét.* Dufour, il arrive aussi qu'on l'ait modifiée à l'occasion.

⁶⁰ Cf. *T.A.L.*, I, *Commentary*, pp. 255–256.

— Le choix d'Homère

... C'est ce qui est arrivé à Homère dans ses rapports avec les Grecs et leurs ennemis. Il s'est, en effet, rendu chez l'un des grands parmi les anciens Grecs, consacrant ses louanges à cet homme ainsi qu'à ses amis grecs et ses satires, à un de ses ennemis, qui était grand, et à son peuple, ennemis des Grecs, au cours de guerres ayant eu lieu entre eux; c'est ainsi qu'[Homère] est devenu le seigneur du grand bienfait chez les Grecs et qu'ils lui ont accordé le maximum de grandeur au point qu'ils ont cru qu'il était un homme divin et qu'il était le premier maître de tous les Grecs (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 54.7–12; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 101.7–102.2).

Cet alinéa correspond à *Rhét.*, I, 6, 1363a17–19; *T.A.L.*, I, p. 31.18–19. Aristote évoque la préférence d'Athéna pour Ulysse, de Thésée pour Hélène, des déesses pour Alexandre (Pâris), d'Homère pour Achille. Cet exemple est très mal rendu dans *T.A.L.*, où l'on peut lire qu'Homère a choisi Ulysse l'Athénien, Hélène, Alexandre et Achille.⁶¹ Dans *Š.R.*, p. 73.9–13, il est question du choix d'Homère qui aurait entrepris de louer Théodore, le roi d'Athènes, Hélène, sa fille, et Achille et de blâmer leur ennemi, Alexandre, le fils du roi des barbares. Les commentaires d'Avicenne et d'Averroès dépendent manifestement ici de *T.A.L.*: ainsi, ils réduisent, comme elle, les différents exemples de préférence au choix d'Homère. Mais ils dépassent aussi cette traduction en ce qu'ils rectifient sa version en un sens qui est plus proche de ce que l'on sait des préférences d'Homère. Toutefois la rectification n'est que partielle dans Avicenne, alors qu'elle est entière dans Averroès.

— Division par Homère des maux de la cité

... C'est pourquoi, quand Homère, le poète, a voulu grandir le mal arrivé à la cité, il a pris à sa place ses éléments particuliers. En effet, il a mentionné le meurtre des enfants, les lamentations *wa-l-nawh* à leur sujet, l'incendie de la cité et d'autres sortes de maux qui lui étaient arrivés (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 65.3–6; *C.m. Rhét.* Salem, p. 128.4–7).

Cet alinéa correspond à *Rhét.* Dufour, I, 7, 1365a11–15; *T.A.L.*, I, p. 38.6–8. Aristote, se référant au «poète», écrit que Méléagre fut tiré de son inaction par la peinture de «tous les maux qui frappent les hommes dont la ville a été prise; les habitants sont mis à mort; le feu réduit la ville en cendres; on entraîne les enfants» (citation

⁶¹ Cf. *T.A.L.*, I, *Commentary*, p. 256.

approximative d'*Iliade*, IX, 592–594). Dans *T.A.L.*, Méléagre est présenté comme la cause des maux touchant la cité, l'un d'eux étant formulé de manière fort obscure: «*wa-turifa bi-l-awlād* (et que l'on reconnaît les enfants)». ⁶² *Š.R.*, p. 80.11–15, présente encore Méléagre comme la cause des maux de la cité, mais ajoute le nom de l'auteur, Homère, et explique «*wa-turifa bi-l-awlād*» de la façon suivante: «*ay yanūḥ kullun bi-ism waladihi: 'yā waladī fulān'* (c'est-à-dire que tout un chacun se lamente en criant le nom de son enfant: 'Ô mon enfant Untel')». Qu'Avicenne et Averroès retiennent cette idée de lamentation et l'expriment par un mot de même racine montrent, d'un côté, la dépendance d'Avicenne et d'Averroès à l'égard de *T.A.L.* — puisque cette idée sert à expliquer une formule obscure de la traduction — et, de l'autre, le fait que les deux auteurs ont des exégèses voisines de ce texte. Ce dernier point est aussi attesté par la mention, dans les deux commentaires, du nom d'Homère. Mais Averroès évite une erreur sur Homère, qu'Avicenne tire de *T.A.L.*: Méléagre n'est plus dit cause des maux de la cité.

— Les martinets

Il en est ainsi de l'exemple courant chez [les Grecs] raconté par Aristote: «Il ne faut pas être injurieux afin que les martinets ne se multiplient pas sur la terre». En effet, [Aristote] a utilisé «les martinets» au lieu «des hommes qui parlent et colportent des histoires sur les gens» et il a utilisé «la terre» au lieu de «ceux qui se taisent». C'est donc comme s'il avait dit: «Il ne faut pas que nous injurions les gens, et cela afin que ceux qui, parmi les gens, se taisent sur nous ne se transforment pas en injurieux, volant autour de nous et criant comme font les martinets» (*C.m. Rhét.* Badawi, pp. 217.18–218.2; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 461.6–462.2).

Cet alinéa correspond à *Rhét.* Dufour, II, 21, 1394b34–1395a2; *T.A.L.*, I, p. 139.8–10. Aristote rapporte le mot de Stésichore (632 ou 629–556 ou 553 a.C.) dans l'assemblée des Locriens: «L'on ne doit pas être insolent, si l'on ne veut pas que ses cigales chantent à terre». Frappés par l'arrogance des Locriens qui rasaient les arbres

⁶² *T.A.L.*, I, p. 38 n. 5, propose, sans doute à juste titre, l'émendation suivante: *wa-ḡturiba bi-l-awlād* (et que l'on a éloigné les enfants). Toutefois, ce n'est manifestement pas le texte dont ont disposé Avicenne, Averroès et Hermann. Pour plus de détails sur la genèse de la déformation subie ici par le texte d'Aristote, voir *T.A.L.*, I, *Commentary*, p. 263.

fruitiers de leurs ennemis, obligeant les cigales à chanter par terre, le poète aurait averti ses auditeurs que leurs terres pourraient subir, en retour, le même sort.⁶³ *T.A.L.* est assez fidèle à *Rhét.*:⁶⁴ l'exemple est sensé illustrer un énoncé dont la cause est avancée pour le clarifier; les noms propres sont mentionnés; il est question de chant (et non de multiplication), mais les cigales sont déjà remplacées par *ḥaṭāṭīf*, que l'on rendra, avec P. Thillet, par «martinets». ⁶⁵ Dans *Š.R.*, p. 173.2–4, il n'est plus question de Stésichore et des Locriens, l'idée illustrée est maintenant celle d'allégories interprétables, les martinets représentant les gens qu'il ne faut pas provoquer par des injures. L'évocation des martinets dans Averroès et Avicenne attestent leur commune dépendance à l'égard de *T.A.L.* Quant à leur interprétation de ce texte, elle est, pour l'essentiel, la même.

L'exemple des cigales est cité, une seconde fois, par Aristote, dans *Rhét.*, III, 11, 1412a22–23; il n'est pas alors retenu par Averroès et Avicenne. *T.A.L.* a, en ce dernier endroit, une lacune.

— Faut-il philosopher?

... Comme ce qui a été dit dans la question célèbre: «Faut-il philosopher ou ne pas philosopher?» Car, quel que soit le mode de la réponse, celui qui répond est amené à philosopher. Et de cela, relève la réduction au silence de Protagoras par Platon (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 232.4–7; *C.m. Rhét.* Salem, p. 490.1–3).

Cet exemple correspond à *Rhét.* Dufour, II, 23, 1399b9–11, *T.A.L.*, I, p. 155.17–19. Voici ce qu'écrit Aristote: «Vous allez décider, non point au sujet d'Isocrate, mais au sujet d'une règle de vie, s'il faut philosopher» — en d'autres termes, la réponse que l'on fera au sujet de la règle de vie en général sera aussi valable pour Isocrate.⁶⁶ *T.A.L.*: «Le jugement à ce sujet a parfois lieu non par syllogisme, mais par la persévérance et la production progressive (*istidrāğ*) [de la conviction], comme on dit: «Doit-on philosopher?»». ⁶⁷ Dans *Š.R.*, p. 183.7–10, on a une version très voisine de

⁶³ Aristoteles, *Rhetorik*, trad. G. Sieveke (München, 1980), p. 258 n. 93.

⁶⁴ Cf. *T.A.L.*, I, *Commentary*, p. 341.

⁶⁵ Thillet, «Réflexions», p. 114.

⁶⁶ Sur les sources de cette citation libre du célèbre orateur athénien, voir William M.A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric II. A Commentary* (New York, 1988), pp. 321–322.

⁶⁷ Cf. *T.A.L.*, I, *Commentary*, p. 352.

celle d'Averroès, mais sans évocation de la réduction au silence de Protagoras par Platon.⁶⁸ Aucun des deux philosophes arabes ne se préoccupe ici du cas particulier d'Isocrate: ils suivent en cela *T.A.L.* Leur interprétation de sa formulation obscure est, en outre, fondamentalement la même, puisqu'ils font de la question «faut-il philosopher?» un moyen de conduire progressivement à la reconnaissance de la philosophie, en tant que toute réponse, qu'elle soit positive ou négative, amène à philosopher. L'utilisation courante, à la suite d'Alexandre d'Aphrodise, de l'argument du *Protreptique* d'Aristote chez les commentateurs alexandrins (le fr. 2 Ross⁶⁹ apparaît chez Olympiodore, Élias, David et dans une scholie du *Paris. gr.* 2064), a probablement influencé le traducteur de *Rhét.* et ses commentateurs arabes.

— Les panégyries et les concours gymniques:

... Quant à un tel, il a dit ceci et cela et quant à un tel, il a fait ceci et cela (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 289.21–22; *C.m. Rhét.* Salem, p. 601.3–4).

Ce passage correspond à *Rhét.* Dufour, III, 9, 1409b33–35, et à *T.A.L.*, I, p. 196.15–16. Aristote cite, sans le nommer Isocrate, *Panég.*, 1: «J'ai souvent admiré que ceux qui ont assemblé les panégyries et institué les concours gymniques ...» *T.A.L.* est lacunaire et obscure: «... plus d'une fois, ceux qui se sont joints à la fête et ceux qui ont établi les faits du secours (*al-nağda*) et de l'habileté». ⁷⁰ *Š.R.*, p. 228.2–3, interprète ainsi: «J'ai admiré Untel, qui a dit telle et telle chose, et Untel, qui a fait telle chose». A la suite de *T.A.L.*, Averroès et Avicenne n'ont donc plus la référence aux panégyries et aux concours gymniques et distinguent deux sortes de personnes. Mais, dans les commentaires, la distinction est plus claire, puisqu'elle évoque ce que dit Untel et ce que fait Untel.

⁶⁸ Il s'agit, en fait, d'une autre illustration du lieu ici traité par Averroès et consistant en ce «qu'aux deux contraires ou aux deux opposés soit liée une seule et même chose» (*C.m. Rhét.* Badawi, pp. 231.21–232.1; *C.m. Rhét.* Salem, p. 489.3). Pour plus d'informations sur le contenu de la réfutation de Protagoras, voir *Averroès' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, éd. et trad. Ch.E. Butterworth (Albany, N.Y., 1977), *al-Qawl fī laqāwīl al-ḥatābiyya* (*Des arguments rhétoriques*), § 24, pp. 182.11–14 (ar.), 70.22–25: «... Ce qu'on a rapporté de l'objection adressée par Platon à Protagoras lorsque Protagoras lui a dit: 'Rien n'est perceptible'. En effet, Platon lui a dit: 'Une certaine chose est perceptible', entendant par là le jugement-même que portait [Protagoras]».

⁶⁹ *Aristotelis Fragmenta selecta*, éd. W.D. Ross (Oxford, 1955).

⁷⁰ Cf. *T.A.L.*, I, *Commentary*, p. 381.

Les six exemples que nous venons d'examiner rappellent non seulement la dépendance de *Š.R.* et du *C.m. Rhét.* à l'égard de *T.A.L.*, dont ils prennent les obscurités et les contresens comme points de départ de leurs exégèses, mais témoignent aussi d'une source commune qui n'est pas un simple abrégé. C'est, en effet, ce que montre l'évidente proximité des explications et le fait qu'elles concernent des exemples tirés de parties fort différentes de *Rhét.* Cela ne suffit pas pour autant à prouver que la source d'Averroès est ici Avicenne lui-même, car ces auteurs peuvent s'être inspirés, dans tous les cas susmentionnés, d'un troisième commentaire. En outre, nous avons relevé que *C.m. Rhét.* a aussi ici des éléments d'explication que l'on ne trouve pas dans *Š.R.*, attestant notamment d'une meilleure information sur Homère. Ces éléments d'explication peuvent être soit le fait d'Averroès lui-même, soit le fait d'un autre commentateur (qui ne serait pas Avicenne).

Exemples empruntés à la culture arabo-musulmane communs à *C.m. Rhét.* et *Š.R.* et intervenant, dans les deux traités, au même niveau du commentaire de *Rhét.*:⁷¹

— Le châtement de la calomnie

C'est pourquoi on a ajouté chez nous, dans le châtement de la calomnie (*al-fīrya*), la récusation (*al-tafsīq*) et le rejet du témoignage (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 117.7–8; *C.m. Rhét.* Salem, p. 229.3–4) / ... et s'attaquer (*wa-l-ta'arrud*) aux *muḥṣanāt* (*Š. R.*, p. 117, 2) / les mères et les rapports sexuels (*wa-l-ummāt wa-l-manākih*) (*T.A.L.*, I, p. 72.15) / le mariage avec des étrangères (*ἐπιγαμία*) (*Rhét.* Dufour, I, 14, 1375a10)

C'est au Coran qu'il faut remonter ici en dernière instance:

«Ceux qui visent les *muḥṣana*⁷² [dans leur honneur] sans ensuite produire quatre témoins, flagellez-les de quatre-vingts de coups de fouet et n'acceptez plus jamais leur témoignage! Ceux-là sont les Pervers» (*C.*, XXIV, 4 Blachère).

⁷¹ Cette liste n'est pas exhaustive.

⁷² «Étymologiquement, ce terme paraît désigner la femme libre protégée par un tabou sexuel qui tombe seulement par la remise d'un douaire. Plus tard, dans la terminologie juridique, le mot *muḥṣana* désignera toute personne libre, majeure, saine d'esprit, qui a eu des rapports sexuels en état légal de mariage, étant entendu que cette qualité subsiste même si le mariage a été rompu» (*Le Coran* [Al-Qor'ân], trad. R. Blachère [Paris, 1966], p. 108 n. 28).

— *Katīla wa-Dimna*

L'exemple des fables du *Livre de Katīla wa-Dimna* remplace, dans *C.m. Rhét.* Badawi, p. 212.8–9; *C.m. Rhét.* Salem, p. 450.3–4; *Š. R.*, p. 167.14, celui des *Ésopiques* et des *Libyennes* rapporté dans *Rhét.*, II, 20, 1393a30, et, au moyen de translittérations, dans *T.A.L.*, I, p. 134.10.⁷³

Katīla wa-Dimna est «le titre d'un ensemble d'apologues indiens à l'usage des princes ... traduit du sanscrit en pehlevi, et de cette langue en arabe, il a pris un très large développement dans la littérature islamique ...» (C. Brockelmann, «*Katīla wa-Dimna*», *E.I.*², vol. IV, p. 524). Ibn al-Muqaffa' (102/720 env.–139/756 env.), qui a transposé en arabe la traduction pehlevi, l'a aussi modifiée sur certains points importants. Son livre destiné originellement aux lettrés devint vite «populaire, et les transmissions le déformèrent considérablement» (ibid., p. 525).

— «Celui qui a à sa disposition la fraîcheur de la chose ...»

Celui qui a à sa disposition la fraîcheur de la chose a aussi eu ce qu'il y a de chaud en elle (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 218.17; *C.m. Rhét.* Salem, p. 464.1–2) / Celui qui a à sa disposition la fraîcheur de la chose, charge-le aussi de ce qu'il y a de chaud en elle (*Š. R.*, p. 174.4).

Ce proverbe, qui intervient au niveau de *Rhét.*, II, 21, 1395a18, et *T.A.L.*, I, p. 140.10, n'a rien qui lui corresponde dans ces textes.

Selon al-Maydānī (m. 518/1124), ce proverbe aurait été dit par le calife 'Umar b. al-Ḥattāb (m. 23/644) à 'Utba b. Ġazwān (m. 17/638) ou à Abū Mas'ūd al-Anṣārī (m. v. 32/653).⁷⁴

— «Le serpent enfante le serpent» (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 79.10; *C.m. Rhét.* Salem, p. 157.8–9; *Š. R.*, p. 90.11).

⁷³ Cf. *T.A.L.*, I, *Commentary*, p. 338.

⁷⁴ *Arabum Proverbia*. Vocabulis instruxit, Latine vertit, commentario illustravit et sumptibus suis edidit G.W. Freytag. Tom. I. Inest a Meidanio collectorum proverbiorum pars prior (Bonnae ad Rhenum, 1838). Tom. II. Inest a Meidanio collectorum proverbiorum pars posterior (Bonnae ad Rhenum, 1839). Tom. III, pars prior. Insunt 1) proverbialia sententiaeque proverbialia. 2) dies inter Arabes pugnīs celebres. 3) facete ingenioseque dicta (Bonnae ad Rhenum, 1843); Tom. III, pars posterior. Insunt 1) Commentatio de proverbiiis Arabicis a Meidanio collectis et explicatis. 2) Indices tres. 3) Addenda et corrigenda (Bonnae ad Rhenum, 1843), Tom. II, chap. 26, p. 816, n° 49.

Ce proverbe, qui intervient au niveau de *Rhét.* I, 9, 1367b30, et *T.A.L.*, I, p. 47, 12, n'a rien qui lui corresponde dans ces textes. Il est mentionné par al-Maydānī.⁷⁵

— L'amputation de la main du voleur

Il semble qu'il en aille de même chez nous au sujet du fait de couper la main de l'escroc, en particulier quand il s'agit d'aliments (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 113.2–3; *C.m. Rhét.* Salem, p. 222.1–2) / La loi commune oblige à être longanime envers celui qui vole quelque chose d'insignifiant et à ne pas le châtier, alors que la loi écrite oblige à amputer la main de celui qui vole un dinar chez certains, un quart de dinar chez d'autres, ce à quoi répugne la loi commune (*Š.R.*, p. 114.4–6).

Cet exemple, qui intervient au niveau de *Rhét.*, I, 13, 1374b1, et *T.A.L.*, I, p. 70.15, n'a rien qui lui corresponde dans ces textes.

L'exemple de l'escroc renvoie au châtement prévu dans *C.*, V, 42/38. L'attitude de nos commentateurs n'a rien d'extraordinaire puisqu'il semble, par exemple, «que les peines de mutilation prévues par le droit canonique, ainsi l'amputation de la main pour vol, furent de moins en moins appliquées en Espagne musulmane, et réservées à des cas exceptionnels».⁷⁶

— «Le torrent a atteint les bords du trou» (*C.m. Rhét.* Badawi, p. 309.13–14; *C.m. Rhét.* Salem, p. 640.5–6; *Š.R.*, p. 238.4).

Ce proverbe, qui intervient au niveau de *Rhét.*, III, 14, 1415a8, et *T.A.L.*, I, p. 204.6, n'a rien qui lui corresponde dans ces textes. Il est cité dans al-Maydānī et al-Mubarrad (m. 285/898).⁷⁷

Ces six exemples empruntés à la culture arabo-musulmane attestent, comme ceux constitués d'interprétations voisines d'exemples d'origine grecque, que nous avons envisagés plus haut, que *Š.R.* et *C.m. Rhét.* ont une source commune arabe, qui n'est pas un simple abrégé. Mais, ici aussi, rien ne dit que cette source commune soit forcément le traité d'Avicenne lui-même.

⁷⁵ *Arabum Proverbia* ... Tom. II, chap. 23, p. 582, n° 625. Cf. *ibid.*, Tom. III, pars prior, p. 546, n° 3281.

⁷⁶ É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols. (Paris et Leiden, 1944–53), vol. III, p. 160; voir aussi Ch.E. Dufourcq, *La Vie quotidienne dans l'Europe Médiévale sous domination arabe* (Biarritz, 1978), p. 67.

⁷⁷ *Arabum Proverbia*. Tom. I, chap. 2, p. 151, n° 9. Al-Imām Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad, *al-Kāmil*, éd. M.A. al-Dālī, 2^e impr. (Beyrouth, 1413/1993), vol. I, p. 27.

Convergences textuelles entre Š.R. et C.m. Rhét.

Les convergences textuelles que l'on relèverait entre les deux traités et qu'ils ne partageraient pas avec *T.A.L.* ne sauraient non plus constituer un indice décisif d'un tel rapport, car elles pourraient être dues à une source exégétique arabe commune. Toutefois, si ces convergences étaient fréquentes et régulières, l'explication par la source commune ne pourrait valoir, car il est invraisemblable qu'Avicenne et Averroès aient retenu de manière aussi constante, les mêmes mots, y compris des termes non techniques, ou les mêmes formules de la source commune. Cela ne devient probable que si l'un des deux auteurs ne s'est pas contenté d'opérer des choix dans sa source, mais qu'il lui a systématiquement et massivement emprunté ses formules, de sorte que les choix de l'autre auteur aient forcément leur correspondant chez le premier. Or, on sait qu'il n'est pas dans les habitudes d'Averroès, ni à plus forte raison d'Avicenne, de procéder ainsi.⁷⁸ Donc, si des convergences fréquentes et régulières apparaissent entre *Š.R.* et *C.m. Rhét.* et qu'elles ne sont pas aussi présentes dans *T.A.L.*, on peut supposer à bon droit qu'elles ne proviennent pas d'une source commune, mais de l'utilisation par Averroès d'Avicenne.

Par ailleurs, si ces convergences textuelles se produisaient pour des parties de *Rhét.* que l'éventuelle source commune n'a pas commentées, elles seraient encore plus pertinentes. Or, comme on l'a rappelé ci-dessus, il y a eu, outre les commentaires d'Avicenne et d'Averroès, deux autres commentaires continus arabes de *Rhét.* — aujourd'hui totalement ou partiellement perdus: le *Grand commentaire* d'al-Fārābī et celui pour Ibn al-Ṭayyib. Le peu d'estime qu'avait Avicenne pour Ibn al-Ṭayyib rend invraisemblance qu'il ait utilisé fréquemment son ouvrage (ce qui n'exclut pas, bien entendu, un usage occasionnel).⁷⁹ En revanche, rien n'empêche qu'il ait eu souvent recours à al-Fārābī. Or, nous avons vu que cet auteur n'a pas commenté *Rhét.*, III, 9, 1409a24–19, 1420b4. Si donc on relevait des convergences textuelles fréquentes entre *Š.R.* et *C.m. Rhét.*,

⁷⁸ On n'a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir le *Grand commentaire aux A.Pr.* d'al-Fārābī (*al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*, vol. II: *al-Šurūh al-mantiqiyā*, éd. M.T. Daneche Pajuh [Qom, 1409 H.], *Šarḥ al-Qiyās*, pp. 261–553), Ibn Sinā, *al-Šifā'*, *al-Mantiq*, 4, *al-Qiyās*, éd. S. Zayed et I. Madkour (Le Caire, 1964) et *C.m. A.Pr.* (où «Abū Naṣr» est plusieurs fois nommément mentionné).

⁷⁹ Voir, sur cette question, Aouad et Rashed, «L'exégèse», pp. 61–62, 107–114, 165.

dans cette portion non traitée par al-Fārābī, elles ne proviendraient pas d'une source antérieure, à condition, bien entendu, qu'elles ne soient pas attestées dans *T.A.L.*

Venons-en maintenant aux résultats. La comparasion, ligne à ligne, de *Š.R.* et du *C.m. Rhét.* nous a montré que les convergences textuelles entre eux, non attestées dans *T.A.L.*, étaient effectivement fréquentes et régulières dans toutes leurs parties. Il aurait été évidemment fastidieux d'exposer ici cette comparaison. Nous nous contentons donc de présenter, en appendice, des passages attestant ces convergences dans les commentaires de *Rhét.*, III, 9, 1409a24–11, 1412a16, et 14, 1415a5–19, 1420b4, qui appartiennent à la portion de *Rhét.* non expliquée dans le *Grand commentaire* d'al-Fārābī. Si les commentaires de *Rhét.*, III, 11, 1412a16–14, 1415a4 (*C.m. Rhét.* Badawi, pp. 297.5–309.6; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 615.4–639.5) ne sont pas pris en compte, c'est que la version de la traduction arabe de *Rhét.* qui nous est parvenue est lacunaire en cet endroit et que, sans cette base, la comparaison ne peut se faire correctement. Nous produisons, à chaque fois, non seulement le passage correspondant de *Š.R.* et du *C.m. Rhét.*, mais aussi celui de *T.A.L.*, ce qui permet d'écarter les convergences entre les commentaires qui sont aussi des convergences avec *T.A.L.* Les convergences textuelles entre *Š.R.* et *C.m. Rhét.*, qui ne reproduisent pas des passages de *T.A.L.*, sont en gras. Elles sont, comme on le voit, indiscutables et fréquentes

De tout cela, on conclura que, lorsqu'Averroès évoque des commentaires satisfaisants ou non satisfaisants de *Rhét.*, il vise, selon toute vraisemblance, respectivement le *Grand commentaire* d'al-Fārābī et *Š.R.*, et non point quelque commentateur grec.⁸⁰ Qu'Averroès ne désigne jamais nommément Avicenne dans *C.m. Rhét.*, alors qu'il n'hésite pas à se référer explicitement à al-Fārābī, est peut-être dû au fait que le *Šifā'* est évoqué à la fin du traité qui précède *C.m. Rhét.*, que donc l'on est averti par là qu'Averroès connaît la *Logique* du *Šifā'*, mais que, considérant que *Š.R.* n'est pas assez proche de *Rhét.*, il n'a pas jugé nécessaire de s'y référer explicitement.

⁸⁰ *C.m. Rhét.*, pp. t–y Badawi, et, à sa suite, *F.D.G.*, p.138, concluent aussi de la formule finale du *C.m. Rhét.* qu'Averroès n'a pas eu à sa disposition des scolies alexandrines, mais ils n'expliquent pas comment ils en sont arrivés à cette interprétation.

APPENDICE

Convergences textuelles à la fin de *Š.R.* et *C.M. Rhét.*
(qui ne sont pas aussi des convergences entre *C.m. Rhét.*
et *T.A.L.*)

•

C.m. Rhét. Badawi, p. 287.17; *C.m. Rhét.* Salem, p. 596.6

وينبغي أن تكون الأقاويل الخطيبية مفصلة ...

T.A.L., I, p. 194.15

وأما المقالة فينبغي ان تكون مفصلة او مقطعة ...

Š.R., p. 226.6

إنه يجب أن يكون الكلام الخطابي مفصلا ...

•

C.m. Rhét. Badawi, p. 288.12-15; *C.m. Rhét.* Salem, p. 598.2-5

والكرور والمعاطف في الأقاويل الخطيبية هو أن يكون أول القول وآخره بلفظ واحد أو قريب من الواحد، وهذا مثل قولهم: «القتل أنفى للقتل»، ومثل قوله تعالى: «الحاقة ! ما الحاقة؟ وما أدراك ما الحاقة؟»

T.A.L., I, p. 195.5-6

فأما الكرور ففي التعاطف، وقد اعني بالتعاطف المقال الذي يكون بدوه وآخره شيئا واحدا ...

Š.R., p. 226.12-15

ويجب أن يكون للكلام الخطابي عطف، وهو أن يكون [إما] الابتداء من لفظ أو حرف ينتهي إليه، سواء كان على سبيل التكرير، أو على سبيل التحنيس، وهو أن يكون المكرر، و إن كان لفظا مكررا في المسموع، فهو مختلف في المفهوم.

•

C.m. Rhét. Badawi, pp. 289.20–290.5; *C.m. Rhét.* Salem, p. 601.2–9
 والكلام الموصّل بحروف الرباطات منه ما هو مقسّم من غير أن يكون بين
 أقسامه تضادّ مثل قول القائل: «أمّا فلان فقال كذا وكذا وأمّا فلان فعمل
 كذا وكذا»، ومنه ما هو مقسوم إلى أشياء متضادة أو موجودة لأمر
 متضادة. مثال ذلك في الأمور المتضادة أنفسها قول القائل: «أمّا العقلاء
 فأنجحوا وأمّا الحمقى فأخفقوا». ومثال ذلك في لواحق الأمور المتضادة قول
 القائل: «أمّا فلان فمشتاق إلى الكسب وأمّا فلان فمشتاق إلى اللهو»،
 لأنّ الاشتياق إلى الكسب هو لازم للفقر والاشتياق إلى اللهو لازم للثروة.

T.A.L., I, pp. 196.14–197.15¹

وأما المقالة *في* الوصول فمنها مفصلة، وذلك كما قيل * * ذلك غير مرّة
 الذين اجتمعوا الى العيد والذين *تبتوا* وقائع النجدة او الحذق. فأما المخالفة
 لكل واحدة من اللتين هما بالوصل فالتى هي مركبة نحو المضادة او التى هي
 بعينها مقرونة الى المضادة، وذلك كما قيل: لقد *نفعوهم* جميعا الذين صبروا
 والذين تبعوا، وكما قيل: أمّا بعضهم فحفظوهم أكثر من حفظهم من في
 منازلهم، وأمّا بعضهم فتركوهم مكفّيين في مساكنهم، وكما قيل في المحتلجين
 الى المال والمشتاقين الى اللهو، فإنّ اللهو *مخالف للمال*، وكما قيل ايضا أنّه
 قد يعرض مثل هذا كثيرا، ان يكون العقلاء لا ينجحون * مع * الحمق، وانّ
 بعض الناس قد بلغوا المراتب العظيمة بغتة وكثير منهم أمّا استولوا على
 سلطان البحر بأخرة، وكما قيل في ركوب السفن في البرّ والسير رجالة في
 البحر، وانّ أليس بونطوس لم يكن من قبل وأمّا حفر العرمة، وانهم اذ هم
 بالطباع من اهل المدينة عرض لهم ان يفقدوا سنن المدينة، فبعضهم هلكوا
 محمودين وبعضهم نجوا مفتضحين، وكما قيل: أمّا في الخاصّ فاتخاذ الأجنيبين
 عبيدا وأمّا في العام فاختلاف كثير من الأموات او الأحياء وترك * *، وكما
 قال فيثولاوس للوقافرون في مجلس الحكومة: ان هؤلاء كانوا يبيعونكم وانتم
 في بيوتكم فلمّا وردوا علينا يبعوا.

¹ «Asterisks indicate doubtful readings» (*T.A.L.*, I, p. XXXV).

Š.R., p. 228.1-5

والكلام الموصول فرمما كان اتصاله أقساما، ويسمى المقسم، كقولهم: إني تعجبت من فلان الذي قال كذا وكذا، ومن فلان الذي عمل كذا. فهؤلاء أقسام المتعجب منهم. وربما كانت الأقسام إلى التقابل، كقولهم: منهم من اشتاق إلى الثروة، ومنهم من اشتاق إلى اللهو؛ وكقولهم: أما العقلاء فأخفقوا، وأما الحمقى فأنجحوا.

C.m. Rhét. Badawi, p. 290.14-15; C.m. Rhét. Salem, p. 603.2-3

ومنه أيضاً الكلام المضارع. وهو أن تكون أجزاءه الموصولة متشابهة، وذلك إما في أول الفصول أو في أواخرها.

T.A.L., I, p. 198.1-3

وأما المضارعة فأتها ذات أواخر متساوية* في* الوصول ولا بد أن يكون لها ذلك في البدو أو في المنتهى ...

Š.R., p. 228.8-9

وبعضها مضارعات وهي التي لها أطراف متشابهة أو مبادئ متشابهة ...

C.m. Rhét. Badawi, p. 291.6-20; C.m. Rhét. Salem, pp. 604.2-605.5

قال: وإذ قد حُدِّدت هذه الأشياء - يعني الأحوال التي توجد للألفاظ من جهة ما هي مركبة - فقد ينبغي أن نقول من أين تُؤخذ الأفاويل الحسان المنجحة الفعل فإنَّ شأن هذه الصناعة إنما هو أن يُفعل الإقناع حسناً جيّداً. فنقول: إنَّ مبدأ الأمر في ذلك هو أن تكون الألفاظ المستعملة فيها جيّدة الإِفهام لذيدة عند كلِّ أحد. والألفاظ فهي دالة على شيء فما كان منها يفعل مع الدلالة جودة الإِفهام والإلذاذ فهي التي تفعل جودة الإقناع. وليس تصلح لهذا الفعل الأسماء التي من اللغات الغربية لأنَّها مجهولة غير جيّدة الإِفهام. ولا تصلح أيضاً لذلك الأسماء المتبدلة المشهورة لأنَّها وإن كانت جيّدة الإِفهام فإنَّها غير لذيدة. فإذاً ليس كلُّ إبدال وتغيير يصلح لهذه الصناعة وإنما الذي يصلح لها من التغييرات ما وجدت فيه هذه الزيادة، أعني

جودة الإفهام مع الإلذاذ. وهذا التغيير هو مثل قول القائل: «إنَّ الشَّيخوخة هي فاعلة الخيرات»، بدلاً من قوله: «إنَّ الشَّيخ هو فاعل للخيرات». فهذا تغيير ولكنّه مفهّم لأنّه من الجنس والشَّيخ إنّما هو فاعل للخيرات من قبل الشَّيخوخة.

T.A.L., I, pp. 198.20–199.6

ومن اجل أنّا قد حددنا هذه وفصلناها فقد ينبغي ان نخبر من ايّن توجد المقالات الحسان المنجحات، فإنّ شأن هذه الحيلة التثبيت، وان يكنّ المثبت ركيناً مدرّباً، فلنذكر الآن هذا ونقول فيه، ويكون البدو فيه هذا ان يسرّ التعليم لذيد عند كلّ احد والأسماء فقد تبين عن شيء، فمهما كان من الأسماء يفعل التعليم فهو لذيد. وأمّا اللغات فمجهولة خفية وأمّا المحقّقة معروفة ظاهرة، والتغيير بزيادة هو هذا. فاذا قيل في التغيير ان الشَّيخوخة فعلت الخيرات فذاك تعليم وعلم يكون بالجنس، وكلاهما حسن.

Š.R., p. 228.10–15

واعلم أنّ العبارة المفهّمة لذيدة بما يفهم، والإغراب مستكره لما لا يفهم ومن التغييرات الاستعارية اللذيذة أنّ ينسب الأمر إلى صفة الفاعل، دون الفاعل، وخصوصاً إذا كانت تلك الصفة توجب الأمر، مثل أنّ لا يقال: المشايخ يفعلون الخيرات، بل يقول: إنّ الشَّيخوخة تفعل الخيرات. وهذه الصفة عامة كالجنس.

C.m. Rhét. Badawi, p. 292.7–16; *C.m. Rhét.* Salem, p. 606.7–15

ولهذا لا ينجح في هذه الصناعة فعل الذين يفعلون الضمائر فيها والمثالات من الأشياء البيّنة جدّاً المكشوفة لكلّ أحد التي لا يحتاج أحد أن يفحص عنها وكانت أمثال هذه معدودة في الاستدلالات السخيفة. وكذلك ليس ينبغي أن يكون المعنى أيضاً ممّا إذا قيل لم يفهم أو عسر تفهمه كما أنّه ليس ينبغي أن يكون إذا قيل معروفاً من ساعته ولا أن يكون ممّا هو واجب أن يكون، لكنّ يكون ممّا يضلّ الفكر قليلاً، أعني أنّه يحصل فهمه بعد تأمل يسير. وذلك أن

الأمر البين من ساعته قد يكون منه قياس لكن يكون غير لذيذ كما يكون من الألفاظ الحقيقية، أعني التي ليست مستعارة، إفهام لكن غير لذيذ.

T.A.L., I, p. 199.13-19

ولذلك ما لا ينجح أيضا الذين يقولون التفكيرات السخيفة، وقد أعني بالسخيفة تلك التي هي مكشوفة بيّنة لكلّ احد لا يحتاج الى ان يفحص عنها. ثمّ ليس ينبغي ان يكون أيضا ممّا اذا قيل لم يفهم ولكن ممّا اذا قيل يكون معروفا من ساعته، ولا ان يكون ممّا هو واجب ان يكون، ولكن يبطئ فيه الفكر قليلا. فقد يكون في هذا النحو أيضا تعليم لكنّه لا يكون شيء منه لذيذا.

Š.R., p. 229.3-7

كما أن الإمعان في السخيف من العبارة والسفساف منها يكون مستردلا، وذلك هو الذي يفهمه كل إنسان من ساعته. وكذلك الذي يصعب فهمه أيضا مستردل. بل يجب أن تكون العبارة بحيث يفهمها الأمثال، دون سقاط الجمهور، ويفهمونه متى أصاحوا إليه إصاحا متأمل، ولم يجوجوا إلى نظر وفحص. فإن هذا أيضا يكون غير قليل.

•

C.m. Rhét. Badawi, p. 293.3-8; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 607.9-608.3

وبالحملة فينبغي للمتكلّم في الشيء على طريق البلاغة أن يجعل الشيء الذي يتكلّم فيه كأنه مشاهد بالبصر، وذلك بوصفه أفعاله الواقعة والمتوقّعة. والاعتماد في جعل الشيء كأنه نصب العين يكون بثلاثة أشياء. أحدها التغيير الحسن والثاني وضع مقابله حذاءه والثالث وصف الأفعال الواقعة والمترقّبة الوقوع.

T.A.L., I, p. 200.2-4

وينبغي أيضا ان نجعل الشيء نصب العين فننظر ابدا في الاتي يفعلن او يتوقعن، وتوحي في ذلك ثلاثة امور، اعني التغيير والوضع بالخلاف والفعال.

Š.R., p. 229.10-11

وأن يكون التغيير كأنه يجعل الشيء قائما نصب العين. ومدار جميع ذلك على ثلاثة أشياء: التغييرات، ومطابقات المتقابلات، والأفعال.

C.m. Rhét. Badawi, pp. 295.15-296.2; *C.m. Rhét.* Salem, pp.

612.7-613.5

ومن الجيد في التغيير الذي يكون في الأفعال، أعني إذا وُصفت معيرة، أن تُجعل الأشياء التي توصف أفعالها، إذا كانت غير متنفسه، متنفسه حتى يُخيّل في أفعالها أنها أفعال المتنفسه، وذلك مثل ما كان يفعله أميرش. وذكر في ذلك مثلات من قوله. وهذا مثل قول المعري:

توهم كل سابعة غديراً
ومثل قول أبي الطيب:
إذا ما ضربت به هامة
فرتق يشرب الحلق الدخالاً
براها وغتاك في الكاهل.

T.A.L., I, p. 203.6-14

فأما الخفة في المقال فالتى قد يستعملها اميروس كثيرا حيث يجعل التغيير في كل شيء بلا نفسانيات ويسدده نحو الفعال، وذلك كما يقول: وأما في هذه ومن الراس، ومن بعد وأنه *س* الحجر في القاع العميق، وهزّ رجمه ثم رمى فلم يقصر، وأما اولئك فكانوا قياما على الأرض قد مسحوا اجسادهم بالدهن، وأنه ركز السيف في صدره فلم يرث لابن امه. فهذه كلها من اجل انها كانت تكون من ذوي الأنفس قد تقال فواعل ...

Š.R., p. 230.6-8

ومن أنواع الاستعارة اللفظية: أن تجعل أفعال الأشياء الغير المتنفسه كأفعال ذوات الأنفس، كمن يقول: إن الغضب لجوج، وإن الشهوة ملحفة، والغم غريم سوء.

C.m. Rhét. Badawi, p. 315.10–14; *C.m. Rhét.* Salem, p. 651.4–8

وموضع آخر، وهو مأخوذ من دعوى مخالفة الباطن للظاهر لمصلحة يدعيها في الفعل الظاهر، وهو أن يدعي أن ذلك الفعل منه لم يطابق فيه ظاهره باطنه وأنه كان فيه كالمناق لمصلحة يدعي في ذلك، مثل أن يحنث في يمين فيدعي أن ظاهره كان في ذلك غير موافق لباطنه وأنه كان في ذلك كالمناق لمصلحة ما قصدها.

T.A.L., I, p. 209.6–11

ونحو آخر من قبل الحكم نفسه، كما كان اوريفيديس يشكو ذلك الصحيح في تلك الشربة كالمناق وكالذي فعل حيث امر بأن يحنث في اليمين فقال: أمّا اللسان فحلف صحيح وأمّا الفكر فلم يحلف. وزعم أن هذا ظلم في احكام وقائع ديانوسوس بديقاسطيريا، فإنه هنالك يصحّ عن نفسه.

Š.R., p. 240.10–12

وموضع آخر أن يقول: كانت نيتي جميلة فيما فعلته؛ وإن كنت آذيتك، فقد كانت فيه مصلحة لك. كالذي يحنث في يمينه فيرى وجه التخلص أن يدعي نية مضمرة تخالف الظاهر من الحلف.

C.m. Rhét. Badawi, p. 316.9–12; *C.m. Rhét.* Salem, pp. 654.6–655.1

وأما الاقتصاص فقد يكون في الجزء المناصري. وينبغي، إذا كان الاقتصاص إنما هو تصديق ما موجه يُتعمَل وقوعه قبل التصديق التام، ألا يُؤتى به علي النسق والتركيب الذي يُستعمل في الأقاويل التصديقية بل قد يُؤتى به مفرداً وعلى غير نسق.

T.A.L., I, p. 210.11–12

وأما الاقتصاص فقد يكون في المترائيات وليس على النسق ولكن جزءاً جزءاً...

Š.R., p. 241.3-4

والاقتصاص هو إيجاز لما يراد أن يظهر ويوضح بعد، ولكن لا على ذلك النسق والترتيب، بل بإشارة جزئية.

•

C.m. Rhét. Badawi, p. 319.10-11; C.m. Rhét. Salem, p. 661.2-3

ومن النافع أن يخلط المتكلم بالاقتصاص بعض الأقاويل التي تدلّ على فضيلته، ليكون كلامه أقنع ...

T.A.L., I, pp. 212.22-213.1

وان يصل الاقتصاص مهما كان دالاً منك على الفضيلة ...

Š.R., p. 242.9-10

وإذا خلط الاقتصاص بذكر فضيلة القائل، مهد للإصغاء إلى قوله التصديقي ...

•

C.m. Rhét. Badawi, p. 320.15-18; C.m. Rhét. Salem, p. 664.2-5

وإذا لم يقع التصديق بالشيء فينبغي أن يُؤتى بالسبب الموجب لذلك الشيء، مثل ما قال فلان في فلانة. فإنه قال: «إنها كانت تحبّ أخاها أكثر من حبّها زوجها وبنيتها لأنّ هؤلاء يُستعادون إن فقدوا والأخ لا يُستعاد إن فقد».

T.A.L., I, p. 214.10-14

فان لم يكن الأمر مصدقاً فليذكر العلة حينئذ كما فعل سوفقلس حيث اتى بالبرهان امرأة نطيغوني فقال أنّها كانت تعني بأخيها اشدّ من عنايتها ببعليها وولدها، لأنّ هؤلاء يستعادون ان فقدوا، وأمّا الاخ فلا يكون اذا ما الأبوان *هبطاً* قعر الهاوية ...

Š.R., p. 243.4-5

وإذا لم يقع بذلك تصديق، دل عليه بعلامة وعلة ومثال مما فعله.

•

C.m. Rhét. Badawi, p. 320.19–21; *C.m. Rhét.* Salem, p. 664.7–9

ويجب، إن كان المتكلم استعمل الأخذ بالوجه وأتى بالتصديق من التي من خارج، أن يُؤبَّخ ويُقال له: «هذا من فعل من لا يفقه الكلام ومن فعل من هو أجهم بهيمة بالطبع».

T.A.L., I, p. 214.14–18

غير أن هذا قد يجب ان لم تكن علته صادقة، كما يقال أنك لست بالذي لا تفقه اذا ما قلت غير المصدقات، وكما يقال: بل انت بالطبيعة لأهوائهم وبل ويخالون التي تنفع.

Š.R., p. 243.5–6

وأيضاً فقد يجب على الجيب أن يرذل الأخذ بالوجه، بأن يقول: هذه حيلة؛ وهذا تباكي الطرارين.

C.m. Rhét. Badawi, p. 327.1–5; *C.m. Rhét.* Salem, p. 678.7–10

والكلام الذي يُوجَّه نحو الخصوم ليس يكون من نوع آخر سوى نوع الأفاويل التصديقية. فمنها ما تكون المقاومة فيه بحسب قول الخصم، وهي المقاييس التي تأتلف من المقدمات المتقابلة أو التي قوتها قوة المتقابلة وتسوق إلى التوبيخ، ومنها ما تكون من الأمر نفسه، وهي المقاييس المستقيمة.

T.A.L., I, p. 218.21–219.1

وأما الاتي نحو الخصم فليس من نوع آخر سوى التصديقات، فمنهن ما ينبغي ان تنقض بالمقاومة ومنهن ما ينبغي ان تنقض بالسلمة.

Š.R., p. 245.1–2

وأما كلام الخصم فبعضه ينتقض، كما علمت، بالمقاومة؛ وبعضه بالمعارضة بقياس آخر.

C. m. Rhét. Badawi, pp. 330.13–331.4; *C. m. Rhét.* Salem, pp. 685.3–686.5

ولأنّ الأقاويل التي تستعمل الهزء والسخرية لها غناء في المنازعات فقد ينبغي أن تُدخَل في المحاطبات التي فيها النزاع. ولذلك قال فلان: «إنّه ينبغي أن يُفسد الجِدَّ بضدّه أي بالهزل ويُفسد الهزل بضدّه أي بالجِدِّ». وذلك صواب من قوله. وقد قيل في كتاب الشعر كم أنواع الهزل، ومن أنواع الهزل ما يليق بالكريم. وهو الهزل الذي لا يكمن فيه صاحبه على أمر باطن وتعرّيض قبيح بل يكون ما يتكلّم فيه بالهزل هو نفس الشيء الذي قصده لا أنّه عرّض بذلك عن أمر قبيح. ولذلك قيل: «إنّ المزاح يُواجهك بالمزاح ويُيّد لك ما في نفسه. وأمّا المعرّض فهو الذي يُخادِعك ويوهّمك أنّه يتكلّم في شيء وهو يذهب في الهزل إلى شيء آخر قبيح». فالمزاح أشبه بالكريم لأنّه يصدق عن ذات نفسه والمعرّض أشبه باللّيم لأنّه يستعمل الخبء والحقد.

T.A.L., I, p. 222.7–14

وأما ذوات الهزل فمن اجل أنّها قد تظنّ ذات غناء في المنازعات. فقد قال جرجياس أنّه ينبغي أن يفسد الجِدَّ بخلافه، أي بالهزل، ويفسد الهزل بالجِدِّ، وذلك صواب من قوله. وقد قيل كم أنواع الهزل في كتاب *الفيوئطقيّة* فمنها ما يليق بالكريم ومنها ما يستعمله ليس كالذي يليق به. وقد يكون من المزاح ما هو أشبه بالكريم من الكمون بعلة، لأنّ ذلك يجعل الهزل فيه نفسه، فأما الذي يكمن بعلة ففي شيء آخر.

Š.R., p. 247.6–9

وقد يستعان بالهزل، في أوقات الضرورة، وبالمزاح. وقد قيل في موضع آخر في المزاح، وإنّ الذي يليق بالكريم منه غير الذي يليق بالخصيس. وإنّ الذي يليق بالكريم منه التعرّيض، وهو تكمين المعنى، دون التصريح. ويجب أن يكون مشيراً به إلى تفضيل نفسه، وتخصيس خصمه، واستدراج السامع.

C.m. Rhét. Badawi, p. 332.9–11; *C.m. Rhét.* Salem, p. 689.2–4

وأما خواتم الخطب فينبغي أن تكون منفصلة عن الخطبة غير مرتبطة بها ولا متصلة، بمتلة الصدر، ولكن تكون موجهة نحو الكلام الذي سلف مثل قول القائل في الخطب المشاورية ...

T.A.L., I, p. 224.13–15

وأما منتهى المقالة فيشاكل ان يكون غير مرتبط او متصل*بمتلة* الصدر، ولكن يكون موجهها نحو الكلام، وذلك ان يقول ...

Š.R., p. 247.11–13

والذي يليق بآخر الخطبة، وهو الخاتمة، أن يكون مفصلا غير مخلوط بما قبله، مثل الصدر، وخصوصا في المشوريات، وهو أن يقول ...

AVERROES ON THEOPHRASTUS, THROUGH THEMISTIUS*

DIMITRI GUTAS

(Yale University, New Haven, Conn.)

Averroes has the distinction of being the one Arab philosopher who has by far the greatest number of eponymous references to his sources, both Greek and Arabic. This fact about Averroes can be analyzed and used in a variety of ways. My purpose in this paper is to investigate the nature and sources of his quotations and citations of Theophrastus in order to assess the benefit to be derived therefrom for the study of the Greek philosopher.

I

Theophrastus of Eresos is a singularly interesting and important figure in the history of ancient Greek philosophy in general and of Peripateticism in particular. The basic facts about his life are briefly stated by the Suda:

Theophrastus was the son of Melantas ... from Eresos [in the Aegean island of Lesbos]. He was the pupil of Aristotle and successor as head of the school in the Peripatos ... He was formerly called Tyrtamus, but on account of the divine character of his speech he was called ... Theophrastus ... He had more than 2000 students and had as beloved

* I wish to thank Robert W. Sharples for a number of comments and suggestions on an earlier draft of this paper which, as always, proved very helpful.

The following abbreviations have been used in this study:

CAG: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin, 1882–1909
Davidson: Herbert A. Davidson. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York and Oxford: OUP, 1992.

FHS&G: W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples, and D. Gutas, eds. *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought, and Influence*. 2 vols. *Philosophia Antiqua* 54. Leiden: E.J. Brill, 1992.

Fihrist: Ibn-an-Nadīm. *Kitāb al-Fihrist*. Edited by G. Flügel. 2 vols. Leipzig, 1871–72.

Gätje: H. Gätje. *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg: Carl Winter, 1971.

RUSCH 2: W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, and A.A. Long, eds. *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*. Rutgers University Studies in Classical Humanities 2. New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1985.

Todd: R.B. Todd. *Themistius on Aristotle on the Soul*. London: Duckworth, 1996.

the son of Aristotle the philosopher, Nicomachus. He was honored at the court of Cassander, the son of Antipater [the Macedonian successor of Alexander the Great], and he died after becoming worn out from continual writing ... His books are very numerous ... [FHS&G, 2].

The books of Theophrastus were indeed amazingly numerous, as can be expected of someone about whom it was credible to claim that he died of fatigue from writing too much; Diogenes Laertius, in his life of Theophrastus, lists no less than 224 titles, some of which, like the *Theses* and the *Laws*, contained 24 books each [FHS&G, 1].

Despite his brilliance, eloquence, and industry, history has treated Theophrastus harshly. Few of his books survive in the original Greek — notably his great book on *Plants* and some opuscula, including the famous *Characters* — while the fragments and testimonia that my colleagues and I put together from Greek, Arabic, and Latin sources until the 15th century (FHS&G) amount to fewer than 500 pages of text or, roughly, the length of another ten opuscula.

The reasons for this deplorable state of affairs are not hard to gauge; in the first place, he had the misfortune, in historical retrospect, of being the student and successor, and hence of having to survive in the shadow, of Aristotle; and second, he was too Aristotelian for the philosophical tastes of the Neoplatonic and Neoplatonist schools in Athens and Alexandria in late antiquity. His books were therefore not copied extensively. This is significant for the history of the transmission of classical Greek works because it was in late antiquity that most of the manuscripts in uncial script were copied, copies which formed the archetypes of the first minuscule manuscripts of the Photian renaissance of the 9th century in Byzantium and hence of all subsequent Greek manuscripts which survive to this day.¹

If the works of Theophrastus in Greek ill survived in late antiquity, we can hardly expect them to have fared much better in Arabic translation during the early 'Abbāsids. Indeed, such expectations are borne out because Ibn-an-Nadīm mentions only *seven* titles by Theophrastus in the *Fihrist* (252.5–11): *On the Soul, Meteorology, On Education, On Sensation and the Sensible, Metaphysics, The*

¹ See, in general, the standard account in L.D. Reynolds and N.G. Wilson, *Scribes and Scholars*, 3rd ed. (Oxford: OUP, 1991), pp. 55–65.

Causes of Plants, and a probably spurious commentary on the *Categories*, to which is to be added an eighth, *Problemata Physica*, mentioned elsewhere in the *Fihrist* and also later by Ibn-Abī-Uṣaybi‘a [FHS&G, 3A].

The *Fihrist* is the only Arabic source that contains an original list of the works of Theophrastus; the bibliographical works of Ibn-al-Qiftī and Ibn-Abī-Uṣaybi‘a simply copy it. The nature and length of this list given above make it amply clear that it was not copied from a Greek bibliography of Theophrastus available in Arabic translation but that it was compiled by Ibn-an-Nadīm himself on the basis of books which he had seen or heard about from his sources — most likely Yaḥyā ibn-‘Adī, his chief source of information for books by Greek philosophers. The direct and indirect manuscript transmission of these works in Arabic largely corroborates this view: we have a direct, independent manuscript tradition for the *Meteorology* and the *Metaphysics*, and indirect transmission for the *Plants*, the *Problemata Physica*, and possibly also for *On Sensation and the Sensible*, about which more may become known once the extant Arabic evidence has been studied in greater detail.² Thus, if we exclude the spurious *Categories* commentary — which, being part of the *Organon*, belongs in any case to a different category of problems of transmission — I know of no traces in Arabic of only two works mentioned in the *Fihrist*: *On the Soul* and *On Education*, though much more thorough research is needed before anything definitive can be said on this matter. This much, then, is what was directly transmitted of Theophrastus’s works in Arabic.³

It was necessary to go in some detail into the history of the transmission and survival of Theophrastus’ works in Arabic in order to

² Gätje, pp. 81–92 has done significant work in this regard; to the material he discussed in 1971 there is now to be added the contents of the Rampur manuscript mentioned by H. Daiber, “Salient Trends of the Arabic Aristotle,” in G. Endress and R. Kruk, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: Research School CNWS, 1997), pp. 36ff. Furthermore, the many works by Avicenna on the soul, and especially the *De anima (Fī n-nafs)* part of *The Cure (aš-Šifā’)*, must be studied in minute detail to disentangle the many and varied sources that went into their making.

³ For a survey of all the Theophrastean material indirectly transmitted in Arabic see H. Daiber, “A Survey of Theophrastean Texts and Ideas in Arabic,” and D. Gutas, “The Life, Works, and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition,” both in *RUSCH* 2, pp. 103–114 and 63–102 respectively.

provide a background against which to assess properly and accurately the Theophrastean quotations in Averroes, an inventory of which now follows. In this connection it must be borne in mind that this list cannot be either potentially or actually complete; potentially, since not all the works of Averroes have survived, in any language, and actually, since not all of his extant works have been published and are therefore inaccessible to me for the purposes of this essay.

These quotations in Averroes derive ultimately from four works by Theophrastus: (1) *On Motion*; (2) *Topics*; (3) a work on modal logic, possibly his *Prior Analytics* in three books, as mentioned by Diogenes Laertius; and (4) *On the Soul*. According to most expert opinion, the first and fourth book mentioned in this list, *On Motion* and *On the Soul*, were part of a large work by Theophrastus titled *Physics*.⁴ The following remarks can be made about each one of them.⁵

II

(1) *On Motion* (περὶ κινήσεως). Averroes quotes from this work in only two passages, once in the *Ġawāmiʿ* of the *Physics*, and once in the *Talhīs* of the *Physics*, as quoted by Crescas.⁶ In both cases Theophrastus is mentioned by Averroes together with Themistius. The happily extant Greek paraphrase by Themistius of Aristotle's *Physics* allows us to verify that in the course of the discussion of the

⁴ See the commentary on the psychological fragments in FHS&G by P.M. Huby, *Theophrastus of Eresus. Commentary*, vol. 4, *Psychology* (Leiden: E.J. Brill, 1999), on frg. 265, 1a.

⁵ In the following discussion I will be referring to Averroes's various commentaries on Aristotle with their Arabic designations in order to dissociate them in people's minds from the traditional but inaccurate tripartition into "short," "middle," and "long." These designations are, *masā'il* (questions or problems, *quaesita*), *ġawāmiʿ* (abstracts of demonstrative statements in Aristotle), *talhīs* (precise exposition of subjects), and *ṣarḥ* or *tafsīr* (commentary *ad litteram*). See the extensive discussion of this issue in my "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, ed. Charles Burnett, Warburg Institute, Surveys and Texts XXIII (London: The Warburg Institute, 1993), pp. 33–43 and 55–56.

⁶ The former is a discussion of Aristotle, *Physics* 236a7–27, in (Averrois) *Epitome in Physicorum Libros*, ed. Josep Puig (Madrid, 1983), p. 105.16ff.; the latter is on *Physics* 234b10–17, in H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge: Harvard University Press, 1929), p. 542.

passages concerned Themistius does indeed mention Theophrastus and his work *On Motion*.⁷ Averroes thus had access not to the *On Motion* by Theophrastus but to Themistius's paraphrase of the Aristotelian *Physics* in Arabic translation.

The *Fihrist* (250.22–23) mentions only a Syriac version of Themistius's paraphrase done by Abū-Biṣr Mattā ibn-Yūnus; Ibn-al-Qiftī,⁸ however, provides in addition a precise description of the paraphrastic format of the book that generates the impression that he had access to it in Arabic. Averroes' testimony here would appear to corroborate this, though there is equally strong evidence that Themistius's paraphrase may have been known in Arabic only through the quotations from it in Philoponus's commentary, which was translated into Arabic and formed the basis of the understanding of the *Physics* by Arabic philosophers. The question can be resolved only after a detailed examination of all the Arabic passages of Themistius's paraphrase of the *Physics*, both those by Averroes and others.⁹

III

(2) *Topics*. Averroes mentions Theophrastus on the subject of topics in his *Talḥīṣ* of Aristotle's *Topics* (*Talḥīṣ al-Ġadal*) six times. In three of these, he cites him together with Themistius in a way that leaves little doubt that he is quoting Theophrastus through Themistius.¹⁰ Of the two instances where Theophrastus is cited alone, one occurs in the middle of a longer citation taken from

⁷ Themistius, *In Aristotelis Physica*, ed. H. Schenkl, *CAG* V,2 (Berlin), p. 195.8–21 = FHS&G, 156A, and pp. 191.22–192.2 = FHS&G, 155A, respectively. For a discussion of both these passages in the Arabic tradition see Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World* (Leiden, 1994).

⁸ *Ta'riḥ al-hukamā'*, ed. J. Lippert (Leipzig: Dieterich, 1903), p. 39.13–14.

⁹ For the Arabic translations of the *Physics* and its commentaries see F.E. Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden, 1968), pp. 30–34, which, however, is in need of drastic correction and revision. This was not undertaken by P. Lettinck in his study referred to in the preceding note, who relied implicitly on Peters. Detailed information on the Arabic translations of Philoponus's commentary and its quotations of Themistius is given by Elias Giannakis, "Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle's *Physics*" (Ph.D. diss., Oxford, 1992), pp. 81–83 and 93–131.

¹⁰ In *Ibn Ruṣd: Talḥīṣ Mantīq Aristū*, ed. Gerard Jéhamy (Ġirār Ġihāmi), vol. II, *Kitāb al-Ġadal* (Beirut, 1982), pp. 556.14, 603.5, and 620.7. In 603.5 Averroes says expressly, "This is what Themistius did and before him Theophrastus."

Themistius,¹¹ and another consists of somebody's report about Theophrastus, not Theophrastus's own words ("it is also said that Theophrastus did that").¹² In the sixth instance, Theophrastus is cited at the very beginning of Averroes' *Talḥīs* together with Alexander of Aphrodisias with regard to their definition of *topos* (*mawḍiʿ*).¹³ In all these cases, therefore, it is certain that Averroes did not have direct access to Theophrastus's own *Topics* but drew instead upon a work by Themistius which quoted Theophrastus; in the case of the sixth instance, it is possible that he used instead the Arabic translation of Alexander's commentary on the *Topics* either directly or indirectly through the commentary of Yaḥyā ibn-ʿAdī.¹⁴

It is possible to identify closer the work of Themistius which constituted Averroes' main source of information. In his inventory of the philosophical sciences (*Aṣnāf al-ʿulūm al-ḥikmiyya*), Abū-Sahl al-Masiḥi, a physician contemporary with Avicenna, lists among the textbooks for the study of Aristotle's *Topics* one by Themistius whose title he gives as *Taʿaqqub al-mawāḍiʿ* (*Investigation of the Topoi*).¹⁵ The *Fihrist* (249.23) also corroborates the existence of this book, while some parts of it may also be found in a similarly entitled and extant work by Avicenna, *Taʿaqqub al-mawāḍiʿ al-ḡadalī* (*Investigation fo the Dialectical Topos*).¹⁶ In the case of the *Topics* also, then, Averroes used Theophrastus through this work by Themistius.

¹¹ *Talḥīs al-Ġadal*, ed. Jéhamy, p. 604.2; see the translation of the passage in FHS&G, 132.

¹² *Talḥīs al-Ġadal*, ed. Jéhamy, p. 528.17: *wa-qad qīla inna Tāwufrustusa faʿala dālika*.

¹³ *Talḥīs al-Ġadal*, ed. Jéhamy, p. 525.5.

¹⁴ See the references in Peters, *Aristoteles Arabus*, pp. 20–23.

¹⁵ See the references and discussion in D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, 1988), p. 150 and note 7. It is tantalizing to see in this title a reflection of one of Theophrastus's works mentioned in the Greek bibliographies: 'Ανηγμένων τόπων α'β', "The Reduction of *Topics*, 2 books" (see FHS&G, 68, no. 18a), in which case Themistius's work would be a commentary or paraphrase of it. The close association of the two names in Averroes' citations listed above would tend to strengthen the likelihood.

¹⁶ Edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu, *Collected Texts and Papers on Logic and Language* (Tehran, 1974), pp. 61–77.

IV

(3) Modal logic. Averroes has numerous references to the modal logic of Theophrastus in his *Talḥiṣ* of the *Prior Analytics* of Aristotle (*Talḥiṣ al-Qiyās*) and in his independent *Essays* (*Maqālāt*) or *Questions* (*Masāʾil*); they all treat, however, only two views of Theophrastus: (a) that an existential premise (or, assertoric or hyparctic, *al-muqaddima al-mutlaqa al-wuḡūdiyya*) is a premise to which considerations of modality do not apply,¹⁷ and (b) that the mode of the conclusion in mixed syllogisms follows the mode of the inferior premise.¹⁸ In the introduction to one of the *Questions* (*Masāʾil*), Averroes explicitly mentions his sources:

Our purpose in this essay is to enquire into the premise which is called existential and absolute: what it is and what Aristotle's doctrine about it is, for the commentators have disagreed about this matter. We say: According to what we find in the book of Themistius and to what Abū-Naṣr [al-Fārābī] reported, two opinions have been transmitted to us from the commentators about this [premise]. One is the doctrine of Theophrastus, Eudemus, and Themistius, and the other the doctrine of Alexander and subsequent commentators, except Themistius [FHS&G, 98B].¹⁹

The identity of the two sources mentioned by Averroes here can be established with relative certainty. The "book of Themistius" must be his paraphrase of the *Prior Analytics*, apparently lost in Greek; the Arabic translation, which the *Fihrist* mentions (249.8–9) was in three books, has also not been recovered, but is known from numerous quotations strewn in the literature. The reference to al-Fārābī must be to his *Šarḥ* or *Tafsīr, Commentary on the Prior Analytics*,

¹⁷ Cited in Averroes' *Maqālāt fī l-mantiq wa-l-ʿilm at-ṭabīʿī*, ed. Ġamāl-ad-dīn al-ʿAlawī (1983), pp. 114.10 (covering the references to Theophrastus on pp. 114–116) = FHS&G, 98B; p. 148.6 = FHS&G, 98E; p. 156.14 = FHS&G, 98D; p. 177.7 = FHS&G, 98C; *Talḥiṣ al-Qiyās*, in Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ mantiq Aristū*, ed. G. Jéhamy (Beirut, 1982), vol. I, p. 143.19 = FHS&G, 98F; p. 176.2 = FHS&G, app. 98B; p. 200.20 = FHS&G, 98G.

¹⁸ Cited in *Maqālāt*, p. 123.9 (covering the references on pp. 123–138) = FHS&G, 105; p. 176.13 = FHS&G, 106I; *Talḥiṣ al-Qiyās*, vol. I, p. 179.8 = FHS&G, 106H; p. 211.22 = FHS&G, app. 106H.

¹⁹ Cf further N. Rescher, "Averroes' *Quaesitum* on Assertoric (Absolute) Propositions," in his *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), p. 91, note 2, and p. 94 and notes 14–15 for references to earlier literature.

which Averroes uses on numerous occasions.²⁰ Some material in al-Fārābī's commentary would have been derived from Themistius's paraphrase, some other from Alexander's commentary. In most of his references (as listed in the preceding notes) to both views of Theophrastus on modal logic, however, Averroes cites also Themistius. This makes it certain that he received his information also on this count also from Themistius rather than from a source other than Themistius in al-Fārābī's commentary. In either case, use of a work by Theophrastus himself can definitely be excluded.

V

(4) *On the Soul*. Averroes cites Theophrastus on matters dealing with the theory of the soul at most seven times,²¹ all on the subject of the intellect. His major source is Themistius's paraphrase of Aristotle's *De Anima*, extant both in the Greek original and in Ishāq ibn-Hunayn's Arabic translation, which contains an extensive section quoting expressly from Theophrastus's *On the Soul*.²² Averroes repeatedly refers to and is inspired by this passage in a number of his works; the question is whether this is Averroes' only source for the Theophrastus citations. Other candidates would appear to be two books of immediate relevance, the Arabic translation of Theophrastus's own *On the Soul*, mentioned at the outset (Section I), and a book on the soul by Themistius, independent of his paraphrase, which the *Fihrist* lists also as available in Arabic in two books (253.27: *Kitāb an-nafs, maqālatayn [sic]*).

The original passage by Theophrastus in Themistius, as well as the use that was made of it in its Arabic version by Averroes, have attracted considerable attention in recent scholarship.²³ It appears

²⁰ Complete and up-to-date information on both works is given by J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* (Leiden, 1994), p. 6, nos. 2 and 7a, and pp. 7–9.

²¹ That is, if one counts the entry no. 5 below under "*Šarḥ (Commentarium magnum) on De anima*" in this section (p. 141), where the reference by Averroes would appear to be to Themistius and not to Theophrastus.

²² See the references and the translation below.

²³ Themistius's paraphrase of the *De anima* 3.4–8 was translated into English by F.M. Schroeder und R.B. Todd in their *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* (1990), pp. 100–117, with notes and extensive literature; the passage by Theophrastus is translated on pp. 100–101 and 113–117. The entire paraphrase of Themistius is now available in an English translation by R.B. Todd. "Aristotle's theory of the intellect and its interpretation by Averroes," who also used the

that there is still room, however, if we are to decide with anything approaching certainty the precise sources of Averroes on this subject, for yet another, more specific analysis. To this end, it is worthwhile giving in English translation the *Arabic* version of Themistius's long section on Theophrastus. This is useful for two reasons. First, it offers a translation of the Arabic — and not the Greek — text as *Averroes* would have read and understood it; and second, it presents the entire section divided into its constituent parts, visually distinguishing what Themistius indicates was said by Theophrastus from his own summaries of what he perceives to be the common positions of Aristotle and Theophrastus.

* * *

THEMISTIUS ON THEOPHRASTUS ON THE INTELLECT²⁴

It is best that we also mention what Theophrastus said about the potential intellect and about the actual intellect. Concerning the potential intellect he said the following:

*As for the intellect,*²⁵

[a] *how — I wish I knew — [is it], being from outside and as if carried [in]? For, as it is, it is contiguous.*²⁶

relevant passages in Themistius's paraphrase, was extensively discussed by A. Hyman in a similarly entitled article published in *Studies in Aristotle*, ed. D.J. O'Meara, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 9 (Washington, D.C.: Catholic University Press, 1981), pp. 161–191. Averroes' understanding of the material intellect and his arguments with and against the entire Aristotelian tradition were recently studied anew and in depth by Davidson, pp. 258–314. Echoes of these arguments, with special reference to Theophrastus, are analyzed by P.M. Huby, "Medieval Evidence for Theophrastus' Discussion of the Intellect," in *RUSCH* 2, pp. 165–181.

²⁴ R. Heinze, *Themistii in Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, CAG V,3 (Berlin, 1899), pp. 107.30–109.3 = M.C. Lyons, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima* (London: Cassirer, 1973), pp. 195.15–198.9. In the following translation I have tried to follow, for purposes of comparison, the wording of Todds's translation (pp. 133–134) to the extent allowed by the sense of the Arabic. The italic print indicates the text that an Arab reader would have taken to represent Theophrastus's words. All paragraphing and numbering are added for easy reference.

²⁵ I.e., the potential intellect, as is obvious from Themistius's preceding words and from Theophrastus's own statement in [b] below.

²⁶ The Arabic term used is *muwāṣil*, translating συμφυής; Davidson translates "linked", p. 261 and note 13.

[b] *And what is its nature? For the claim that it is actually nothing but potentially all things is correct, as is the case with sense-perception, for we ought not to believe about it that it is nothing at all in itself — for that would be contentious — but that it is a certain underlying potentiality as is the case with things mixed with matter.*

[c] *But that it is from outside perhaps ought to be posited not by way of being carried [in], but by way of being included together in the first generation.*

[d] *And how — I wish I knew — do the intelligibles come about? And what is being-affected for them?²⁷ For it [i.e., being-affected] must [occur], since it [i.e., the potential intellect] is going to come to actuality as sense-perception does. But which being-affected and which change can occur from a body to something incorporeal? And is the starting point from that [i.e., the body] or from itself? For someone might think that being-affected occurs to it only on account of that, because it does not occur from itself for some things in a state of being-affected and for some principle of everything.²⁸*

[e] *It is in its power to intelligize or not, just as [perception with] the senses is in its power.²⁹*

[f] *It is appropriate that it might appear that this too is repugnant, namely, that the [potential] intellect should have the nature of matter, with the result that it itself would be nothing while all things would be possible with respect to it.*

[Theophrastus also said] other things related to these which it would be too long to relate, despite the fact that what he said is not long but rather extremely abridged and concise on the term itself.³⁰ As for the concepts, what he said contains many problems, many reminders, and much solving of the problems. These are in Chap-

²⁷ The Arabic has the same reading as the Greek MSS and does not corroborate Heinze's addition <ὄπ>. The normal sense of the Arabic sentence, as written, would be, "And what is it for them to be affected?" Since, however, this can hardly be the meaning in context, a knowledgeable Arabic reader could conceivably understand the prepositional phrase *lahā*, "for/to them" (translating αὐτῶν), as meaning, "And what is being-affected on account of them?"

²⁸ There was apparently a problem in the Greek manuscript tradition with τῷ in line 108.5; Q read τὸ *in rasura*, accepted by Spengel. The archetype of the Arabic translator read τῶν, as a consequence of which he understood the sentence as follows: οὐδὲν γὰρ ἄφ' ἑαυτοῦ [scil. πάσχει] τῶν <μὲν> ἐν πάθει τῶν δὲ ἀρχῆν πάντων εἶναι.

²⁹ The Arabic supports Heinze's punctuation; cf. Todd, p. 190, note 75.

³⁰ Apparently the translator understood by τῆ λέξει (108.9) a reference to the term "intellect" under discussion here.

ter Five of his book on *Physics* and Chapter Two of his discussion on the soul. What appears from all these statements is that

[1] they³¹ were having, also concerning the potential intellect, almost one and the same problem — whether it is from outside or contiguous —,

[2] they were trying to specify precisely how it could be from outside and how it could be contiguous, and

[3] they were saying that it was also unaffected and separate, like the active intellect and the intellect in actuality; for he [Theophrastus] said,

[g] *The intellect is unaffected — unless indeed it is³² in a different way!* and he also said,³³

[h] *In its case, being — affected ought not to be understood as being moveable — for movement is incomplete-but rather as activity.*

After he had gone on for some time in his argument he said,

[i] *The senses cannot be without body; but as for the intellect, it is separate.*

After he, too, began on the subject of the active intellect which Aristotle treated with precision, he said,

[j] *We ought to investigate that thing to which we are pointing, and say,³⁴ for all nature, that some of it is like matter and potential, and some of it is cause and active;*

and that

[k] *that which acts is always nobler than that which is being acted upon, and the first principle is nobler than matter.*

³¹ The plural pronoun in Arabic would refer to more than the two philosophers immediately involved, i.e., Aristotle and Theophrastus, so that an Arab reader might be induced to include Plato as well, who was mentioned earlier in Themistius's text (107.23 Heinze = 195.8 Lyons). In the Middle Arabic of the translations, however, the distinction between dual and plural tends to be blurred.

³² The Arabic omits παθητικός (108.16), which might suggest that its inclusion in the Greek manuscript tradition is an interpolation; cf. the omission of the preceding ἄλλως in Heinze's manuscript Q.

³³ Reading *wa-qāla aydan* in the singular instead of the plural in Lyons.

³⁴ Reading the first person plural together with the Greek, *ilayhi nuširu fa-naqūla*, instead of the third person singular pointing in Lyons, *ilayhi yuširu fa-yaqūlu*. In either case, the meaning is not affected since what Theophrastus is pointing to is sentences from Aristotle's *De Anima* III.5.

[continuation of the above]

These things, then, he accepts, while those [matters] with which he has problems are the following:

[1] *What are these two natures?*

[m] *What is this*

substrate, or

[what is] that which

is attached to the

active [intellect]? For the intellect is as if mixed out of the active and the potential [intellects].

[n] *So if the [intellect] that moves is innate, it should also be eternal and perpetual;*

but if it is subsequent, then with what, and how, does

its generation [come about]?

It seems that it is an ungenerated substance³⁶ if it is imperishable.

[o] *Once it exists, why not perpetually?*

[p] *Whence come forgetfulness, error, and falsity? — adding — from the mixture.*

[p. 102.26–29 Heinze = 186.4–10 Lyons]

Theophrastus poses problems in the statements in which he investigates Aristotle's theory of the active intellect, saying,

[n] *If it [the active intellect] is like a disposition or faculty of that,³⁵ then, if it is innate, it should be eternal; but if it is subsequent then with what, and how, does*

its generation [come about], since

it seems that this one is ungenerated if it is imperishable?

[o] *Once it exists, why is it not perpetually?*

[p] *Whence come forgetfulness, and error? It may be from the mixture.*

From all this it is clear that what we have taken the case to be is not wrong:

³⁵ The translator clearly read the Greek as, "εἰ μὲν γὰρ ὡς ἔξις ἡ δύναμις ἐκείνη". The antecedent of "that" in the Arabic is not clear; it is feminine, which would appear to refer to the soul, *nafs*, though the word does not appear in the text.

³⁶ The unique Arabic MS of Fez has *ḡawhar* here, "substance", and it is clear that Averroes also read *ḡawhar* in his manuscript of Themistius's paraphrase. It would seem, however, that the original translation by Ishāq ibn-Hunayn had *ḡadā*, as in the parallel passage of 186.8 Lyons, translating οὗτος (instead of the οὗν ὡς in Heinze 108.26 and 102.28), and that *ḡawharan* (substance) is a corruption of *ḡadā* (this) that occurred within the Arabic tradition. G.M. Browne, "Ad Themistium Arabum," *Illinois Classical Studies* 11 (1986): 242, and, following him, Todd, p. 190, note 80, assume that *ḡawhar*, substance, stood in the original translation by Ishāq ibn-Hunayn and that accordingly Ishāq's Greek archetype had οὐσία, but then fail to resolve the discrepancy that this generates with Themistius's earlier parallel passage in 102.28 Heinze, which has οὗν ὡς/οὗτος.

[4] that in their opinion, the perishable intellect that is subject to being-affected is one thing, which is what they also call “common” and “inseparable from the body;” it is concerning this one that Theophrastus says,

[p1] *From mixing with it [the body] there come about forgetfulness and error;*

[5] and that there is another, different intellect, like something composed of what is potential and what is actual,³⁷ about which they believe that it is separate from the body, imperishable, and ungenerated.

[6] Regarding both these intellects they say that in one way they are two natures and in another that they are one, the reason being that that which is [composed] of matter and form is one.

* * *

From this it is clear that Themistius has two sorts of citations from Theophrastus. The first consists of twenty-one points quoted verbatim — or almost verbatim — (printed in italics above and numbered with letters from [a] to [p] and [p1]). The second is a series of six statements (numbered in Arabic numerals from 1 to 6) presenting with approval a summary of what, in the opinion of Themistius, Aristotle and Theophrastus believed about the potential and active intellect.

Averroes’ citations of Theophrastus on this subject occur most notably in his *Šarh K. an-nafs*, the so-called *Commentarium magnum* on the *De anima*, extant in the Latin translation of Michael Scot,³⁸ and also once each in his *Tafsīr* on the *Metaphysics* and in a small essay on the conjunction of the human intellect with the active intellect. Because the history of the transmission of this last piece is complicated, a brief note is in order.³⁹

³⁷ Note that the translator understands the Greek τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ not as adjectives modifying the implied noun νοῦ (i.e., “the potential and actual [intellects]”), but as the genitives of the substantival neuter formation τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (“what is potential and what is actual”). For the significance of this interpretation for Averroes’ understanding of this passage see below in this section under “*Tafsīr*” of the *Metaphysics*,” entry no. 6 (p. 141).

³⁸ *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F.S. Crawford (Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1953).

³⁹ See the detailed account, with bibliography, by Davidson, pp. 264–265.

Averroes wrote at least two, and possibly three, short essays on the possibility of the conjunction or contact of the human intellect with the divine active intellect. All three survive only in a medieval Hebrew translation, the original Arabic having been lost. The first two, which bear no specific title and which appear to be genuine works by Averroes, were published last century by J. Hercz and translated into German.⁴⁰ The third, bearing the title of *Epistle on the Possibility of Conjunction* (and of doubtful authenticity according to Davidson), was published most recently with an English translation by K. Bland.⁴¹ The first two essays edited by Hercz also exist, fused together as a single piece, in a medieval Latin version entitled *De Animae Beatitudine* and spuriously attributed to Averroes.⁴² Theophrastus is mentioned only in the first of the two pieces published by Hercz.

Taken individually, all these references by Averroes to Theophrastus's theory of the intellect can easily derive from the text in Themistius's paraphrase translated above, as follows:

A. *Šarh* (*Commentarium magnum*) on *De Anima*

1) Crawford, 389.57–63 (FHS&G, 308A, first part), where Theophrastus and Themistius are mentioned together, discusses the statement in paragraph [n] above.

2) Crawford, 390.86–391.116 (FHS&G, 308A, second part), where again Theophrastus and Themistius are mentioned together, develops the arguments stated in paragraphs [p], [p1], [m], [e], and [5] and [6].

3) Crawford, 399.351–361 (FHS&G, 309A) develops themes mentioned in paragraphs [b] and [f], and then [j], [l], and [m]. In this passage in Averroes, Theophrastus is mentioned alone (“third is the question of Theophrastus”), but the reference is clearly to the question in paragraph [b] above (“what is its nature?”), where

⁴⁰ J. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn)* (Berlin: H.S. Hermann, 1869). Hercz was a student of M. Steinschneider, who has a detailed account of the circumstances surrounding the translation and transmission of these three pieces in his *Al-Farabi* (St-Petersbourg, 1869), pp. 94–109. See also Hercz's introduction.

⁴¹ K.P. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982).

⁴² See H.A. Davidson, “Averrois *Tractatus de Animae Beatitudine*,” in R. Link-Salinger, ed., *A Straight Path* (Festschrift A. Hyman) (Washington, 1988), pp. 57–73.

Themistius identifies it as a question by Theophrastus. The issue of “*receptio*” and “*preparatio*” mentioned by Averroes in this passage refers to the “underlying potentiality” in paragraph [b] (ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν = *quwwatun mā mawḏūʿatun*), but this is not, in context, Averroes’ main focus; his entire discussion in this passage is rather occasioned by Alexander’s theory of the material intellect as mere disposition (*isti dād*), against which Averroes is vehemently arguing (Crawford, 395, 430.77–432.137, 442–443),⁴³ and in the course of which he also mentions Theophrastus’s position.

4) Similar to the preceding is also the context of the passage in Crawford, 432.123–134 (FHS&G, 309B), where this time Theophrastus and Themistius are again mentioned in tandem.

5) In Crawford, 444.11, apparatus (FHS&G, 321), some manuscripts read Theophrastus instead of Themistius, but this is clearly due to a misreading of the name. The theories discussed by Averroes are those of Themistius from his paraphrase.⁴⁴

B. *Tafsīr of the Metaphysics*

6) Averroes mentions once Theophrastus’s views on the intellect, again in association with Themistius, in the *Tafsīr* on the *Metaphysics*.⁴⁵ Here Averroes echoes Themistius’s summary of the views of Aristotle and Theophrastus as stated in paragraphs [5] and [6] above. The following juxtaposition of Averroes’ text with that of Themistius will best bring out the similarities as well as the differences between them:

Themistius (Arabic transl.),
§§ [5–6]

There is another, different intellect,
like something composed of what is
potential and what is actual, [which]
is *separate* from the body, imperish-
able,

Averroes, p. 1489.2–6 Bouyges

The material intellect survives;
the *separate* active intellect is
like form in the material intellect,
[together] resembling something
composed of matter and form;
 (“separate” above)

⁴³ See the extensive discussion of Averroes’ arguments against Alexander in Davidson, pp. 282–285.

⁴⁴ Similarly, Averroes’ text from Crawford, 452.257–453.293, printed as no. 325 in FHS&G, does not mention explicitly Theophrastus but only Themistius.

⁴⁵ *Averroès: Tafsīr ma ba’d at-tabīʿat*, ed. M. Bouyges (1948; repr., Beirut: Dar el-Machreq, 1973), vol. III, p. 1489.1ff. = FHS&G, 324.

and ungenerated; ... [these two intellects]

in one way are two natures and in another they are one, the reason being that that which is composed of matter and form is one.

it is the one which in a way creates the intelligibles and in another receives them ... it makes them in its aspect as form and receives them in the aspect of the material intellect.

The translator of Themistius, Ishāq ibn-Ḥunayn, understood the crucial description of the active intellect in 108.32 Heinze (συγκείμενον ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, “a combination from the potential and actual [intellects]”) as meaning “something composed of what is potential and what is actual” (see above, note 37). On the basis of this reading, Averroes then interprets “what is potential” and “what is actual” as “matter” and “form” respectively. This enables him, in consequence, to claim that the intellect as form is the active intellect and that the intellect as matter is the material intellect. Since the compound of the potential and the actual is claimed by Themistius to be “separate, imperishable, and ungenerated,” it follows for Averroes that each of the two components, the active and the material intellect, is also imperishable; hence his opening statement in this passage that the material intellect survives.⁴⁶ This reading by Averroes is consistent with his later theory of the material intellect.

C. *First brief essay on the Conjunction (Hercz)*

7) Hercz 14–16 (German), 5 (Hebrew) = FHS&G, 308B (Latin translation of the essay, with a reference in the apparatus to the doublette of this passage in the *De animae beatitudine*). The views expressed in this passage are those mentioned in paragraphs [b]

⁴⁶ See the extensive discussion of Averroes’ later theory of the material intellect as occasioned by his reading of Themistius in Davidson, pp. 287–293; cf. Arthur Hyman, “Aristotle’s Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes,” pp. 161–180, and R.B. Todd in Schroeder and Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, p. 116, note 175. For Averroes’ further elaboration of the theory of the active intellect as form and the *dispositional (in habitu)* intellect as matter, with the material intellect acting as the locus, or subject, where the two meet, see Davidson, pp. 332–335.

and [n] above. The name in this paragraph appears either as Theophrastus or Themistius in both the Hebrew and Latin manuscripts of the piece. Steinschneider⁴⁷ thought Themistius was the correct reading, though Theophrastus would appear to be preferable as the *lectio difficilior*, and the wrong imputation probably due to misread or undifferentiated abbreviations in the Latin manuscripts. Be that as it may, the confusion of the two names in both the Hebrew and the Latin tradition must stem partly also from Averroes' constant mention of the two in tandem.

VI

If all Averroes' references to Theophrastus on the subject of the intellect can be plausibly shown to derive from the passage in Themistius's paraphrase translated above, there remains to investigate the possibility whether Averroes may have had at his disposal either one or both of the other books mentioned earlier, Theophrastus's own *On the Soul* and another book on the soul by Themistius. With regard to the former, apart from Ibn-an-Nadim's listing of it in the *Fihrist* reported at the outset (Section I), no trace of it or reference to it has been identified in Arabic philosophical writings in the East, let alone in al-Andalus. Most importantly, Averroes himself never hints that he had at his disposal a book by Theophrastus on the soul. Given his assiduity in citing his sources and his awareness of Theophrastus's importance in the succession of Peripatetic philosophers, it is difficult to imagine that he would have neglected to mention such a book had he had access to it.

The situation with an independent book on the soul by Themistius is apparently different and more complicated. Again as already mentioned (Section V), the *Fihrist* does cite it in the section on Themistius and not in the list of commentaries on Aristotle's *De anima* where the paraphrase is listed (251.12–13). There are three aspects to this question. First there is the question whether Themistius actually wrote such a work other than the paraphrase. Though it is clear that Themistius did not uniformly write commentaries on Aristotle's works in addition to his paraphrases, there seems to be evidence in Greek that he did write a commentary or an indepen-

⁴⁷ *Al-Farabi*, p. 97, for the Hebrew manuscripts; cf. Hercz, p. 14, note 24. For the Latin manuscripts see the references in FHS&G, 308B.

dent work on the soul. The information in the *Fihrist* provides strong corroboration for this.⁴⁸ Second there is the question whether this work was translated into Arabic. Again, Ibn-an-Nadīm's mention would theoretically establish this, insofar as he was listing not complete bibliographies of all foreign authors but only those books of theirs which were available in "the language of the Arabs" (*Fihrist* 2.9). Although there will always be lingering doubts in the case of books of which no trace has been found, the presumption is that his information was accurate. Nevertheless, a mistaken identification of the paraphrase, under a different title, as a separate book is always a possibility. Third, assuming that the book was translated into Arabic, did Averroes have access to it?

In his *Šarḥ* (*Commentarium magnum*) on *De anima*, Averroes explicitly refers to "Themistius's book On the Soul" (*dicta a Themistio in suo libro de Anima*, Crawford, 480.31–32). This, however, need not mean a book different from the paraphrase. In the first place, Averroes frequently refers to paraphrases and commentaries as "books" (*kitāb*) and not by their generic names (i.e., as "commentaries" or "paraphrases"); we saw above, in the section on modal logic (Section IV), such a reference to Themistius's paraphrase of the *Prior Analytics* as "the book of Themistius". More appositely, however, there is a reference to Themistius's paraphrase of the *De Anima* as his "book" in the *Epistle on the Possibility of Conjunction*.⁴⁹

The relation of the active intellect with the material intellect can be compared to a potter already immersed in the clay, as formulated by Themistius in his book.

This is a clear reference to the passage in the paraphrase of the *De anima* (p. 99.13ff. Heinze = 179.11ff. Lyons). Themistius talks

⁴⁸ See the discussion by H.J. Blumenthal, "Photius on Themistius (Cod. 74): Did Themistius Write Commentaries on Aristotle?" *Hermes* 107 (1979): 174, 182. The recent suggestion by J. Vanderspoel ("The 'Themistius Collection' of Commentaries on Plato and Aristotle," *Phoenix* 43 [1989]: 162–164), that Photius's reference (*Bibl. Cod. 74*) to *commentaries* by Themistius is to be explained by a presumed donation by Themistius of a "collection" of such commentaries to the library in Constantinople, is sheer conjecture. There is no evidence to support it and the very text of Photius can in no way be so read as to imply it.

⁴⁹ Even if this work is ultimately proven not to be by Averroes, as Davidson believes (see above, Section V, after the translated passage), it clearly follows Averroist practice and refers just as much as Averroes to books available in al-Andalus. The translation given below is slightly modified from Bland, *Conjunction*, p. 46.

about a carpenter and a bronze-smith instead of a potter, but the variation, if not deliberate, may be due to a textual variant. Secondly, the point on which Averroes cites Themistius is precisely the point that Themistius makes in the paraphrase (114.31–115.9 Heinze). Regarding Aristotle's unfulfilled promise in *De anima* 431b18–20 to investigate “whether or not it is possible for the intellect to think of any objects which are separate from spatial magnitude when it is itself not so separate” (trans. D.W. Hamlyn), Themistius provides just the following argument:

The intellect mixed with matter has the power to conceptualize the things that are completely separate from matter; just as it can intelligize the forms that are mixed with matter by separating them from matter, so is it clearly more likely to be such as to intelligize separate things.⁵⁰

Averroes was quite aware of the uniqueness and significance of this statement by Themistius. He has an extended discussion on it in the *Šarḥ* (*Commentarium magnum*) on *De anima* (Crawford, 487.235ff.), and quotes it literally in the course of his discussion in the first of the two short pieces edited by Hercz,⁵¹ while the *entire Epistle on the Possibility of Conjunction* is devoted to this very question: the opening lines of this epistle read,⁵²

The purpose of this treatise is to investigate whether or not it is possible for the intellect in us which is called material ultimately to apprehend the separate forms. This is the question which Aristotle had promised us to investigate in the *De anima*,

referring precisely to 431b18–20. In none of these passage by Averroes (and, in case the *Epistle on the Possibility of Conjunction* is by a follower, by Averroists) where this question is discussed is there any indication that use has been made of a book by Themistius other than the paraphrase which contains that brief argument translated above (p. 115.5–7 Heinze = 210.6–8 Lyons). Thus, it appears reasonably clear that Themistius's independent book *On the Soul*, even if it existed in an Arabic translation according to Ibn-an-Nadim, was not accessible to Averroes in al-Andalus. And since it was shown in the listing above that all the references to Theophras-

⁵⁰ P. 210.6–8 Lyons. I am translating the Arabic text read by Averroes. For the significance of this statement see the discussion by Davidson, pp. 39–40 and 322.

⁵¹ Hercz, *Drei Abhandlungen*, p. 29, and cf. Hercz's learned note 42.

⁵² Bland, *Conjunction*, p 2, translation adapted with slight modifications.

tus on the intellect in Averroes could feasibly derive or be developments from positions in Themistius's known paraphrase of the *De anima*, it becomes established that on this subject also Averroes knew Theophrastus indirectly through Themistius.

VII

To sum up, then, it is observed that there is complete disjunction between those works by *Theophrastus* about which we can be tolerably certain that they were translated into Arabic and the works by Theophrastus used and quoted by Averroes. None of the works by Theophrastus that had been translated into Arabic was used by Averroes, who relied, for those works of Theophrastus which he did cite, nearly exclusively on the information provided by Themistius. In only one instance is there a remote possibility that he cited Theophrastus through Alexander of Aphrodisias (Section III), but the subject on which he quoted Theophrastus is so general — the definition of *topos* — and presumably to be found also in Themistius's book on the *Topics*, that robs this exception of any statistical significance. Averroes has therefore no first-hand information about Theophrastus. He derives his information about him predominantly from Themistius, and in the case of Theophrastus's theory of the intellect, exclusively from Themistius's paraphrase of the *De anima* (Sections V–VI). This conclusion is of significance in the assessment of the evidence provided by Averroes for the recovery of original material by Theophrastus.

Secondly, Averroes used *Themistius* mostly directly; in a few instances there are indications that he may have used him indirectly, through references in later philosophers such as Philoponus (Section II) and al-Fārābī (Section IV). This makes Themistius a significant source of philosophical ideas in Arabic and a detailed study of his Arabic works — to say nothing of a more precise understanding of his works in Greek and their reception in late antiquity — a major desideratum.

Finally, the conclusions reached here raise the question why *Averroes* bothered to mention Theophrastus if he had no access to an independent work by him and if Theophrastus's views were shared by Themistius, and what this indicates about Averroes' conception of the praxis of philosophy. This very significant question deserves separate study.

ZUR BEWEGUNGSDEFINITION IM VIII. BUCH DER PHYSIK

JOSEP PUIG MONTADA
(Universidad Complutense de Madrid)

Mit der Schlußfolgerung, daß die Sphärenwelt einen ersten unbewegten Bewegter hat, endet das VIII. Buch der Aristotelischen Physik. Sie ist das letzte Glied einer Beweiskette, die mit der Frage beginnt, ob es immer Bewegung gegeben hat oder ob sie einen Anfang hatte.

Gleich am Anfang des achten Buches der *Physik* stellt sich Aristoteles diese Frage (250b11–15). Um sie zu beantworten, greift er auf seine Definition der Bewegung zurück: „Die Bewegung ist die Verwirklichung des Beweglichen, insofern es sich bewegen kann“ (251a10). Aristoteles meint mit Bewegung einen wahrnehmbaren Prozeß, *metabolè kai kînēsis*, der immer eines Prozeßgegenstandes bedarf.¹ Das Verbrennen kann ein solcher Prozeß sein, wo das Holz der Prozeßgegenstand wird. Eine Bemerkung scheint wichtig: Der Prozeßgegenstand kann nicht irgendein beliebiger Stoff sein, sondern muß diejenige Fähigkeit besitzen, die dem Prozeß entspricht.

Aber bevor jede Bewegung stattfindet, muß ihr geeigneter Gegenstand schon vorhanden sein, „die Dinge die sich bewegen können, müssen der entsprechenden Bewegung vorausliegen“ (251a11). So muß das Holz bestehen, bevor das Feuer entsteht. Darüberhinaus muß der prozeßauslösende Gegenstand auch diesem vorausliegen, zum Beispiel etwas, „das verbrennend wirkt“ (251a16).

Aristoteles zieht nun zwei Möglichkeiten in Betracht. Das Bewegliche oder der Prozeßgegenstand kann entweder ewig bestanden haben oder zeitlich entstanden sein. Wenn dieser entstanden ist, muß vorher der Prozeß seines Entstehens stattgefunden haben. Wenn er immer bestanden hat und — so fügt Aristoteles hinzu —

¹ In seiner Übersetzung (*Aristoteles, Physikvorlesung* [Berlin: Akademie Verlag, 1972]) benutzt Hans Wagner statt Bewegung die Wörter Prozeß und Prozessualität, statt Bewegliches Prozeßgegenstand und statt Bewegter Prozeßquelle. Das ist eine richtige Interpretation, aber die Zweideutigkeit der Termini bei Aristoteles geht verloren. Nur am Anfang greife ich auf Wagners Ausdrücke zurück.

die Prozeßquelle oder der Beweger auch bestanden hat, jedoch keine Bewegung stattfindet, wäre das wider jede Vernunft.

Denn wenn beide Elemente einer Bewegung, nämlich ein geeigneter Beweger und ein geeignetes Bewegliches, vorhanden sind und diese trotzdem nicht stattfindet, liegt die Ursache entweder an einem Hindernis, das zu entfernen ist (251a24–28), oder an der Unverhältnismäßigkeit der Kräfte (251b1–9). In beiden Fällen gelangt man zum selben Ergebnis: eine vorausgehende Bewegung oder Veränderung ist erforderlich, auch im zweiten Fall, in dem vielleicht Beweger und Bewegliches nahegebracht werden müssen oder die Kraft des Bewegers erhöht werden muß.

Beide Äste des Dilemmas, die Aristoteles für den Fall eines ewigen Beweglichen berücksichtigt, führen auch zu einer unendlichen Aufeinanderfolge von Bewegungen, zu einem Regreß *ad infinitum*. Als einzigen Ausweg daraus sieht er die Ewigkeit der Bewegung an.

Themistius (gest. ca. 388) kommentiert die Stelle nur kurz. Wo er die Möglichkeit eines entstandenen Prozeßgegenstandes berücksichtigt, zitiert er folgenden Einwand: „Gewiß, ich nenne erstere jene Bewegung, durch welche die Dinge entstanden, die sich bewegen können.“² Themistius weist den Einwand mit der Begründung zurück, nichts könne aus dem absoluten Nichtsein entstehen, sondern einerseits aus Seiendem und andererseits aus Nichtseiendem, und deshalb könne jene Bewegung nicht die erste sein. Die Stelle gibt also bei Themistius keinen Anlaß zu längeren Streitfragen.

Die Lage sieht bei Simplicius ganz anders aus, der in seinem Kommentar zum VIII. Buch der *Physik* weit über eine detaillierte Darstellung des Aristotelischen Textes hinausgeht, denn Simplicius widerlegt auch Behauptungen des Philoponus (gest. ca. 574),³ der seinerseits gegen Proklus (gest. 485)⁴ und selbst gegen Aristoteles polemisiert hatte. Dieses zweite Buch des Philoponus, *Gegen Aris-*

² Themistius, *In Physica Paraphrasis*, hrsg. H. Schenkl, *Commentaria in Aristotele Graeca*, Bd. V,2 (Berlin, 1900), S. 210.22–23.

³ *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, hrsg. H. Diels, CAG IX–X (Berlin, 1882–95). Englische Übersetzung des Buches VI von D. Konstan (London, 1989).

Hinzuzufügen ist ein Traktat gegen Philoponus über die Ewigkeit der Welt: D. Furley und C. Wildberg, *Philoponos. Corollaries on Place and Void, with Simplicius, Against Philoponos on the Eternity of the World* (London, 1991).

⁴ *De aeternitate mundi contra Proclum*, hrsg. H. Raabe (Leipzig, 1899).

toteles, betreffend die Ewigkeit der Welt, ist nicht erhalten, jedoch befinden sich Fragmente daraus im Kommentar des Simplicius.⁵ Eines dieser Fragmente ist hier besonders relevant, weil der Kommentar des Philoponus zum VIII. Buch der *Physik* nur fragmentarisch existiert.⁶

Philoponus bestreitet, daß Aristoteles aus seiner Bewegungsdefinition die Anfangslosigkeit der Bewegung herleiten kann, weil es nicht wahr ist, daß das Bewegliche der Bewegung vorausliegt, weder im Falle einer ewigen Bewegung — falls es eine solche geben sollte — noch im Falle aller zeitlich entstandenen Bewegungen.

1) Der ewigen Bewegung kann das Bewegliche nicht vorausliegen, sonst wäre sie nicht ewig. Das aristotelische Argument ist widersprüchlich.⁷ Die Bewegungsdefinition bedarf deshalb einer neuen Interpretation: Bewegung ist die Verwirklichung einer Kraft, und immer wenn diese Kraft vorhanden ist, findet die Bewegung statt.

2) Der zeitlich entstandenen Bewegung liegt das Bewegliche auch nicht in allen Fällen voraus, und die sogenannten natürlichen Bewegungen der vier Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde) bilden diese Ausnahme.⁸ Wenn das Bewegliche entsteht, entsteht gleichzeitig eine Bewegung, die mit dem Wesen des Beweglichen zusammenfällt; wenn Feuer aus Holz entsteht, bewegt es sich gleichzeitig nach oben, und wenn Wasser aus der Luft (den Wolken) entsteht, bewegt es sich nach unten (Regen).

Philoponus hebt hervor, daß die Kraft, die das Feuer nach oben steigen und das Wasser nach unten fallen läßt, keinesfalls im Holz bzw. in der Luft vorausliegen kann. Holz ist schwer und Luft im Vergleich zu Wasser leicht, und die Widersprüche werden sichtbar,

⁵ Christian Wildberg hat Fragmente gesammelt und sie ins Englische übersetzt: *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World* (Ithaca: Cornell University Press, 1987).

⁶ *In Aristotelis Physicorum VIII libros commentaria*, hrsg. H. Vitelli, CAG XVI (Bücher I–III) (1887; Nachdruck, Hildesheim, 1963) und CAG XVII (Buch IV und Fragmente) (1888; Nachdruck, Hildesheim, 1963).

Es gibt eine arabische Zusammenfassung des Kommentars, und Paul Lettinck hat die Teile, welche die Bücher V–VIII exzerpieren, ins Englische übersetzt: Philoponus, *On Aristotle's Physics 5–8* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994).

⁷ „Kippt um“, *peritētraptai*; *Simplicii in Physicorum*, S. 1130.21–26. Übersetzung Wildbergs, S. 124.

⁸ *Simplicii in Physicorum*, S. 1133.16–1134.29. Englische Übersetzung Wildbergs, S. 125–126. Arabische Zusammenfassung bei Avempace, *Šarḥ as-Samā' at-ṭabī'ī* (*Mulḥaq 1*), hrsg. M. Fakhry (Beirut, 1973), S. 142.4–8; von nun an abgekürzt *Šarḥ*.

denn entgegengesetzte Bewegungen würden ein und demselben Element innewohnen.

Simplicius erwähnt noch zwei Argumente des Philoponus, die eigentlich nur Folgen des zweiten sind. 3) Da die vier Elemente sich ineinander verwandeln, könnte jede Bewegung natürlich zu jedem Element sein, was zu Widersprüchen führt,⁹ und 4) die Kraft oder Fähigkeit zu einer Handlung liegt in der unmittelbaren Natur ihres Subjektes, und Feuer, nicht das Holz, hat die Kraft zur Aufwärtsbewegung.¹⁰ Für Philoponus könnte die Anfangslosigkeit der Bewegung nur bewiesen werden, wenn der Grundsatz wahr wäre, daß nichts aus dem Nichts entsteht. Aber die Behandlung dieser Frage führte uns hier vom Ziel weg.¹¹

„Was soll ich darauf antworten?“, fragt sich Simplicius wörtlich,¹² doch gehen wir zuerst auf seine Widerlegung des ersten Argumentes ein.¹³ Simplicius unterscheidet zwischen der ewigen und der zeitlich entstandenen Bewegung, wobei das Bewegliche der Bewegung unterschiedlich vorausliegt: Vor der zeitlich entstandenen Bewegung befindet sich das Bewegliche im Ruhezustand, so daß das Vorausliegen eine unbestreitbare Tatsache ist; bei der anfangslosen Bewegung befindet sich das Bewegliche immer in Bewegung, aber auch hier gibt es ein Vorausliegen. Wie Simplicius sagt, bevor die Sonne im Stier ist, muß sie im Widder sein, wo sie der Bewegung in Richtung des Stiers vorausgeht.¹⁴

Mit Bezug auf eine andere Stelle hat Wolfgang Wieland darauf hingewiesen, daß Simplicius den Unterschied zwischen einem Denken nach dem Kreisschema und einem Denken nach dem Linienschema bewußt macht.¹⁵ Philoponus stellt sich einen begrenzten Prozeß immer linear, während Simplicius mit dem Bild des Kreises einen unbegrenzten Prozeß erklärt. Das gilt hier auch

⁹ *Simplicii in Physicorum*, S. 1134.29–33.

¹⁰ *Simplicii in Physicorum*, S. 1134.33–1135.15.

¹¹ Siehe W. Wieland, „Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes Philoponus und Simplicius)“, in *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken: Festschrift H-G. Gadamer* (Tübingen, 1960), S. 303–304.

¹² *Simplicii in Physicorum*, S. 1135.28.

¹³ *Simplicii in Physicorum*, S. 1131.9–1133.15.

¹⁴ Avempace antwortet später mit einem ähnlichen Argument: „Die Möglichkeit der ewigen Bewegung liegt dieser gemäß [der Aufeinanderfolge] der Teile, nicht des Ganzen, voraus“. *Sarh (Mulhaq I)*, S. 141.16–17.

¹⁵ „Die Ewigkeit der Welt“, S. 311, mit Bezug auf *Simplicii in Physicorum*, S. 1181.13.

für seine Widerlegung des zweiten Argumentes, auf dem das Hauptgewicht unserer Betrachtung liegt.

Philoponus lehnt ab, daß bei den natürlichen Bewegungen der vier Elemente diese als Bewegliche vorausliegen; für ihn gibt es eine Kraft, die gleichzeitig mit dem Erscheinen der Wesen der Elemente auftritt. Simplicius kann darauf verschiedene Antworten geben; zuerst, daß die Elemente wohl nicht aus dem Nichts entstehen, sondern das Eine aus dem Anderen entsteht, so daß der Prozeß der Bewegungen im Kreise verläuft und diese Bewegungen anfangslos sind.¹⁶

Wenn aber wahr ist, daß bei den Elementen die Möglichkeit und Kraft gleichzeitig mit den natürlichen Bewegungen aufkommt, dann wäre ein linearer, begrenzter Prozeß möglich. Simplicius muß also beweisen, daß die Kraft und Möglichkeit immer der entsprechenden Bewegung vorausliegt. Zu diesem Zwecke unterscheidet er zwei Arten des Aussagens, wie etwas sich bewegen kann.¹⁷

Erstens kann sich etwas bewegen, was „die vollständige, die Verwirklichung hinausschleudernde Kraft“ besitzt, und in einer solchen Kraft befindet sich auch die gebundene Verwirklichung.¹⁸ Als bekannte Beispiele gibt Simplicius das Feuer, welches die Kraft und Möglichkeit hat, sich nach oben fortzubewegen, oder das Wasser, das sich nach unten fortbewegen kann. Die Verwirklichung existiert zusammen (*synestîn*) mit der Möglichkeit und Kraft, die die Verwirklichung aus sich „hinausschleudert“.

Zweitens kann sich etwas bewegen, das der Möglichkeit nach beweglich ist, aber noch nicht die vollständige Kraft besitzt und daher stehenbleibt; das Beispiel hier ist das Holz, aus dem das Feuer entstehen kann. Simplicius schließt in diese Art auch jeden Teil einer Ortsbewegung ein, der sich noch nicht bewegt, und spricht wieder von der Sonne im Widder bezüglich ihrer Stellung im Stier.

Am Vorausliegen dieser noch unvollständigen Kraft besteht kein Zweifel. Da aber Philoponus den Unterschied zwischen der vollständigen und der unvollständigen Kraft übersah — sagt uns Simplicius —, glaubte er irrtümlich, die Argumente des Aristoteles

¹⁶ *Simplicii in Physicorum*, S. 1135.15–27.

¹⁷ *Simplicii in Physicorum*, S. 1135.34–1137.23, widerlegt das zweite Argument des Philoponus.

¹⁸ *Simplicii in Physicorum*, S. 1136.3–4.

widerlegen zu können. Das Holz aber geht dem Feuer voraus, das sich natürlich nach oben bewegt, und geht demzufolge dieser Bewegung auch voraus.

Gegen den dritten Einwand des Philoponus, nämlich, daß entgegengesetzte Bewegungen einem und demselben Element natürlich eigen werden, erwidert Simplicius, daß die Bewegung nach oben dem Holz „*per accidens* und in der Möglichkeit“ eigen ist, dem Feuer aber „*per se* und in der Verwirklichung“.¹⁹ Eine ähnliche Antwort gibt Simplicius auf den vierten Einwand des Philoponus: Das Brot, zum Beispiel, ist Fleisch der Möglichkeit nach, und in diesem Sinne kann vom Brot das Wachsende ausgesagt werden.²⁰

Das entscheidende Argument des Simplicius gegen Philoponus bezüglich der Interpretation der Aristotelischen Stelle ist meines Erachtens folgendes: Außer der vollständigen und unvollständigen Kraft nimmt er auch „Zwischenzustände der vollständigen Kraft“ an.²¹ Simplicius denkt hier an die lokale Bewegung im Gegensatz zu den drei anderen Prozeßarten (in der Substanz, in der Quantität, in der Qualität) und hält ihre Gegenstände für die vollkommensten, denn sie müssen keiner Veränderung unterworfen sein, um den Prozeß durchzuführen. Trotzdem gibt es bei diesen Beweglichen „einen gewissen Zwischenzustand, in dem der Gegenstand, der sich in der Möglichkeit befindet, irgendwie die vollständige Kraft begleitet“.²²

Selbst wenn die Kraft und Möglichkeit, und ihre Verwirklichung gleichzeitig vorkommen, geht der Gegenstand, der sich in der Möglichkeit befindet, dem Gegenstand, der sich in der Verwirklichung befindet, immer voraus. Das läßt sich am Beispiel des Feuers besser erklären: sobald Feuer entsteht, steigt es nach oben (vollständige Kraft), aber während seines Entstehungsprozesses aus dem Holz gibt es einen „Zwischenzustand“, in dem das Holz (etwas potentiell Bewegliches) dem Feuer (etwas sich in der Verwirklichung Bewegendes) vorausliegt. Damit will Simplicius beweisen, daß das Bewegliche der Bewegung immer vorausliegt, wie Aristoteles es behauptete.

¹⁹ *Simplicii in Physicorum*, S. 1137.24–1138.16.

²⁰ *Simplicii in Physicorum*, S. 1138.17–28.

²¹ Das Argument läuft durch: *Simplicii in Physicorum*, S. 1138.28–1140.10. Der Ausdruck ist *Kai tās metaxū diathéseis tās tēs teleías dynámēs*.

²² *Simplicii in Physicorum*, S. 1139.3–4.

Wir wissen nicht, ob und wie die Lösungen des Simplicius arabischen Philosophen wie Alfarabi, Avempace oder Averroes bekannt waren. Sie kannten aber sicherlich die Argumente des Philoponus, den sie in ihren Werken oft erwähnen und kritisieren. Alfarabi befaßte sich mit *Gegen Aristoteles* des Philoponus und schrieb eine Widerlegung, welche sich auf die ersten fünf Kapitel des Buches bezieht.²³ Das sechste Kapitel ist aber dasjenige, in dem Philoponus die Argumente des Aristoteles am Anfang des VIII. Buchs der *Physik* angreift, wie wir oben gesehen haben.

Muhsin Mahdi wies jedoch darauf hin, daß Alfarabi ein Werk verfaßte, „das sich hauptsächlich mit dem sechsten Buch von *Gegen Aristoteles* des Philoponus und mit der Lehre des Aristoteles über die Bewegung und die Zeit beschäftigte“.²⁴ Das Werk heißt *Buch der veränderlichen Wesen*, aber leider sind von diesem nur Zitate erhalten, die sich von den Worten des Zitierenden schwer unterscheiden.²⁵ Trotz allem können uns solche Zitate, die Avempace in seinem Kommentar zur *Physik* wiedergibt, hier sehr von Nutzen sein.²⁶

Avempace will am Anfang des achten Buches seines Kommentars beweisen, daß alles, was sich bewegt, einen Bewegter hat, und im

²³ Muhsin Mahdi, „The Arabic Text of Alfarabi's 'Against John the Grammarian'“, in *Mediaeval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya* (Leiden, 1972), S. 268–284; in englischer Übersetzung: „Alfarabi against Philoponus“, *Journal of Near Eastern St.* 36 (1967): 233–260.

²⁴ „Alfarabi Against Philoponus“, S. 236.

²⁵ Wir verdanken M. Steinschneider die erste Sammlung von Fragmenten in *Al-Farabi (Alpharabius): Des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (St. Petersburg, 1869), S. 119–123, mit Verweisen auf den *Führer* des Maimonides, auf den lateinischen Kleinen und Großen Kommentar des Averroes zur *Physik*, den lateinischen Großen Kommentar zur *Metaphysik* und auf seine physikalischen *Quaestiones* in Hebräisch.

Hinzufügen sind: Ibn Bāğğa, *Šarh as-Samā' at-ṭabī'ī* (meine Abkürzung *Šarh*), hrsg. M. Fakhry (Beirut, 1973), S. 134, 142–145, 153; *Rasā'il Falsafiyya*, hrsg. Ġ. al-'Alawī (Beirut, 1983), S. 110.

Ibn Rušd (auf Arabisch), *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'a*, hrsg. M. Bouyges, B.A.S. VI (1942; Nachdruck, Beirut, 1964), S. 1498; *Talḥīṣ mā ba'd at-ṭabī'a*, hrsg. C. Quirós (Madrid, 1909), S. 128 und hrsg. 'U. Amin (Cairo, 1958), S. 125; *Epitome in Physicorum Libros* (Versio Arabica) (Madrid, 1983), S. 134–135. *Al-Masā'il al-Falsafiyya (Masā'id)*, hrsg. Ġ. al-'Alawī (Casablanca, 1985), S. 231–233. Englische Übersetzung von Helen T. Goldstein: Averroes, *Questions in Physics* (Dordrecht: Kluwer, 1991), S. 18–20.

²⁶ *Šarh as-Samā' at-ṭabī'ī li-Aristūtālīs*, hrsg. M. Fakhry (Beirut, 1973), S. 133–134.

Laufe seiner Beweisführung spricht er von den Bewegungen der leblosen Körper²⁷ im Gegensatz zu denen der Tiere.²⁸ Wenn sich ein lebloser Körper in natürlicher Weise bewegt, ist die Bewegung notwendig und liegt ihr die Kraft oder Möglichkeit voraus. Avempace erinnert uns daran, daß Philoponus die zweite Behauptung bestritten hatte, geht auf die Argumente nicht ein, aber erklärt, daß Philoponus die verschiedenen Arten von Kraft (und Bewegung) verkennt. Simplicius sagte auch, daß Philoponus einen Unterschied in der Kraft oder Möglichkeit übersah, und zwar zwischen der vollständigen und der unvollständigen. Ist hier dieselbe Unterscheidung gemeint?

Der Text — und hier fängt meiner Meinung nach die Paraphrase Alfarabis an — unterscheidet zwischen nahen und fernen Kräften (und Möglichkeiten). Der Text unterstreicht auch, daß das Mögliche oder Potentielle ein Nichtsein des Aktuellen bedeutet und macht beide Prinzipien mit Hilfe folgenden Beispielen deutlich:

Die Luft ist unsichtbar, wenn kein Licht da ist, und auch, wenn Licht da ist, aber das Auge mit ihr ein Kontinuum bildet. Wenn die Luft im Wasser oder ähnlicher Flüssigkeit eingeschlossen ist, wird sie sichtbar, wie die Wasserblasen, insbesondere wenn es schäumt (...). Die finstere Luft ist sichtbar in der Möglichkeit, weil das Nichtsein [wegen des Kontinuums] mit einem weiteren Nichtsein verbunden ist, und zwar mit dem Nichtsein des Lichtes. Wenn das Licht entsteht, wird es möglich, daß sie sichtbar wird.²⁹

Avempace gibt uns noch mehr Beispiele, unter anderem das vom schlafenden Geometer (eher: Architekt) und vom wachen Nichtgeometer: Der Geometer besitzt die Kraft der Geometrie, aber das Nichtsein einer nahen Kraft, des Wachseins, hindert ihn, jene Kraft zu verwirklichen. Dem Nichtgeometer fehlt die ferne Kraft überhaupt.

Wir können diese Prinzipien auf die Bewegung der leblosen Körper anwenden. Dem Element ist ein natürlicher Platz eigen, wie dem Feuer die oberste Sphäre der Welt unter dem Monde und der

²⁷ *Ġamādāt*, die Elemente sind gemeint.

²⁸ Für eine englische Paraphrase der Argumente Avempaces siehe Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World*, with an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājjā's *Commentary on the Physics* (Leiden: Brill, 1994), S. 594–605.

²⁹ *Šarḥ*, S. 133.16–20.

Erde die unterste gehören. Eine widernatürliche Bewegung verdrängt das Element von seinem Platze, wenn ein äußerer Beweger dieses dazu zwingt (*qāhir*). Eine natürliche Bewegung bringt es dann zurück, wenn die Kraft des äußeren Bewegers erlöscht.

Der Text betrachtet eine zweite Art natürlicher Bewegung, die mit dem Entstehen eines leblosen Körpers aus einem anderen verbunden ist und die sich ihrerseits in zwei Unterarten aufteilt. Die erste Unterart umfaßt eine diskrete Bewegung, die zweite eine kontinuierliche. Im ersten Falle hat das neuentstandene Element ein Hindernis zu überwinden, bevor seine natürliche Bewegung anfängt, im zweiten fallen das Entstehen und das Fortbewegen zusammen, da kein Hindernis existiert.

Avempace hilft uns, die Lehre Alfarabis mit einem Beispiel besser zu verstehen. Der Regen ist eine Bewegung der ersten Unterart: Wasser (kaltes und feuchtes Element) entsteht aus der Luft (warmes und feuchtes Element), aber die Wolken stellen ein Hindernis dar, das das Wasser erst überwindet, wenn es die Menge eines Regentropfens erreicht. Der Wasserdunst oder der Rauch sind Beispiele der zweiten Unterart: Der Dunst ist eine „leichte“ Erscheinung des Wassers, und der Rauch der Erde; sobald sie aus den ursprünglichen „schweren Körpern“ entstehen, steigen sie auf. Avempace schließt seine Ausführungen mit folgendem Satz:

[Alfarabi] hat dieses in seinem Buch *Die veränderlichen Wesen* erklärt. Wer eine ausführliche Erklärung wünscht, möge ihr in jenem Buch nachgehen. Was wir jetzt gesagt haben, ist ausreichend, insoweit wir ihm ja folgen.³⁰

Wir dürfen aber Alfarabi und Avempace daran erinnern, daß wir eine Antwort auf die Frage suchen, ob bei diesen Bewegungen die Kraft und Möglichkeit der Bewegung vorausliegt. Aber sowohl für Avempace als auch für Alfarabi geht es hauptsächlich um den Beweis, daß jedes Bewegliche einen Beweger hat, und ich kann nur diese knappen Worte bezüglich unserer Frage finden:

Diese [zweite] Unterart bereitet die Grundlage für die widernatürliche [Bewegung] und ist die reine natürliche Bewegung. Offensichtlich befand sich die Kraft des Obenseienden im Schweren [Wasser, Erde]

³⁰ *Šarh*, S. 134.16–18.

aber verbunden mit der Kraft des Platzes des Obenseienden, welches Luft oder Feuer ist.³¹

Leider ist der Stil Avempaces oft so rätselhaft und voll solcher Lücken, die jedoch manchmal durch andere Stellen gefüllt werden können. Sein Kommentar zur *Physik* enthält zwei Anhänge *Über Bedeutungen des siebenten und achten Buches* und *Über Bedeutungen des achten Buches* [der *Physik*], in denen das Werk Alfarabis *Die veränderlichen Wesen* oder seine Widerlegung von *Contra Aristotelem* des Philoponus erneut exzerpiert werden.³² Der erste Anhang, *Bedeutungen des siebenten und achten Buches*, soll wieder beweisen, daß jedes Bewegliche einen Beweger braucht, und danach die Frage nach dem ersten Beweger erörtern. Wie oben in seinem Kommentar zum VIII Buch, muß Avempace die Behauptung des Philoponus, die Kraft zur Bewegung liege dieser nicht voraus, dialektisch bekämpfen. Er faßt das Argument seines Gegners zusammen und antwortet:

Die Kraft gehört nicht zu dem, was einzeln für sich selbst steht, sondern existiert immer in einem konkreten Substratum. Sie ist entweder mit einem Wesen wie den entgegengesetzten [Eigenschaften] oder mit keinem Wesen wie den Nichtseinskategorien, wie Armut und Reichtum, verbunden. In dem Substratum wie dem Öl liegt sie von Natur aus oder gewaltsam und im primären oder sekundären Sinne.³³

Mit diesen Thesen könnte Alfarabi einverstanden sein; er könnte sogar die Quelle Avempaces sein, der hier eigentlich vorhat, von den natürlichen und von den gewaltsamen Bewegungen zu sprechen. Um in eine natürliche Bewegung zu geraten, muß sich der Gegenstand außerhalb seines natürlichen Ortes befinden, und Avempace kündigt hier drei Arten an,³⁴ wie das Bewegliche außerhalb dieses Ortes sein kann, spricht aber dann von etwas anderem. Er entwickelt eine Theorie, die auf Rangstufen des Vollkommen-seins nach der Ortsbeziehung basiert.

Avempace merkt, daß er den Leitfaden verloren hat und kommt zur Sache zurück:³⁵ Wenn Feuer aus dem Öl entsteht, bewegt es sich gleichzeitig in Richtung seines natürlichen Ortes. Avempace

³¹ *Šarh*, S. 134.19–20.

³² Englische Paraphrase von P. Lettinck, *op.cit.*, S. 605–634.

³³ *Šarh (Mulhaq 1)*, S. 142.8–11.

³⁴ Zuvor (S. 153) sprach er nur von zwei Arten.

³⁵ *Šarh (Mulhaq 1)*, S. 144.14.

erwähnt die Kritik des Philoponus und die Widerlegung Alfarabis in *Den veränderlichen Wesen*. Die Begriffe der Kraft und der Möglichkeit spielen in der Widerlegung eine wesentliche Rolle, die Avempace so beschreibt:

Die Möglichkeit³⁶ steht in zwei Verhältnissen, eines zur Materie und eines zur Form und was der Form analog ist, wie die Akzidenzien. Die Möglichkeit der Form ist wie die Möglichkeit des Feuers im Öl, die im Öl notwendig,³⁷ aber nicht natürlich ist. [Eine Möglichkeit] muß aber von Natur aus da sein, die Kraft ist, denn die Kraft des Feuers liegt im Öl von Natur aus: Dieses ist das Verhältnis der Möglichkeit zur Materie und zum Substratum. (Diese Kraft existiert im Öl nicht gewaltsam, es sei denn, daß dieses Wort als Homonym gebraucht wird).³⁸ Aus der Existenz des Feuers folgen die Existenz der Wärme und die Existenz des Obenseins in einer Ordnung [S. 145]. [Alfarabi] hat dieses in *Den veränderlichen Wesen* aufgezählt. Die Kräfte des Feuers müssen in dieser Aufeinanderfolge liegen, also befinden sich die Kraft des Obenseins, der Wärme, und der Beleuchtung alle im Öl von Natur aus in einer Ordnung. Das ist, was Johannes der Grammatiker nicht wußte oder von dem er so tat, als ob er es nicht wüßte.³⁹

Nachdem uns Alfarabi oben (siehe S. 153) in diese Unterart der natürlichen Bewegung eingeführt hat, rechtfertigt er jetzt, daß die Kraft oder Möglichkeit auch ihr vorausliegt. Er unterscheidet zunächst zwischen einer auf die Form bezogenen Möglichkeit und einer auf die Materie bezogenen Möglichkeit, die Kraft ist. Öl und Feuer haben entgegengesetzte Formen und daher ist die Möglichkeit des Feuers im Öl nicht natürlich, obwohl das Öl Voraussetzung ist.

Die wahre, wirksame Kraft liegt in der Materie und im Substratum. Die Kraft und Möglichkeit des Feuers liegt nicht im Öl und in seiner Form, sondern in seiner Materie, aber nicht willkürlich. Zuerst muß das Feuer entstehen und dann folgen die Kräfte,

³⁶ *Imkân*, Möglichkeit, wird von Avempace hier im Unterschied zu *quwwa*, Kraft, benutzt

³⁷ *Bi-d-darūra*, Lesung der Berliner Handschrift gegenüber *bi-š-šūra*, Lesung der Oxfordter nach Lettinck, *Aristotle's Physics*, S. 762.

³⁸ Philoponus, um seine These der Gleichzeitigkeit der Kraft mit der Bewegung zu verteidigen, sagte, daß wenn eine Kraft eine natürliche Bewegung anhält, wenn sie also eine gewaltsame Kraft ist, auch gleichzeitig wirkt. Die Kraft des Feuers im Öl ist nicht gewaltsam, aber man kann vom Verbrennen als etwas Gewaltsamem sprechen.

Siehe auch den Anhang zum VIII. Buch, S. 153.6–9.

³⁹ *Šarh*, S. 144.22–145.3.

die von der Form des Feuers bestimmt sind: die Kräfte des Obenseins, der Wärme und der Beleuchtung. Die Unterscheidung zwischen ferner und naher Kraft wird von Avempace zuletzt zu Hilfe genommen, indem er sagt: Die Natur eines Körpers wird seine aktive Kraft und sein Bewegter, obwohl sie eine ferne Kraft bleibt, aber

„Philoponus beschäftigte sich nur mit der nahen Kraft [oder Möglichkeit] und nicht mit der Kraft, die von Natur aus da ist; entweder sah er es nicht oder tat, als sähe er es nicht“.⁴⁰

Alfarabi folgt somit Simplicius in der Verteidigung der aristotelischen Lehre, wonach das Bewegliche der Bewegung zeitlich vorausliegt. Wie Simplicius verwendet auch er einen Begriff der aktiven Kraft, die, entgegen der Meinung des Philoponus, nicht ein dem Körper gegebener Schwung, sondern innere natürliche Energie ist. Dieser Begriff stellt übrigens eine Weiterentwicklung aus den Worten des Aristoteles dar, der schlicht und einfach von Gegenständen sprach, „die sich bewegen können“.

Hier hören die Gemeinsamkeiten des Simplicius und des Alfarabi auf, denn das Vorausliegen der Kraft gegenüber der Bewegung bei den Elementen wird unterschiedlich erklärt: Für Simplicius sind die „Zwischenzustände der vollständigen Kraft“ der Grund, für Alfarabi ist er die Unterordnung der im Substratum harrenden Kräften.

Der Kern des Buches *Über die veränderlichen Wesen* besteht in einer Klassifizierung der natürlichen und gewaltsamen Bewegungen und aus einer Lehre der nahen und fernen Möglichkeiten oder Kräfte. Avempace hat diesen Kern in seinen Kommentar zur *Physik* aufgenommen, wahrscheinlich mit zusätzlichen Beispielen oder Anmerkungen angereichert, und Averroes mit dem Buch vertraut gemacht.⁴¹

Im Großen Kommentar zur *Physik* erwähnt Averroes, daß Alfarabi im Buch *Über die veränderlichen Wesen* sämtliche vorstellbaren Varianten aufzählt, „wie jeder Änderung eine andere vorausliegen

⁴⁰ Šarh (*Mulhaq 1*), S. 145.11–12.

⁴¹ Zur Zeit ist es mir nicht möglich, zu entscheiden, ob Averroes das Buch Alfarabis direkt oder über den Kommentar des Avempace gekannt hat.

kann und welche von ihnen wahr sein können“.⁴² Kurz darauf teilt Averroes zwei Arten ein, wie das Bewegliche seiner Bewegung zeitlich vorausliegt: Das Bewegliche vor der Bewegung gehört entweder zur selben Species wie das Bewegliche während oder nach der Bewegung oder zu einer anderen Species (Zur ersten Art gehören die Ortsbewegungen oder die Veränderungen in der Qualität und in der Quantität). Die zweite Art unterteilt er wieder in zwei Unterarten: das „gewöhnliche“ Entstehen und Vergehen, und das Entstehen der Elemente, das eine Ortsbewegung mit sich bringt.

Der Gegenstand der Ortsbewegung der Elemente, in welchem die dieser Bewegung zeitlich vorausliegende Kraft sich befindet, ist der Körper, aus dem das Element entsteht. Zum Beispiel, wenn das Feuer als Ganzes entsteht, nimmt es sofort den Platz ein, der als Ganzes höher liegt, und sobald ein Teil dessen entsteht, nimmt er sofort ein Teil jenes [höheren] Platzes ein.

Infolgedessen liegt die Kraft zu dieser Bewegung nicht im Gegenstand, der Feuer in der Verwirklichung ist, sondern im Gegenstand, aus dem das Feuer entsteht, das heißt im brennenden Holz oder Öl.⁴³

Anschließend greift Averroes den Philoponus und seine Lehre der Gleichzeitigkeit von Kraft und Bewegung an, die uns schon bekannt ist.⁴⁴ Aus der Definition der Bewegung ergibt sich auch, wie Averroes weiter sagt, daß aus dem Nichts nichts entstehen kann,⁴⁵ (in diesem Sinne hat sich Themistius oben geäußert). Es handelt sich um eine Frage, die auch den Streit zwischen Simplicius und Philoponus entfachte,⁴⁶ jedoch über das Ziel dieses Aufsatzes hinausgeht.⁴⁷

⁴² *Aristotelis de Physico Auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eisdem commentariis*, Bd. 4 der *Aristotelis Opera* (1562–74; Nachdruck, Frankfurt am Main, 1962), fol. 339 B: *quot modos potest imaginari ante omnem transmutationem esse transmutationem et quid potest esse verum de hoc et quid non.*

⁴³ *Comm. magna*, fols. 340 M–341 A.

⁴⁴ Averroes wirft dem Philoponus vor, er führe die Leute irre (*decepit*), wenn er die gewaltsame Kraft, die eine natürliche Bewegung anhält, der natürlichen Kraft gleichsetze.

⁴⁵ *Et ex hac definitone motus apparet bene impossibile esse, generationem esse ex non esse puro*, *Comm. magna* fol. 341 C.

⁴⁶ *Simplicii in Physicorum*, S. 1140.11–1147.9. Fragmente des Philoponus in der Übersetzung Wildbergs, S. 128–131.

⁴⁷ Am Ende dieses Stellenkommentars äußert Averroes eine Überlegung, die er sich vermutlich später machte und zweifelhaft ist. Er meint, Alfarabi und die anderen hätten Aristoteles nicht richtig verstanden: Das Vorausliegen der Kraft gegenüber der Bewegung gilt nur für die zeitlich entstandene Bewegung; Aristoteles

Aus den Worten des Averroes wird deutlich, daß er dem Alfarabi im wesentlichen folgt. Diese Übereinstimmung ist auch in der früheren Fassung seines Kleinen Kommentars zur *Physik* festzustellen, in der Averroes zwei Arten unterscheidet, wie die Kraft oder Möglichkeit der Bewegung vorausliegt:

Entweder existiert die Kraft im Beweglichen vor seiner Bewegung, da seine Bewegung weder in der Definition des Bewegungsgegenstandes einbegriffen ist noch notwendigerweise seiner Substanz angehört, wie die Bewegung eines Tieres nach dem Schlaf, kurzum, sie ist die nach dem Ruhezustand stattfindende Bewegung; oder es existiert solche Kraft vorher im Körper, aus dem das Bewegliche entsteht, wenn [die Bewegung] dem Wesen des Beweglichen angehört, wie das Holz nach oben geht, sobald es sich in Feuer verwandelt.⁴⁸

Die Lösung des Averroes sowohl im Großen wie auch im Kleinen Kommentar verlegt die Kraft zur natürlichen Bewegung in den Gegenstand, aus dem das Bewegliche entsteht, trotz der Schwierigkeit, entgegengesetzte Eigenschaften in ein und demselben Gegenstand unterzubringen. Eine letzte Anmerkung, die nur die Madrider Handschrift hinzufügt, gibt eine Antwort in der von Alfarabi eingeschlagenen Linie:

Kurzum, entsprechend der Kraft zur Existenz des Feuers existiert die Kraft zu seiner Bewegung, auch wenn dieses in einer Rangordnung erfolgt, ich meine, die Kraft zur Bewegung existiert nur [im Holz und anderen Brennstoffen] über die Vermittlung seiner Kraft, Feuer zu sein.⁴⁹

Averroes war mit den Schriften Avempaces gut vertraut und über ihn hat er wahrscheinlich die Interpretation Alfarabis erfahren; dagegen scheint er von der Lösung des Simplicius nicht gehört zu haben. Von Alfarabi und Avempace entfernt er sich jedoch später und gibt eine neue, eigene Auslegung, die in der späteren Fassung seines Kleinen Kommentars, im Mittleren Kommentar, in einer Kritik an Alfarabi innerhalb des Großen Kommentars, und in den *Masā'il* zu lesen ist. Da ich dieser Evolution des Averroes in einem demnächst erscheinenden Aufsatz nachgehe,⁵⁰ beschränke ich

teles führte die Definition der Bewegung zwecks eines anderen Beweises ein, nämlich daß die Bewegung in einem Beweglichen stattfindet.

⁴⁸ *Al-Ġawāmi' fī l-falsafa, Kitāb as-Samā' at-ṭabī'i* (Madrid, 1983), S. 131.12–17.

⁴⁹ *Ġawāmi'*, S. 132.15–17.

⁵⁰ „Les stades de la pensée physicienne chez Averroès“, *Arabic Philosophy and Science* (1997).

mich hier auf das Wesentliche: Aristoteles soll in seiner Definition zum VIII. Buch nicht die Bewegung im allgemeinen — mit Wagners Worten, Prozessualität — sondern die Kreisbewegung der Himmelsphären im Auge haben. Das resultierende Argument zeigt eine Analogie zu einem Argument in der dem Alexander von Aphrodisias (gest. nach 200) zugeschriebenen Schrift *al-Qaul fi mabādi' al-Kull bi-ḥasab ra'y Aristātālis*,⁵¹ wie Herbert Davidson zeigte.⁵²

Diese Lösung ermöglicht Averroes einen bruchlosen Übergang von der Anfangslosigkeit der Himmelsbewegung zum ersten unbewegten Beweger, der dann aktiv in alles weltliche Geschehen einwirkt, aber eine solche Lösung verkennt den induktiven Charakter der aristotelischen Beweisführung, die auf unserer unmittelbaren Erfahrung aufbaute. Sie hat meines Erachtens eine noch schwerwiegendere Folge: Sie entfernt aus dem Diskussionsfeld Fragen über Kraft und Möglichkeit oder Verwirklichung, die für die Geschichte sowohl der Philosophie als auch der Naturwissenschaften von Bedeutung sind.

⁵¹ In *Aristū 'ind al-'Arab*, hrsg. 'A. Badawi, 2. Ausgabe (Kuwait, 1978), S. 263.5–264.1.

⁵² *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: University Press, 1987), S. 20–22.

AVERROES, THE COMMENTATOR

A PROPOS DU TRAITE *AL-DARŪR FĪ L-MANTIQ*
D'AVERROES ET LES TERMES *TASDĪQ* ET *TASAWWUR*
QUI Y SONT DEVELOPPES

CHARLES E. BUTTERWORTH
(Université de Maryland)

Dans un mot, c'est autour des termes «assentiment» (*taṣdīq*) et «concept» (*taṣawwur*) que l'ouvrage connu soit sous le titre *Le Nécessaire dans la Logique* (*al-Ḍarūrī fī l-Mantiq*) soit sous le titre *Les Courts Commentaires sur la Logique d'Aristote* (*Jawāmi' fī Mantiq Aristū*) est organisé.¹ Dès le début de l'ouvrage, Averroès utilise ces deux termes pour expliquer comment il comprend le point de départ, le sujet principal, et les buts de l'enseignement logique d'Aristote aussi bien que de la logique tout court. Sa façon de les intégrer ainsi dans la totalité de son explication le distingue nettement de ces deux prédécesseurs, Abū Naṣr al-Fārābī et Abū 'Alī Ibn Sīnā ou Avicenne.

En effet, al-Fārābī plus ou moins néglige les termes «assentiment» et «concept». Quand il en parle ou, plus exactement, quand il s'y réfère en passant, c'est comme s'il s'agissait de deux termes qui sont entrés dans la langue courante et qui n'ont pas besoin d'être expliqués. En revanche, Avicenne s'y prend d'une autre

¹ Georges Vajda cite l'ouvrage sous le premier titre, c'est à dire *al-Ḍarūrī fī l-Mantiq*, dans son *Index Général des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Paris: Centre Nationale de Recherches Scientifiques, 1953), pp. v et 320. Ce titre est vraisemblablement emprunté d'Ibn Abī Uṣaybi'a, qui a fait référence à un *Kitāb al-Ḍarūrī fī l-Mantiq* dans la liste qu'il a dressé des ouvrages d'Averroès. Abraham de Balme, qui a traduit l'ouvrage en Latin, a utilisé un titre similaire, *Compendium necessarium Averrois totius logicae*. Pourtant, dans Charles E. Butterworth, éd. et trad., *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* (Albany: SUNY Press, 1977), pp. 5–10, plusieurs raisons sont présentées pour justifier cette appellation alternative.

La question du titre ou, plus exactement, du genre de cet ouvrage a été évoqué de nouveau par notre ami regretté, Jamāl al-Dīn al-'Alawī, dans son excellent *al-Matn al-Rushdī: Madkhal li-Qirā'a Jadīda* (*Le Corpus d'Averroès: Préface à une lecture nouvelle*) (Casablanca: Editions Toubkal, 1986), pp. 16–18, 50, 63–64 et 69–70. Ce sujet est discuté plus longuement dans l'Introduction à l'édition scientifique et traduction anglaise de l'ouvrage entier, actuellement en préparation. Pour le présent, il suffit de noter que la question continue à être discutée.

manière: chaque fois qu'il parle de la logique, il entame la discussion avec une explication de *taṣawwur* et *taṣdīq*, puis s'efforce de montrer comment ils font partis de tout raisonnement logique. Mais il n'est pas allé aussi loin qu'Averroès. Celui-ci, au moins dans l'ouvrage qui nous intéresse à présent, base toute son explication logique sur la manière dont ces deux termes entrent d'abord dans la formation, puis dans l'expression de nos pensées.

I. LE TEXTE

L'ouvrage en question est composé de douze traités. Il a pour but

d'extraire de chaque art de la logique les arguments nécessaires pour expliquer les rangs des classes du concept et de l'assentiment utilisées dans chacun des cinq arts [logiques], c'est à dire, le démonstratif, le dialectique, le sophistique, le rhétorique et le poétique.²

Et, comme cette déclaration le met en évidence, l'ouvrage part de la supposition que la logique comprend cinq arts distincts et que chacun de ces arts emploie, d'une façon importante, le *taṣawwur* (concept) aussi bien que le *taṣdīq* (assentiment). On pourrait même déduire de cette déclaration que les cinq arts de la logique s'organisent autour de ces deux termes.

L'ouvrage lui-même est divisé en trois parties. Après une «Introduction générale» (*al-Madkhal al-āmm*), dont la phrase citée ci-dessus est tirée, il y a une longue explication du langage et du raisonnement qui comprend six traités:

- La Discussion de ce que signifient les paroles
al-Qawl fī dalālāt al-alfāz
- La Discussion des idées qui amènent le concept
al-Qawl fī l-ma'ānī l-fā'ila li-l-taṣawwur
- La Discussion des catégories
al-Qawl fī l-maqūlāt
- La Discussion de l'assentiment
al-Qawl fī l-taṣdīq
- De la connaissance qui amène l'assentiment
Fī l-Ma'rifā al-fā'ila li-l-taṣdīq
- Des Règles par lesquelles les syllogismes sont construits, et elles s'appellent topiques

² Averroès, *Short Commentaries on Aristotle's Organon* (en préparation), «General Introduction», para. 1.

Fī l-Qawānīn allatī ta' mal bihā l-maqāyīs, wa-hiya al-musammā mawāḍi'

Puis, dans ce que j'appelle la troisième partie de l'ouvrage, Averroès présente son explication de chacun des cinq arts de la logique auxquels il a fait allusion dans la phrase citée plus haut. Cette partie comprend donc cinq traités. Les deux derniers à part, chacun de ces traités est signalé ici par son titre habituel:

- Le Livre de la démonstration
Kitāb al-burhān
- Le Livre de la sophistique
Kitāb al-safsāṭa
- Le Livre de la dialectique
Kitāb al-jadal
- La Discussion des arguments rhétoriques
al-Qawl fī l-aqāwīl al-khaṭābiyya
- Des Arguments poétiques
Fī l-aqāwīl al-shi'riyya

L'idée derrière la déclaration qui a ouvert l'ouvrage est reprise tout à la fin du dernier traité dans une sorte de conclusion ou résumé qui souligne le rôle important de *taṣawwur* et *taṣdīq*.

En somme, celui qui a compris ce que nous avons écrit dans ces traités, et qui ne le savait pas naturellement, a la possibilité de saisir le rang, quant à l'assentiment ou au concept, de tout argument qu'il entend. Ce rang [de connaissance] fait partie de ce qui est noble parce que c'est par lui que l'homme est préparé pour la perfection ultime. Or, si l'homme n'arrive à sa perfection que par son acquisition de la vraie théorie et s'il est préparé à l'accepter par cette quantité [d'étude de la logique], c'est donc par cette quantité qu'il acquiert le rang qui le prépare pour la perfection ultime.³

Si la connaissance du concept et de l'assentiment que l'on a acquis des expositions précédentes le prépare à accepter la vraie théorie, c'est parce que cette connaissance lui apprend à distinguer le vrai du faux. Il n'y a rien de surprenant dans une telle prétention. On n'a jamais douté que la logique soit l'art ou l'ensemble des arts et du savoir qui apprend à raisonner correctement ou, pour dire la même chose en d'autres mots, à bien distinguer le vrai du faux. Mais ce qui est surprenant à premier abord, c'est l'affirmation que l'enseignement de cet ouvrage se réduit à permettre

³ «Des Arguments poétiques», para. 5.

d'évaluer le rang de l'assentiment ou du concept utilisé dans tout argument que l'on entend. Néanmoins, en y regardant de plus près, on voit que parler ainsi de *taṣawwur* et de *taṣdīq*, n'est qu'un moyen d'indiquer en peu de mots que cet ouvrage apprend comment les idées sont formées et puis comment on arrive à être convaincu de leur véracité ou de leur vérisimilitude aussi bien que comment on parvient à en convaincre d'autres.

Il ne faut pas oublier, cependant, que l'étude de la logique n'est pas nécessaire pour tout le monde. Certains individus savent «naturellement» tout ce qu'elle peut enseigner. Averroès n'indique pas qui ces individus si doués pourraient être, mais il est évident que ce ne sont pas des philosophes. Les philosophes et tous ceux qui poursuivent la philosophie considèrent la logique comme une étude propédeutique à tout autre enquête. Il ne faut pas oublier non plus ou, pour parler avec plus d'exactitude, il faut remarquer, que toute l'importance que le lecteur est prié d'attacher à l'étude de la logique est fondée sur la simple hypothèse qu'il suffit de connaître «la vraie théorie» pour l'acquérir — en somme, que savoir c'est pouvoir.

II. LE SENS DU TEXTE

Mais, pour revenir à l'ouvrage qu'Averroès nous présente, on voit dans cette énumération des traités qui le composent que plusieurs portent des titres peu usuels. Celui qui suit «La Discussion des catégories», par exemple, devrait, par sa position aussi bien que par son sujet, être intitulé «De l'Interprétation» (*Fī l-'Ibāra*) au lieu de «La discussion de l'assentiment». Et on se demande pourquoi le sixième traité, celui auquel il réfère partout dans cet ouvrage par le titre *Kitāb al-Qiyās* («Livre des Analytiques Premières»), porte le curieux titre «De la connaissance qui amène l'assentiment». Tout simplement, la raison en est que pour appuyer cette nouvelle organisation de la logique, Averroès n'hésite pas à enfreindre la tradition. Et il le fait bien qu'en le faisant il crée une rupture avec la façon dont on présente la logique d'Aristote.

Après la déclaration qui ouvre cette collection de traités, Averroès explique que «dans tous les arts intellectuels, les problèmes qu'on désire connaître sont de deux classes, concept et assenti-

ment». ⁴ Quand on désire connaître de quelque chose ce que c'est, on essaie d'arriver à en avoir un concept; quand on désire connaître si elle existe ou non, on essaie d'arriver à l'assentiment. On emploie donc la particule «que» (*mā*) en posant des questions à propos du concept, comme quand on demande «qu'est-ce que la nature» ou «qu'est-ce que l'âme?» Quant à l'assentiment, c'est l'interrogatif général «est-ce» (*hal*) qui est employé. On l'utilise dans l'une ou l'autre de deux manières — soit sans conditions, comme quand on demande «est-ce que le vide existe» — soit avec conditions, comme quand on demande «est-ce que le monde est créé?»

Ce n'est pas tout. Averroès insiste que pour l'étudiant, il faut précéder ces deux avec deux autres classes de connaissance, ce qui amène le concept ou l'assentiment et ce qui les prépare. C'est ce que les paroles signifient qui prépare le concept; ce qui l'amène, c'est la connaissance de ce qui constitue les choses, c'est à dire les parties des définitions des choses et les définitions mêmes. Confiner ce qui est affirmé à propos de quelque chose dans l'une de deux propositions opposées prépare l'assentiment, et le syllogisme l'amène. ⁵ Ceci établi, Averroès donne une esquisse générale du reste de l'ouvrage:

Nous commencerons par parler de ce que les paroles signifient en général. Puis nous irons à parler des idées qui amènent un concept sans conditions. Puis nous parlerons aussi des classes d'opposés et comment ils peuvent être opposés afin que l'affirmation soit confinée dans l'un des deux. Et après cela nous parlerons du syllogisme et de ses classes sans conditions. Puis, après cela, nous irons à ce qui caractérise chaque concept et chaque assentiment.

⁴ «Introduction générale», para. 4.

⁵ Ibid., para. 4. Pour la citation qui suit, voir para. 5. Pour une autre définition de *taṣdīq* et *taṣawwur*, voir Averroès, *Talkhīṣ Kitāb al-Burhān*, éd. M. Kassem, C. Butterworth et A. Haridi (Le Caire: GEBO, 1982), para. 2, où il dit que l'assentiment est «la connaissance qu'une chose existe ou n'existe pas» et que le concept est «la connaissance de ce que le nom d'une chose signifie». Dans le paragraphe précédent, il explique que «tout assentiment en parole est ou par moyen du syllogisme, ou par moyen de l'induction, ou par moyen de l'exemple». Ceci est accordé une exposition plus détaillée dans le *Talkhīṣ Kitāb al-Qiyās*, éd. M. Kassem, C. Butterworth et A. Haridi (Le Caire: GEBO, 1983), para. 371.

Ailleurs, il distingue le concept de l'assentiment de la manière suivante: «à la façon de l'entendement ou du concept, pas à la façon de l'affirmation ou la négation». Voir Averroès, *Talkhīṣ Kitāb al-'Ibāra*, éd. M. Kassem, C. Butterworth et A. Haridi (Le Caire: GEBO, 1981), para. 14.

C'est à dire, après cette «Introduction générale», il y a tout d'abord deux traités. Le premier, «La Discussion de ce que signifient les paroles», se base sur la discussion des substantifs qu'on trouve dans le premier chapitre des *Catégories* d'Aristote. Dans le deuxième, «La Discussion des idées qui amènent le concept», on trouve une explication de questions considérées d'une manière systématique par Porphyre dans son *Eisagoge* mais qui sont en parfait accord avec l'enseignement logique d'Aristote. Il faut néanmoins constater qu'Averroès n'hésite pas ici à se détourner d'une présentation exacte de cette logique pour enjamber une voie innovatrice.

Les deux traités suivants, «La Discussion des catégories» et «La Discussion de l'assentiment», reprennent les arguments exposés par Aristote dans ses *Catégories* et *De Interpretatione*. Pourtant à la fin du troisième traité de cette collection, «La Discussion des idées qui amènent le concept», on découvre une explication assez étonnante du lien entre ce traité-ci et celui qui suit:

Voici toutes les idées par lesquelles le concept est généralement acquis dans les cinq arts. Et puisque les dix catégories sont utiles pour le concept, et même plus qu'utiles, nous avons estimé devoir les mentionner ici bien qu'il ne soit pas nécessaire de les connaître pour le but que nous visons ici.⁶

En effet, le deuxième traité prépare le concept tandis que le troisième l'amène. Le deuxième le fait par l'explication qu'il fournit de la signification des paroles, le troisième par son explication des idées qu'il faut utiliser pour obtenir un concept de quelque chose. Et maintenant, par cette phrase finale du troisième traité, nous apprenons que le quatrième y contribue aussi. On peut donc dire que la première moitié de la seconde partie de cet ouvrage se concentre sur l'élaboration du concept, ce qui le prépare et ce qui l'amène.

Pourtant, d'une manière assez subtile, Averroès laisse entendre que la division de cet ouvrage n'est pas sans quelques nuances. A la fin de «La Discussion des catégories», il indique — sans dire plus — que puisque ce qui a précédé avait à faire «avec les matières qui sont sans conditions communes au concept et à l'assentiment», il

⁶ «La Discussion des idées qui amènent le concept», para. 13.

tournera maintenant à ce qui caractérise l'assentiment seul.⁷ Il ne s'agit pas d'une faute dans le texte mais, d'une référence qu'il a faite à l'assentiment lorsqu'il parlait des idées combinées dans le traité précédent («La Discussion des idées qui amènent le concept», para. 12). En effet, il notait à ce propos qu'elles sont de deux sortes et que l'une d'elles est énonciative dans le sens qu'elle affirme ou nie. Et puis, sans dire plus, il a noté que l'investigation de cette sorte d'idées combinées était propre à la discussion de l'assentiment. Donc bien qu'on ne puisse pas discuter le concept sans tenir compte de l'assentiment, le sujet de l'assentiment n'est pas vraiment abordé avant la deuxième moitié de cette seconde partie de l'ouvrage, autrement dit celle qui commence avec le cinquième traité, «La Discussion de l'assentiment» — celui qui correspond à *De Interpretatione*. Là Averroès montre en détail comment les propositions fonctionnent et donne une idée première des manières dont on peut confiner une proposition dans l'un de deux opposés, c'est à dire comment on peut préparer l'assentiment.

C'est avec le sixième traité qu'Averroès commence à parler du syllogisme. Ce traité marque la transition de ce qui prépare l'assentiment à ce qui l'amène. En effet, le sixième traité, intitulé «De la connaissance qui amène l'assentiment», présente le syllogisme dans un sommaire succinct des *Premières Analytiques*. Le septième traité continue cet enseignement en présentant un résumé des *Topiques*, Livres II–VII. Ainsi, dans cette deuxième moitié de la seconde partie de l'ouvrage l'enseignement propre à l'assentiment — ce qui le prépare aussi bien que ce qui l'amène — est présenté tout comme a fait la première moitié par rapport au concept.

La troisième partie de l'ouvrage est vouée à la présentation des différentes sortes, ou plutôt des différents rangs, du concept et de l'assentiment. Le concept le meilleur et l'assentiment le plus ferme sont expliqués dans le huitième traité, celui qui explique le syllogisme démonstratif. Mais avant de passer au syllogisme qui vient tout de suite après celui qui est démonstratif, c'est à dire le syllogisme dialectique, Averroès passe à une discussions des arguments sophistiques. Le traité n'est pas à sa place, ni par rapport à l'ordre des ouvrages d'Aristote, ni par rapport à la qualité du syllogisme qui y est employé. C'est vrai qu'al-Fārābī a déjà fait la même chose,

⁷ «La Discussion des catégories», para. 19.

mais ce fait n'explique pas pourquoi l'un ou l'autre a choisi de le faire.

Quoi qu'il en soit, ce traité est suivi par celui qui présente l'enseignement d'Averroès quant à la dialectique. Pour le faire, il attire l'attention du lecteur sur les Livres I et VIII des *Topiques* d'Aristote. C'est dans ces deux livres, en effet, qu'Aristote parle le plus de l'art de la dialectique. Et il ne faut pas oublier qu'Averroès a déjà présenté l'enseignement des Livres II–VII dans son septième traité, celui qui donne les règles pour aider quelqu'un à faire un syllogisme à propos de n'importe quel sujet. Les deux traités suivants s'adressent aux deux autres rangs du concept et de l'assentiment, celui qui a rapport à l'art de la rhétorique et celui qui a rapport à l'art de la poétique.

L'approche novatrice introduite tout au début de cet ouvrage est donc maintenue jusqu'à la fin. Averroès n'explique jamais pourquoi ou comment on facilite l'enseignement de la logique en se basant sur ces deux termes. Il n'explique pas non plus si ces deux termes trouvent une résonance dans les explications logiques d'Aristote ou non. La seule chose qui pourrait aider à expliquer pourquoi il s'y attache si assidûment est son insistance, aussi depuis le début de l'ouvrage, sur l'idée que les arts dont il va parler ont déjà été perfectionnés.⁸ Averroès ne compte donc pas apporter quelque chose de nouveau dans sa présentation de la logique. Il se contente de présenter dans un nouveau schéma ce qui a déjà été l'objet de maintes discussions. C'est un schéma qui facilite l'appréhension de l'ensemble des arts de la logique pour ceux qui en ont envie ou besoin.

Les chercheurs qui s'intéressent plus à l'histoire de la philosophie ou de la science pourront sans doute proposer les noms de quelques sources putatives desquelles Averroès aurait pu obtenir l'idée d'organiser sa présentation de la logique de cette manière. Pourvu que ces suggestions permettent à mieux saisir son enseignement ou à mieux le comprendre, nous ne pouvons qu'en être tout à fait reconnaissants. Mais pour l'instant nous préférons nous en tenir à ceux avec qui Averroès tendait toujours à se mesurer, Abū Naṣr al-Fārābī et Abū 'Alī Ibn Sinā ou Avicenne.

⁸ «Introduction générale», para. 2.

Le premier utilise ces deux termes dans ses écrits sur la logique comme idées connues. C'est seulement dans son '*Uyūn al-masā'il fī l-mantiq wa-mabādi' al-falsafa al-qadīma* (Sources des questions dans la logique et principes de la philosophie ancienne) qu'il s'arrête pour en donner une explication détaillée. Et la présentation qu'il en fait dans cet ouvrage correspond complètement avec celle d'Averroès dans l'ouvrage discuté ici. Avicenne, en revanche, parle du concept et de l'assentiment dans tous ces écrits sur la logique, c'est à dire, dans le *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbihāt* (Le livre des théorèmes et des avertissements), le *Kitāb al-najā* (Le livre du salut), et dans le *Madkhal* (Introduction) à la logique dans son fameux *Kitāb al-Shifā'* (Le livre de la guérison). Mais quoiqu'il explique le sens de ces deux termes aussi bien que la manière dont on les acquiert et comment ils sont utilisés dans la logique, il ne va jamais aussi loin qu'Averroès pour les employer comme principes organisateurs de son enseignement.

Le mérite d'Averroès est donc d'avoir montré comment toute investigation de la logique revient à l'appréhension intellectuelle, aussi bien dans la conception de la chose ou de l'idée que dans la persuasion qu'on a de l'avoir en effet compris. Et dans ce dernier cas il s'agit aussi bien de la persuasion intérieure — de la conviction personnelle — que de la persuasion extérieure. Si ce qu'il fait ici n'est pas une découverte de ce qui n'a jamais été connu, ni une réfutation de ces prédécesseurs, ni même un point de vue original, sa manière de procéder a tout de même le mérite d'amener le lecteur à réfléchir sur ce qu'il cherche à obtenir quand il a recours à la logique et pourquoi la présentation traditionnelle de cet art si utile pour la découverte philosophique continue à être valable.

AVERROES ET LA TRADITION DES *SECONDS ANALYTIQUES*

HENRI HUGONNARD-ROCHE
(Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris)

Depuis les travaux pionniers de Lorenzo Minio-Paluello,¹ on sait qu'Averroès a connu et utilisé deux traductions arabes différentes des *Seconds Analytiques*. L'une d'elles, d'auteur inconnu, a servi de base à la confection de son Commentaire moyen sur le traité d'Aristote, et elle figure dans les lemmes de son Grand commentaire au livre premier du traité d'Aristote.² L'autre traduction, attribuée à Abū Bīṣr Mattā, se trouve citée dans les lemmes du Grand commentaire au second livre du traité d'Aristote. A l'époque des recherches faites par Minio-Paluello, le Grand commentaire d'Averroès aux *Seconds Analytiques* n'était connu que par la version hébraïque de Qalonymos ben Qalonymos (effectuée en 1314), et par trois versions latines faites à partir de l'hébreu par Abraham de Balmes, Giovanni Francesco Burana, et Jacob Mantino (celle-ci, partielle, ne couvrant qu'une partie du livre premier).³ Le Commentaire moyen, en revanche, était connu en arabe, et dans deux traductions latines, dont l'une faite sur un intermédiaire hébreu, conservé et dû à Jacob Anatoli (composé à Naples en 1232).⁴ Depuis lors, une partie du premier livre du Grand commen-

¹ Voir son article «La tradizione semitico-latina del testo dei *Secondi Analitici*», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 43 (1951): 97-124, repr. dans L. Minio-Paluello, *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam, 1972), pp. 127-154.

² Nous emploierons les appellations traditionnelles de «Grand commentaire» et de «Commentaire moyen», qui désignent sans ambiguïté pour le lecteur moderne des commentaires bien précis, et nous renonçons aux appellations arabes, telles que *talhīs* ou *tafsīr*, dont on sait maintenant que les sens étaient multiples et fluctuants dans l'usage médiéval; voir, sur ce sujet, D. Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works», dans Ch. Burnett, éd., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts XXIII (London, 1993), pp. 29-76 (spécialement pp. 31-43).

³ Sur ces versions, qui ne nous intéresseront pas ici, voir Minio-Paluello, *Opuscula*, pp. 150-154.

⁴ Voir Minio-Paluello, *Opuscula*, p. 146. Le texte arabe du Commentaire moyen a été publié à plusieurs reprises au cours des dernières années: Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*, critical edition by M.M. Kassem, completed, revised and annotated by Ch.E. Butterworth and A.A. al-M. Haridi, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum Arabicarum* vol. 1, a (5) (Le

taire d'Averroès (jusqu'au chapitre I, 23 du traité d'Aristote, selon la division actuelle) a été retrouvée par Gregor Schoeler dans un manuscrit de Berlin (Ms or. fol. 3176), et publiée par 'A. Badawi.⁵ Cette publication, et un important article de H. Gätje et G. Schoeler,⁶ consacré notamment à la comparaison des deux traductions arabes utilisées par Averroès, ont pour l'essentiel confirmé les résultats obtenus par Minio-Paluello, mais en les appuyant désormais directement sur le texte arabe de chacune des deux traductions, et en leur ajoutant une correction importante: dès le premier livre de son Grand commentaire, Averroès se réfère parfois à la traduction exécutée par Abū Bišr Mattā.

Les problèmes posés par l'existence de ces deux traductions, et par l'utilisation qu'en a fait Averroès, sont pourtant loin d'être résolus, et nous nous proposons ici de jeter un nouveau «coup d'œil» sur la tradition arabe des *Seconds Analytiques* et ses sources grecques, sans prétendre d'ailleurs apporter des réponses à toutes les questions en suspens.

*

La tradition arabe des *Seconds Analytiques* se compose donc de deux textes principaux. D'une part, la traduction arabe effectuée, d'après les indications convergentes du *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm et du manuscrit de Paris BNF ar. 2346, par Abū Bišr Mattā, à partir de la version syriaque d'Ishāq ibn Ḥunayn (faite sur le grec, et reprenant peut-être la version gréco-syriaque inachevée de son père Ḥunayn ibn Ishāq). Cette traduction d'Abū Bišr Mattā a fait l'objet d'une «édition» par les soins d'al-Ḥasan Ibn Suwār († après 1017), — édition conservée dans le manuscrit de Paris, dans lequel le texte a été copié sur une copie d'Ibn Suwār lui-même, et collationné avec une copie d'Ibn Zur'ā († 1008) prise sur la copie de Yaḥyā ibn 'Adī († 974).⁷

Caire, 1982); G. Jéhamy, éd., *Paraphrase de la Logique d'Aristote* (Beyrouth, 1982), t. II, pp. 369–491; Ibn Rushd, *Grand commentaire et paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, éd. 'A. Badawi (Koweit, 1984), pp. 45–153.

⁵ Voir la note ci-dessus.

⁶ H. Gätje und G. Schoeler, «Averroes' Schriften zur Logik. Der arabische Text der *Zweiten Analytiken* im *Grossen Kommentar* des Averroes», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 30 (1980): 557–585.

⁷ Sur l'édition des traités logiques d'Aristote préparée par Ibn Suwār, voir notre étude «Une ancienne "édition" arabe de l'*Organon* d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission», dans J. Hamesse, éd., *Les problèmes posés par l'édition*

D'autre part, la traduction anonyme dont l'original arabe est conservé dans les lemmes du Grand commentaire d'Averroès, dans le manuscrit de Berlin. D'autres témoins indirects de cette traduction sont la version arabo-latine de Gérard de Crémone, et les traductions hébraïque et latines du Grand commentaire d'Averroès examinées par Minio-Paluello.

Comparées l'une à l'autre, ces deux traductions sont apparues aux exégètes modernes (Minio-Paluello, Badawi, Gätje et Schoeler) comme de styles fort différents. Celle d'Abū Bišr Mattā est caractérisée comme étant très littérale et fidèle au grec — il faut entendre, donc, fidèle à la version syriaque d'Ishāq ibn Ḥunayn, qui elle-même devait être très proche du grec. La traduction anonyme, au contraire, est caractérisée comme paraphrastique ou explicative. Et l'hypothèse prévaut qu'il s'agirait d'un remaniement de la traduction d'Abū Bišr Mattā, par un auteur sans doute désireux d'expliquer le texte concis et parfois obscur d'Aristote. Plutôt que de revenir sur une comparaison directe des deux traductions, nous nous intéresserons d'abord à la tradition interprétative arabe, par rapport à laquelle on peut essayer de les situer.

*

Comme on sait, deux sources principales nous renseignent sur la tradition des *Seconds Analytiques*: le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, et les gloses marginales du manuscrit de Paris BNF ar. 2346. Parmi les commentaires grecs connus en arabe, Ibn al-Nadīm mentionne la traduction de la paraphrase des *Seconds Analytiques* par Thémistius, — traduction qui était due à Abū Bišr Mattā; cette traduction est par ailleurs citée à plusieurs reprises par Averroès lui-même, qui en avait une connaissance directe. Ibn al-Nadīm mentionne aussi le commentaire de Philopon, et il présente le commentaire d'Alexandre comme «non-existant» en arabe.⁸ Parmi ces commentaires,

critique des textes anciens et médiévaux (Louvain-la-Neuve, 1992), pp. 139–157. La traduction des *Seconds Analytiques* par Abū Bišr Mattā est également conservée dans le manuscrit d'Istanbul, Ahmet III, 3362: les feuillets du texte y sont dans un grand désordre, et mêlés à ceux qui contiennent le texte des *Premiers Analytiques*. Dans notre présente étude, toutefois, nous ne tiendrons pas compte de ce manuscrit, qui ne comporte pas de notes marginales touchant les *Seconds Analytiques*.

⁸ Sur la tradition arabe des commentateurs grecs des *Seconds Analytiques* d'après Ibn al-Nadīm, voir la présentation commode de F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus* (Leiden, 1968), pp.

celui de Thémistius n'est pas explicitement cité dans les notes du *Parisinus*. Celui d'Alexandre est mentionné deux fois, mais toujours en liaison avec celui de Philopon qui est, sans aucun doute, la source par laquelle il est connu.

La première occurrence d'une mention d'Alexandre se rapporte à un passage où Aristote indique que «dans les cas aussi où le moyen est posé en dehors, c'est encore sur le fait et non sur le pourquoi que porte la démonstration» (78b13–14).⁹ Une longue glose attachée à ce passage¹⁰ rapporte d'abord qu'Abū Yahyā l-Marwazī expliquait l'expression «posé en dehors», d'après Alexandre, comme désignant la seconde figure syllogistique. En réalité, nous savons par Philopon qu'Alexandre proposait deux explications de l'expression obscure d'Aristote (ἔξω τίθεται):¹¹ la première était celle que donne Abū Yahyā, à savoir qu'il s'agit de la seconde figure dans laquelle le moyen est posé en dehors des extrêmes (en ce sens qu'il est prédicat dans les deux prémisses); la seconde était proposée «plus loin» par Alexandre, selon lequel alors Aristote voulait indiquer par cette expression que le moyen désigne une cause éloignée de la cause prochaine.¹² Philopon, pour sa part, adopte cette seconde explication, et c'est ce que rapporte justement la suite de la glose, qui oppose à l'explication d'Alexandre, selon Abū Yahyā, l'opinion de Philopon pour qui «[Aristote] veut dire par là la cause prochaine». La glose se poursuit encore, indiquant qu'Abū Bišr Mattā adopte les deux solutions à la fois, et que le glossateur lui-même (c'est-à-dire Ibn Suwār) estime que l'opinion de Philopon est la plus juste, comme le confirme l'expression d'Aristote «car la cause elle-même n'est pas indiquée» (*id kāna lā yuḥbaru bi-l-^cillati nafsihā*).¹³

17–20; voir aussi la notice de A. Elamrani-Jamal sur la tradition arabe des *Seconds Analytiques*, dans R. Goulet, éd., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, t. 1 (Paris, 1989), pp. 521–524.

⁹ Cf. le texte grec: Ἐτι ἐφ' ὧν τὸ μέσον ἔξω τίθεται. καὶ γὰρ ἐν τούτοις τοῦ ὅτι καὶ οὐ τοῦ διότι ἡ ἀπόδειξις.

¹⁰ Voir le texte cité dans 'A. Badawī, *Mantiq Aristū*, vol. 2 (Le Caire, 1949) (désormais cité «Badawī»), p. 351 n. 1.

¹¹ Voir Philopon, *In Anal. Post.* Wallies, p. 174.3–21.

¹² Le texte d'Alexandre, perdu en grec, est «cité» d'après le témoignage de Philopon (*In Anal. Post.*, p. 174, 3–21) dans P. Moraux, *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux «Seconds Analytiques» d'Aristote* (Berlin et New York, 1979), pp. 42–43.

¹³ Cf. la suite du texte grec: οὐ γὰρ λέγεται τὸ αἴτιον (78b14–15). L'addition de *nafsihā* («elle-même») paraît indiquer que le traducteur interprète implicitement la phrase dans le même sens que Philopon: le mot «même» impliquerait que la cause

Cette glose montre assurément que le glossateur connaît le commentaire de Philopon, et la critique faite par ce dernier de l'interprétation d'Alexandre. Selon le rapport du glossateur, Abū Bišr Mattā connaissait aussi les deux interprétations possibles du passage d'Aristote, et l'on peut supposer que sa source la plus vraisemblable était aussi le commentaire de Philopon, qui mentionne côte à côte ces deux interprétations. S'agissant d'Abū Yaḥyā l-Marwazī, au contraire, on peut se demander s'il avait eu une connaissance directe du commentaire d'Alexandre, puisqu'il ne mentionne qu'une explication, celle que procurait Alexandre à propos du passage en question d'Aristote, alors que la seconde explication se trouvait plus loin dans le commentaire, aux dires de Philopon (ce qui serait cause du fait qu'Abū Yaḥyā ait omis la seconde explication). A moins, bien sûr, qu'Abū Yaḥyā ait connu les deux explications signalées par Philopon, et délibérément opté pour la première d'entre elles.

Dans les *marginalia* du *Parisinus*, le nom d'Alexandre apparaît une seconde fois, à propos d'une phrase par laquelle Aristote spécifie l'objet de la science comme étant le nécessaire: «il y a des choses qui sont vraies et existantes, mais qui peuvent aussi être autrement. Il est manifeste donc que de ces choses il n'y a pas de science» (I, 33, 88b32–34).¹⁴ La question posée en tête de la glose est: pourquoi Aristote ajoute-t-il «existantes» à «vraies» (ὄντα), puisque les choses dont on dit qu'elles sont vraies existent nécessairement?¹⁵ Sans entrer ici dans le détail, signalons seulement que l'explication attribuée à Alexandre et sa critique attribuée à Philo-

dont il s'agit est la cause prochaine. La traduction anonyme se lit: *wa-aydan al-barāhīn allatī yūda'u l-awsaṭ fiḥā ḥārīḡan 'an al-ḥarāfayn, fa-inna ḥādīhi takūnu l-barāhīn fiḥā 'alā «anna» al-šay'. ja-amma «lima huwa» fa-lā, id kāna lam yu'ta bi-l'illati nafsihā* (Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 357). La présence conjointe, dans cette traduction, des deux expressions *ḥārīḡan 'an al-ḥarāfayn* et *nafsihā* pourrait donner à penser qu'elle reflète la position d'Abū Bišr Mattā, qui adoptait simultanément les deux explications proposées par Alexandre pour le texte d'Aristote en question, mais il est vrai que le passage est un peu mince pour supporter une telle hypothèse.

¹⁴ Cf. le texte grec: ἔστι δὲ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν.

¹⁵ Voir le texte complet de la glose dans Badawi, p. 402 n. 10, dont nous reproduisons seulement le début: *wa-qad yutlabu lima zāda 'alā qawlihi «sādiqa» qawlahu «mauḡūda» id kānat al-ašyā' allatī yuqālu innahā sādiqa hiya mauḡūda lā mahālatā.*

pon sont simplement tirées du commentaire de Philopon *ad locum* (p. 323, 12s.).¹⁶

Deux fois encore le commentaire de Philopon est explicitement mentionné dans les *marginalia* du *Parisinus* (mais alors indépendamment de toute référence à Alexandre). La première fois, son témoignage est invoqué pour confirmer une leçon *munfaṣil*, donnée dans la version syriaque et dans la traduction inconnue d'un certain Marāyā, contre la leçon *muttaṣil* du manuscrit (comme traduction du grec διαπετόν, en 84a16).¹⁷ La seconde fois, la glose reprend simplement un texte de Philopon, qui signale deux leçons différentes touchant un exemple d'Aristote (84b7) se rapportant à la propriété des triangles d'avoir leurs angles «égaux à deux droits», selon une leçon, ou «égaux à quatre droits», selon l'autre leçon qui se réfère, selon Philopon, aux angles extérieurs du triangle.¹⁸

Les trois dernières gloses citant Philopon, que nous venons de mentionner, sont attribuables, selon toute vraisemblance, à l'éditeur du texte, c'est-à-dire Ibn Suwār. C'est le cas probablement de la plupart des gloses du manuscrit, qui sont restées anonymes. Un certain nombre d'entre elles, qui ne sont pas de pure philologie, remontent aussi au commentaire de Philopon, bien que le nom de ce dernier ne soit pas cité.¹⁹ Un exemple remarquable en est la glose attachée à un passage où Aristote expose (I, 19, 81b22s.) que «pour atteindre la vérité, ce sont les attributions réelles qui doivent nous servir de guide», et distingue à cette occasion les attributions

¹⁶ Sur l'exégèse d'Alexandre par Philopon, voir Moraux, *Le commentaire d'Alexandre*, pp. 69–71.

¹⁷ Cf. Badawi, p. 379 n. 9. Notons que la traduction anonyme porte *munfaṣil*. Pour le commentaire de Philopon *ad loc.*, voir *In Anal. Post.*, p. 260.9–15.

¹⁸ Cf. Badawi, p. 381 n. 2, et le commentaire de Philopon, *In Anal. Post.*, pp. 264–265.

¹⁹ D'autres, plus rares semble-t-il, peuvent avoir pour source le commentaire de Thémistius. Ainsi, s'agissant de la phrase d'Aristote: «L'erreur, entendue non pas comme une négation du savoir mais comme une disposition de l'esprit, est une erreur produite par un syllogisme» (I, 16, 79b23–24, traduction Tricot), le mot *ḡahl* (en grec: ἄγνοια) de la traduction d'Abū Biṣr Mattā est surmonté, dans le manuscrit de Paris (cf. Badawi, p. 356 n. 5), de la glose: *milla ḡahl al-ṣibyān* («comme l'ignorance des enfants»); il est vraisemblable que la source de cette glose est le commentaire de Thémistius qui mentionne *ad loc.* l'ignorance des enfants que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits (p. 30.23–24 Wallies), Philopon attribuant, pour sa part, la même ignorance non pas aux enfants, mais à l'homme simple, non éduqué (ιδιώτης) (*In Anal. Post.*, p. 191, 15).

par accident (κατὰ συμβεβηκός) des attributions par soi (καθ' αὐτά). L'exemple de prédication accidentelle donné par Aristote est: «cette chose blanche est un homme». La glose anonyme expose que le prédicat accidentel se dit de deux manières:²⁰ selon l'une d'elles, qui est ici celle visée par l'exemple d'Aristote — «cette chose blanche est un homme» —, ce qui est naturellement sujet (*mā min ša'nihi an yakūna mawḏū'an*), à savoir «homme», est prédiqué de ce qui est naturellement prédicat (*mā min ša'nihi an yakūna maḥmūlan*), c'est-à-dire «blanc»; selon la seconde manière, le particulier est prédiqué de l'universel, comme dans l'exemple: «quelque animal est homme».

Cette glose reprend manifestement le contenu du commentaire de Philopon *ad locum*, où l'auteur distingue deux sortes de prédications: κατὰ φύσιν et παρὰ φύσιν; la prédication κατὰ φύσιν est celle du plus universel au plus particulier ou de l'accident à la substance, la prédication παρὰ φύσιν est celle où l'accident est pris comme sujet et la substance comme prédicat («ce blanc est un homme»), ou encore celle où le plus particulier est prédiqué du plus universel.²¹ La distinction des deux sortes de prédications accidentelles, et la caractérisation de ces prédications accidentelles comme παρὰ φύσιν, par opposition aux prédications κατὰ φύσιν, ne se trouvent pas dans le texte d'Aristote, et ne se reflètent pas dans la traduction d'Abū Bišr Mattā, ni dans la traduction anonyme. On notera pourtant que, dans son commentaire *ad locum*, Averroès reprend à son compte l'opposition entre «naturel» et «non naturel» pour qualifier les prédications, une prédication naturelle étant celle dans laquelle le prédicat est prédicat par nature, c'est-à-dire requiert un sujet pour exister.²² Il se pourrait, toutefois, que la source d'Averroès pour cette distinction ait été, non point le commentaire de Philopon, mais celui de Thémistius, qui effectue lui aussi la même distinction entre prédication κατὰ φύσιν et prédication παρὰ φύσιν, mais sans distinguer de surcroît entre les deux types de prédications accidentelles, que signalera Philopon.²³ Thémistius ne spécifie pas, en effet, la prédication du

²⁰ Cf. Badawi, p. 367 n. 4.

²¹ Cf. Philopon, *In Anal. Post.*, p. 218, 25s.

²² Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 422.

²³ Cf. Thémistius, *In Anal. Post.*, p. 32.5–23: plus exactement, Thémistius n'emploie pas ici le couple des expressions κατὰ φύσιν et παρὰ φύσιν pour opposer les deux types de prédications, mais seulement l'expression παρὰ φύσιν

particulier à l'universel comme une sorte distincte de prédication accidentelle, et Averroès omet, de même, de spécifier comme prédication accidentelle cette seconde sorte de prédication.

Les observations recueillies ci-dessus paraissent avoir une portée générale — qui resterait toutefois à confirmer —, à savoir que le commentaire de Philopon est une source importante pour le glossateur Ibn Suwār,²⁴ et sans doute déjà avant lui pour son maître Yahyā ibn 'Adī. Pour Averroès, en revanche, sa connaissance du commentaire de Philopon reste à vérifier, tandis que la paraphrase de Thémistius — auteur dont il mentionne souvent le nom — semble lui avoir fourni une large part de ses connaissances des sources grecques.

*

Le nom qui apparaît le plus souvent dans les gloses du *Parisinus* est celui d'Abū Bišr Mattā, mentionné une quinzaine de fois. La brièveté des remarques qui lui sont attribuées rend difficile leur exploitation. Considérons succinctement quelques-unes de ces gloses.

Au chapitre I, 14, 79a17–22, Aristote déclare que presque toutes les sciences qui recherchent le pourquoi (διότι) utilisent pour leurs démonstrations la première figure syllogistique, car c'est par cette figure que dans la plupart des cas s'effectue la déduction du pourquoi (nous paraphrasons le texte en le résumant). Une glose du *Parisinus* prête à Abū Bišr Mattā l'explication de «presque» en ces termes: ces sciences, dit-il, utilisent parfois la démonstration par l'absurde (*burhān al-ḥulf*), parfois la seconde figure.²⁵ La con-

pour qualifier l'énoncé prédiquant un sujet d'un prédicat; néanmoins, son commentaire implique que l'autre type de prédication (d'un prédicat à un sujet) peut être dite κατὰ φύσιν. En outre, l'opposition entre les deux types de prédication est clairement énoncée un peu plus loin dans le commentaire de Thémistius: Ἐπεὶ τοίνυν ἀπάντων τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται, τὰ δὲ καθ' ἕτερον τρόπον, ταῦτα δὲ τὰ μὲν κατὰ φύσιν τὰ δὲ παρὰ φύσιν, κατὰ φύσιν μὲν, ὅταν οὐσία τὴ συμβεβηκός, παρὰ φύσιν δὲ, ὅταν οὐσία συμβεβηκός [...] (p. 34.17–20).

²⁴ La comparaison systématique des gloses avec le commentaire de Philopon devrait fournir des renseignements plus précis sur ce point; voir aussi les remarques de R. Walzer, «New light on the Arabic translations of Aristotle», *Oriens* 6 (1953), repr. in R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy* (Oxford, 1962), pp. 60–113 (aux pp. 100–101).

²⁵ Cf. Badawi, p. 353 n. 1.

sultation de la paraphrase de Thémistius montre que celui-ci note aussi que dans de rares cas la démonstration du pourquoi se fait par la seconde figure, mais il ne mentionne pas la démonstration par l'absurde.²⁶ De même, Philopon note que dans de rares cas la seconde figure syllogistique sert à la démonstration du pourquoi, mais il ne mentionne pas non plus la démonstration par l'absurde.²⁷ Averroès, d'autre part, ne dit rien de ces deux méthodes — seconde figure et démonstration par l'absurde — comme moyen de démonstration du pourquoi.²⁸

Dans le même chapitre I, 14, en 79a24–25, Aristote énonce une autre raison de la supériorité de la première figure sur les autres: «la connaissance du τί ἐστὶ ne peut être poursuivie que par cette seule figure». Cette phrase soulève une difficulté, car elle semble faire de la connaissance de ce qu'est une chose, qui s'exprime selon Aristote dans la définition, le résultat d'une démonstration. Mais l'on sait par les chapitres 3 à 10 du second livre des *Seconds Analytiques* que la définition ne peut être objet de démonstration. C'est à résoudre cette difficulté qu'est consacrée l'explication d'Abū Bišr Mattā rapportée dans la glose du *Parisinus* attachée à ce passage.²⁹ Selon Abū Bišr, Aristote ne veut pas dire que l'on obtient, par la première figure seulement, la définition du *definiendum*, mais que l'on montre que chacune des parties de la définition appartient au *definiendum*, et que l'on montre par la première figure, non pas que la définition entière est la définition du *definiendum*, mais qu'elle lui appartient en propre. Sur ce point, Thémistius se borne à paraphraser Aristote sans apporter d'éclaircissement.³⁰ Philopon, au contraire, déclare que la démonstration permet d'attribuer à un *definiendum* séparément les diverses parties de sa définition (genre et différences), tandis que l'opération de synthèse qui fait de ces parties le *definiens* ne peut être effectuée par démonstration.³¹ Il est

²⁶ Cf. *In Anal. Post.*, p. 30.2–3.

²⁷ Cf. *In Anal. Post.*, p. 183.9s.

²⁸ Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 374.

²⁹ Cf. Badawi, p. 354 n. 1.

³⁰ Cf. *In Anal. Post.*, p. 30.6–8.

³¹ Cf. *In Anal. Post.*, pp. 183.18–184.7. Sur le passage d'Aristote et son interprétation par Philopon, Zabarella et les modernes, voir M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi* (Padova, 1975), pp. 329–332.

donc vraisemblable que l'explication proposée par Abū Bišr Mattā est inspirée du commentaire de Philopon.

A propos du même passage, on peut remarquer que la traduction d'Abū Bišr Mattā rend l'expression τὴν τοῦ τί ἐστὶν ἐπιστήμην fidèlement par *al-ilm bi-mā huw al-šay'* («la connaissance de ce qu'est la chose»), tandis que la traduction anonyme porte simplement *al-ḥudūd*.³² C'est bien, en effet, selon le commentaire de Philopon,³³ de la connaissance des définitions qu'il s'agit en définitive dans ce passage d'Aristote. Mais la traduction anonyme risque, plus que celle d'Abū Bišr Mattā, d'induire en erreur en laissant penser qu'une connaissance démonstrative de la définition est possible par la première figure. Ce point mis de côté, un trait de la traduction anonyme, sur lequel nous reviendrons, se manifeste ici: la «traduction» de τί ἐστὶν par *al-ḥudūd* présuppose un commentaire antérieur à la traduction. Et le commentaire d'Averroès se situe bien dans la ligne de l'interprétation implicite de la traduction anonyme, lorsqu'il écrit que «les démonstrations proprement dites sont des définitions en puissance».³⁴

Notre exemple suivant est emprunté au chapitre I, 19, dans lequel Aristote entreprend d'examiner s'il peut y avoir des chaînes syllogistiques de longueur infinie.³⁵ A la fin du chapitre, il remarque que pareille question ne se pose pas si les termes des prédications sont convertibles, c'est-à-dire si le sujet et le prédicat sont convertibles dans toutes les propositions de la chaîne, à moins toutefois que les termes ne se convertissent pas de façon semblable, mais l'un comme accident (ὡς συμβεβηκός), l'autre comme prédicat (ὡς κατηγορίαν).³⁶ La traduction d'Abū Bišr Mattā rend littéralement ces deux expressions par *ka-l-arad* et *ka-l-ḥaml* respectivement. Une glose attachée à ce passage rapporte que, selon Abū Bišr,³⁷ par *ka-l-ḥaml* Aristote veut dire «prédiqué comme substance, par exemple: "homme" est prédiqué de "capable de rire", et "cheval" de "hennissement"». Cette explication est à l'opposé de celle que propose Philopon, selon lequel la prédication ὡς συμβεβηκός est celle de la substance au propre — dite prédication

³² Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 373.

³³ Cf. *In Anal. Post.*, p. 185.3–5.

³⁴ Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 375.

³⁵ L'examen de cette question se poursuit dans les chapitres 20 à 23.

³⁶ Pour ces deux expressions, cf. *Anal. Post.*, I, 19, 82a20.

³⁷ Cf. Badawi, p. 369 n. 6.

παρὰ φύσιν (comme l'attribution de «homme» à «capable de rire») —, tandis que la prédication ὡς κατηγορίαν est celle du propre à la substance — dite prédication κατὰ φύσιν.³⁸

La suite de la glose rapporte l'explication d'un commentateur anonyme désigné comme *al-šayh*, probablement Yahyā ibn 'Adī, selon lequel *al-haml* désigne soit la prédication de l'universel aux particuliers, soit la prédication de l'accident à la substance. On retrouve clairement là les deux sortes de la prédication que Philopon avait mentionnées, à propos d'un passage un peu antérieur (81b24), comme étant les deux formes de la prédication κατὰ φύσιν.³⁹

Notons que l'opposition entre *ka-l-'araḍ* et *ka-l-haml* ne se retrouve pas dans la traduction anonyme, où elle est remplacée par l'opposition entre conversion d'une substance en accident et conversion d'un accident en substance.⁴⁰ Dans son commentaire, Averroès indique alors que la prédication d'un accident à une substance se convertit en une prédication non naturelle d'une substance à un accident, tandis que la prédication d'une substance à un accident se convertit en une prédication naturelle. Le Commentateur a ainsi retrouvé l'opposition de Thémistius (et de Philopon) entre prédication κατὰ φύσιν et prédication παρὰ φύσιν,⁴¹ qui n'est pas explicite dans la traduction anonyme, mais qui toutefois paraît sous-tendre la paraphrase qui, dans cette traduction, est substituée à la transposition littérale du grec.

Sur cet exemple, donc, la traduction anonyme paraît résulter non pas d'une simple transposition du grec (ou du syriaque) en arabe, ni d'une simple paraphrase du grec (ou du syriaque), mais d'un examen du texte original qui s'apparente à une activité de commentaire. Nous allons maintenant nous attacher à soutenir cette thèse.

*

Dès les premières lignes, la traduction anonyme des *Seconds Analytiques* se distingue par des expressions qui n'appartiennent pas à la

³⁸ Cf. Philopon, *In Anal. Post.*, p. 224, 5s.

³⁹ Cf. *In Anal. Post.*, p. 218, 25s.

⁴⁰ Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 430.

⁴¹ Sur cette opposition, voir ci-dessus aux notes 21 à 23.

simple paraphrase. Ainsi, lorsque Aristote énonce dans sa première phrase que «tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante», et justifie cette assertion par l'observation de ce qui se produit «dans tous les cas», le traducteur anonyme précise que la vérité de cette assertion nous est manifeste «par induction» (*bi-l-istiqrā'*), c'est-à-dire évidemment par induction à partir de l'ensemble des sciences considérées.⁴²

Un peu plus loin (71a11–13), Aristote énonce que «la préconnaissance requise est de deux sortes. Tantôt, ce qu'on doit présupposer, c'est que la chose est (ὅτι ἔστι); tantôt, c'est ce que signifie le terme employé (τί τὸ λεγόμενον ἔστι) qu'il faut comprendre». La seconde expression grecque, τί τὸ λεγόμενον ἔστι, est traduite dans la version d'Abū Bišr Mattā par *mādā yadullu l-qawl*, et dans la version anonyme par *mādā yadullu smu-hā*.⁴³ De ces deux traductions *ad sensum*, la seconde rappelle de près la formulation de Thémistius: τί τὸ λεγόμενον ὄνομα σημαίνει.⁴⁴

Plus caractéristique encore sera l'exemple suivant, qui se rapporte à la définition de la démonstration, qu'Aristote énonce ainsi (71b17–19): «Par démonstration (ἀπόδειξις) j'entends un syllogisme scientifique (συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν), et par scientifique j'entends un syllogisme en vertu duquel, du fait de sa possession, nous connaissons quelque chose». La version d'Abū Bišr Mattā et la version anonyme s'opposent sur la traduction de cette seconde proposition. Abū Bišr comprend: «j'entends par démonstration le syllogisme scientifique, et j'entends par syllogisme scientifique celui que nous connaissons en tant qu'il est en notre possession».⁴⁵ L'Anonyme ne traduit pas, mais commente ainsi: «j'entends par démonstration le syllogisme scientifique par lequel on connaît la chose selon ce qu'elle est en elle-même, non pas celui que nous connaissons en tant qu'il est en notre possession».⁴⁶

⁴² Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 165.

⁴³ Cf. respectivement Badawi, p. 310 et Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 169.

⁴⁴ Cf. *In Anal. Post.*, p. 2, 28.

⁴⁵ Cf. Badawi, p. 313: *wa-a'nī bi-l-mu'talif al-yaqīnī alladī na'lamuhu bi-mā huwa mauḡūḍun lanā*.

⁴⁶ Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, p. 181: *wa-a'nī bi-l-burhān al-qiyās al-yaqīnī alladī yu'lamu bihi l-šay' 'alā mā huwa 'alayhi, lā lladī na'lamuhu [corr. ex: ya'lamuhu] bi-mā huwa mauḡūḍun lanā*.

Cette seconde version s'oppose donc clairement à celle d'Abū Bišr. Pour tâcher de comprendre cette opposition, il nous paraît utile de se reporter au commentaire d'Averroès sur ce passage. Averroès, en effet, explicite le texte de l'Anonyme par la distinction entre démonstration absolue et démonstration du signe, la première faisant connaître l'existence et la cause tout à la fois, la seconde l'existence seulement. Dans la démonstration absolue, les prémisses sont causes de la conclusion et de notre connaissance de la conclusion; dans la démonstration du signe, les prémisses sont causes de notre connaissance de la conclusion seulement.⁴⁷

C'est bien, nous semble-t-il, cette distinction entre la connaissance vraie de la chose en elle-même par sa cause, et la simple connaissance de la conclusion d'un syllogisme qui est à la source de la «correction» effectuée par la traduction anonyme. Il paraît difficile, en effet, de ne pas conclure, de la comparaison des deux traductions en ce passage, que l'anonyme soit postérieure à celle d'Abū Bišr, et en soit un remaniement. Mais ce remaniement pré-suppose assurément une analyse du même type que celle dont Averroès nous a donné l'exemple. La source d'une pareille analyse pourrait être la paraphrase de Thémistius qui, à propos du passage d'Aristote en question, opère justement une distinction entre les prémisses comme simples causes de la conclusion — ce qu'il faut entendre comme notre connaissance de la conclusion —, et les prémisses comme causes de la chose (πράγμα).⁴⁸ Et l'exemple qu'il donne de la cendre comme cause de notre connaissance du feu, par opposition au feu comme cause de l'existence de la cendre, peut être mis en parallèle, par delà la traduction anonyme, avec les exemples donnés par Averroès de la fumée comme signe du feu et du feu comme cause de la lumière.⁴⁹

Le dernier exemple que nous allons considérer concerne la fameuse liste des quatre sortes de questions que l'on se pose à propos des choses à connaître, énoncée par Aristote au début du second livre des *Seconds Analytiques* (II, 1, 89b23s.), à savoir: τὸ ὄντι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν. Ces questions sont fidèlement traduites, dans la version d'Abū Bišr Mattā, par les mots: *annahu yūğadu, li-*

⁴⁷ Cf. Ibn Rushd, *Grand commentaire*, éd. Badawi, pp. 182–183.

⁴⁸ Cf. *In Anal. Post.*, p. 5, 17s.

⁴⁹ On ne trouve pas, semble-t-il, dans le commentaire de Philopon, les éléments d'une analyse semblable à celle de Thémistius (du moins *ad loc.*).

*mādā, in kāna mawǧūdan, mā huwa.*⁵⁰ Pour cette partie du texte, la version arabe du Grand commentaire d'Averroès n'est pas conservée, mais la version latine de Giovanni Francesco Burana (faite sur l'intermédiaire hébreu de Qalonymos ben Qalonymos) traduit le lemme d'Aristote par: *species quaestionis sunt quatuor, quarum una est quod est, et altera propter quid hoc, si est, et quid est.*⁵¹ Dans cette partie de son commentaire, comme on le sait, Averroès utilise principalement la traduction arabe d'Abū Bišr Mattā, et la traduction latine de Burana reflète bien (par delà l'intermédiaire hébreu) le choix fait par le Commentateur, — cette traduction latine restant manifestement assez proche de la version arabe d'Abū Bišr citée ci-dessus. La traduction arabe anonyme, cependant, nous reste indirectement connue, pour ce passage, par la version latine de Gérard de Crémone, qui rend les quatre questions aristotéliennes par les formules respectives: *an hoc insit huic, quare istud insit huic, an hoc sit, quid est hoc.*⁵² Dans cette liste, la formulation des deux premières questions diffère quelque peu de celle que l'on trouve dans les versions latines (des lemmes aristotéliens) du commentaire d'Averroès. L'explication de cette formulation différente, et moins fidèle à la lettre du grec, est à chercher, probablement, dans le commentaire de Thémistius *ad locum.*⁵³ Thémistius expose, en effet, que l'objet de la recherche est soit simple, soit composé. S'il est simple, et signifié par un terme simple, on pose à son propos les deux questions successives: εἰ ἔστι, τί ἐστιν. S'il est composé, et exprimé dans une proposition, on pose alors les deux questions: εἰ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ τὸ κατηγορούμενον ἐν τῇ προτάσει («si le prédicat appartient au sujet dans la proposition»), et διὰ τί οὖν ὑπάρχει («pourquoi alors le prédicat appartient au sujet»). Au terme de sa brève paraphrase, Thémistius reformule alors les quatre questions aristotéliennes ainsi (en renversant leur ordre): εἰ ἔστι, τί ἐστιν, εἰ ὑπάρχει τότε τῷδε, διὰ τί

⁵⁰ Cf. Badawi, p. 407.

⁵¹ Voir L. Minio-Paluello et B.G. Dod, édés., *Aristoteles Latinus*, IV 1–4, *Analytica Posteriora* (Bruges et Paris, 1968), p. LVIII. Dans la version d'Abraham de Balmes, faite sur le même intermédiaire, les quatre questions sont: *utrum sit, cur sit, an sit, quid sit.*

⁵² Cf. Minio-Paluello et Dod, *Aristoteles Latinus*, IV 1–4, p. LVIII.

⁵³ Cf. *In Anal. Post.*, p. 42, 4s. Il est aisé de vérifier que le commentaire de Philopon *ad loc.* (*In Anal. Post.*, p. 336) n'offre pas une formulation aussi proche de celle de Gérard de Crémone que l'est celle de Thémistius.

ὑπάρχει. Ces deux dernières expressions grecques sont clairement la source des formules adoptées par Gérard de Crémone pour traduire la version arabe anonyme: *an hoc insit huic, quare istud insit huic*.

La conclusion suivante nous paraît donc s'imposer: la traduction arabe anonyme, en ce passage, s'appuie sur une lecture de la paraphrase de Thémistius, et elle intègre des éléments d'analyse issus de cette paraphrase. La comparaison de cette traduction anonyme, d'autre part, avec la traduction de la paraphrase de Thémistius, faite par Abū Bišr Mattā selon le *Fihrist* d'al-Nadīm, sur le même passage que nous venons d'examiner, confirme encore que la formulation de l'Anonyme a son origine dans le commentaire grec. Les deux textes sont conservés dans des versions latines dues au même traducteur Gérard de Crémone, connu pour son littéralisme. Dans le texte latin de la paraphrase de Thémistius, les questions s'énoncent comme suit: *an res sit, quid est res, an hoc existat in hac, quare sit quod hoc existit in hoc*.⁵⁴ L'emploi du verbe *existere* dans l'expression des deux dernières questions, fait écho à l'emploi de la tournure *insit* dans la traduction anonyme des *Seconds Analytiques*, — l'un et l'autre verbes (*existere* et *inesse*) renvoyant manifestement à l'emploi de ὑπάρχειν par Thémistius dans la formulation des deux mêmes questions.

*

Au terme de ces quelques remarques, nous ne saurions évidemment tracer une histoire de la tradition arabe des *Seconds Analytiques*. Mais nous pensons avoir montré que cette tradition est plus complexe qu'on ne l'avait entrevu jusqu'à présent.

On avait mis en évidence que la traduction d'Abū Bišr Mattā est sensiblement plus proche de l'original grec que la traduction anonyme, et l'on avait avancé l'idée que celle-ci était une «correction» de celle-là. Nous souscrivons à cette opinion, et un exemple comme celui de la traduction des lignes 71b17-19 des *Seconds Analytiques*, exposé plus haut, nous paraît à cet égard décisif. Mais cet exemple même pose aussi la question de l'interprétation du texte aristotélicien par Abū Bišr Mattā, et du rôle de

⁵⁴ Cf. J. Reginald O'Donnell, éd., «Themistius' Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's Translation», *Mediaeval Studies* 20 (1958): 290.

l'intermédiaire syriaque dans cette interprétation. Quelques notes marginales du *Parisinus* attirent l'attention sur des divergences entre la version arabe d'Abū Bišr et la version syriaque antérieure — par exemple, des omissions dans le syriaque par rapport au texte arabe que lit le glossateur (Ibn Suwār, probablement) — qui laissent penser qu'Abū Bišr a parfois interprété le texte en le traduisant, ou encore qu'il s'est reporté à une autre source. Liée à ce problème est la question de l'usage des commentaires grecs de Thémistius et de Philopon par les interprètes arabes.

Le commentaire de Philopon, on l'avait déjà remarqué, a sans aucun doute été largement utilisé dans la tradition d'étude du texte à Bagdad, par al-Ḥasan ibn Suwār, et déjà auparavant par Yahyā ibn 'Adī, comme le montrent les gloses du *Parisinus* qui ont pour source ce commentaire. Dans le cas d'Abū Bišr Mattā, la question reste posée de savoir si sa source principale ne serait pas Thémistius plutôt que Philopon. Et certaines divergences entre son interprétation du texte d'Aristote (touchant, par exemple, les lignes 71b17–19 déjà dites, ou I, 19, 82a20) et celles des commentateurs grecs amènent aussi à s'interroger sur le contenu de son commentaire, mais il faudrait une recherche systématique touchant les fragments conservés de ce dernier pour tenter d'esquisser une réponse sur ce point.

La traduction anonyme, quant à elle, — nous croyons l'avoir établi — apparaît comme le produit d'une activité de commentaire, intégré dans une paraphrase du texte grec. Le point de départ de cette traduction, de caractère plus ou moins paraphrastique selon les lieux, est le texte d'Abū Bišr Mattā, mais son auteur a puisé aux sources grecques, pour la composer, et principalement, selon nous, dans le commentaire de Thémistius.

Averroès a donc trouvé dans la version anonyme, non seulement une traduction au sens traditionnel du terme, mais encore, en quelque sorte, un commentaire en puissance, celui qui est intégré dans cette version. Il serait alors intéressant d'examiner, à l'avenir, comment cette version anonyme a pu orienter son propre commentaire, et comment il a utilisé tout à la fois cette version anonyme, fondée notamment sur Thémistius, et la paraphrase de Thémistius dont il a par ailleurs directement connaissance, grâce à la traduction d'Abū Bišr Mattā.

AVERROES' THEORY OF THE INTELLECT AND THE ANCIENT COMMENTATORS

ARTHUR HYMAN
(Yeshiva University, New York)

In a paper entitled "Averroes as Commentator on Aristotle's Theory of the Intellect",¹ published in 1981, I undertook to show, against certain Aristotle scholars, that Averroes' description of the intellect was not simply a mixture of philosophic and theological ideas. I similarly argued against those historians of philosophy who considered Averroes a philosophic eclectic who combined Aristotelian and Neoplatonic ideas in his interpretation of the Aristotelian texts. In short, I presented Averroes as a genuine commentator who tried to understand and interpret Aristotle by means of textual analysis informed by philosophic arguments.

As part of his interpretation of Aristotle's theory of the intellect, Averroes critically evaluates the opinions of Theophrastus and Themistius on the one hand and those of Alexander of Aphrodisias and his follower Ibn Bājja on the other. As a contribution to our symposium I wish to devote this paper to examining once more Averroes' perception of the opinions of the ancient commentators (particularly their description of the material intellect), his critique of these opinions, and the influence of the ancient commentators on Averroes' own thought.

Let us begin with Aristotle. In his *De Anima*, Aristotle discusses the intellect, or more accurately the act of thinking, as part of his description of the soul, its faculties, and their operations. Since the *De Anima* belongs to Aristotle's physical writings he undertakes his investigation as a philosopher of nature, not as a metaphysician. Hence, he is primarily interested in the act of thinking rather than in the nature of the intellect or intellects.

¹ In *Studies in Aristotle*, ed. Dominic J. O'Meara (Washington, D.C., 1981). I wish to thank Dr. David J. McGonagle, Director of the Catholic University of America Press, for permission to reprint part of this article in the present paper. For a full discussion of the development of Averroes' theory of the intellect, see now, Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York and Oxford, 1992), pp. 220ff.

To explain thinking, as to explain any change, one must investigate its four causes: material, efficient, formal, and final. Of these, Aristotle is primarily concerned with the material and efficient causes. Thus he writes at the beginning of *De Anima* III,5:

Since in every class of things, as in nature as a whole, we find two factors involved, (1) a matter which is potentially all the particulars included in the class (2) a cause which is productive in the sense that it makes them all ... these distinct elements must likewise be found within the soul.²

To analyze the role of the material intellect in the act of thinking, Aristotle compares thinking to sensing. Like the organ of sense, the intellect must be impassible (apathes), that is, it must be capable of receiving a form³ without itself changing; it must be capable of receiving all forms (as intelligible universals); it must be unmixed (amigês), that is it cannot have any form of its own;⁴ and it cannot be intermingled with the body.⁵ The material intellect must be separable (chôristos) from the body⁶ and, if separable, it must be simple (aplous).⁷

Before turning to Aristotle's analysis of intellect as the efficient cause of thinking, let us briefly consider what he has to say about the object of thought. If thinking is similar to seeing, there must exist an intelligible form which is in some sense the efficient cause of thinking, just as there exists a visible form which is an efficient cause of seeing. In *De Anima* III, 5 Aristotle does not consider the object of thought, but in *De Anima* III, 7 he writes: "the faculty of thinking then thinks the form in the images ..."⁸ and in *De Anima* III, 8 he states "when the mind is actively aware of anything it is necessarily aware of it along with an image: for images are like sensuous content except in that they contain no matter."⁹ It is then

² 430a10–14. While speaking of the soul, Aristotle seems to have the intellect in mind.

³ *De Anima*, III, 4, 429a15–16. For the distinction between the impassibility of the sense organ and the mind, see *De Anima*, III, 4, 429a29–b5.

⁴ 429a18–22.

⁵ 429a22–29.

⁶ 429b5.

⁷ 429b23.

⁸ 431b2.

⁹ 432a8–10.

the intelligible form residing in the image (which exists in the imagination) which is the object of thought.

We now turn to the intellect which is the efficient cause of thinking. Here it should be noted that the term agent intellect (*poietikos nous*) was introduced by the commentators (Theophrastus and Alexander of Aphrodisias). Aristotle in *De Anima* III, 5 speaks less formally of the intellect which "is what it is by virtue of making all things" (*ho ... tô panta poiein*).¹⁰ Describing this intellect further, Aristotle compares it to "a sort of positive state like light" adding "for in a sense (*tropon*) light makes potential colors into actual colors."¹¹ How this analogy is to be applied is less clear. It could be that the agent intellect is a state of the material intellect which enables it to receive the intelligible; or, as is more likely, it is an efficient cause which, existing apart from the material intellect, "illumines" the intelligible form residing in the image or which prepares the material intellect for the reception of the intelligible form. In support of the separate existence of the agent intellect one can cite Aristotle's statement, that this intellect is "separable, impassible, and unmixed." In whatever manner he conceives of the role of the agent intellect in thinking, it is clear that Aristotle is not a proponent of some form of "infusionism" or "illuminationism," according to which the agent intellect deposits the intelligible into the material intellect.

Toward the end of *De Anima* III, 5 Aristotle distinguishes between two kinds of knowledge belonging to two kinds of intellect: knowledge of intellect in general and knowledge of particular human intellects.¹² The former is eternal, while the latter, proceeding from potentiality to actuality, is temporal. Yet in spite of its temporality, the human intellect can become "immortal and eternal" (*athanatos kai aidios*).¹³ What this immortal state may be, Aristotle never explains.

Aristotle's discussion in the *De Anima* provided the foundation of subsequent discussions, but the ambiguity of what he said lead to different interpretations of his views by Hellenistic and Muslim commentators. Whereas Aristotle was primarily interested in the

¹⁰ 430a15-17

¹¹ 430a17-18

¹² 430a20-25

¹³ 430a22-23

function of the intellects of which he speaks, the commentators were also interested in their essences and natures. And whereas Aristotle was primarily interested in the material and agent intellects, the commentators added the intellect in actuality, called the speculative intellect, and they introduced the acquired intellect of which we shall hear later on. By the time Averroes came on the scene in the twelfth century, a number of interpretations of the various intellects had been proposed. Reviewing these interpretations, Averroes came to the conclusion that his predecessors had often misinterpreted Aristotle's thought and he considered it his task to rediscover the true Aristotelian teachings. Ever the responsible commentator, Averroes analyzes and evaluates the opinions of his predecessors before presenting his own views; but in discussing earlier commentators, he is not so much interested in presenting a historical survey as in establishing a typology of interpretations of Aristotle's teachings.

As is well known, Averroes wrote three commentaries on the *De Anima*: Epitome, Middle, and Long. Of these we have the Arabic original and Hebrew translations of the Epitome and the Middle Commentary. The Arabic original of the Long Commentary is no longer extant; but it has been preserved in a Latin translation. Hence, while one must have recourse to all three commentaries one must draw primarily on the Long Commentary for Averroes' evaluation of the ancient commentators. In the introduction to his exemplary edition of the Arabic text of the Middle Commentary which has recently appeared, Alfred Ivry has argued that this commentary post-dates the Long Commentary.¹⁴ But Ivry also notes that the long discourses devoted to the opinions of Alexander, Themistius, and others are only found in the Long Commentary. The Long Commentary must further be considered for Averroes' mature views. In the Epitome Averroes accepts the opinion of Ibn Bājja, a variation of the opinion of Alexander, but as, Averroes states in a later appendix to the Epitome,¹⁵ his final opinion is contained in "šarḥi", that is the Long Commentary.

Let us now turn to the material intellect (*intellectus materialis*, al-ʿaql al-hayūlāni, ha-sekheh ha-hiyulani). Aristotle as we have seen,

¹⁴ Averroes, *Talḥiṣ Kitāb al-Nafs*, ed. Alfred Ivry (Cairo, 1994), pp. 9–10.

¹⁵ Averroes, *Talḥiṣ Kitāb al-Nafs*, ed. Al-Ahwani (Cairo, 1950), p. 90. In spite of the title, this is the Epitome.

was primarily interested in the function of this intellect in the act of thinking, but for the commentators the nature of this intellect became a central issue. In formulating their interpretations, they were confronted by two kinds of Aristotelian statements: the intellect is corporeal in some fashion; the intellect is incorporeal in some way.

This dichotomy determined two basic exegetical positions. The proponents of the corporeality of the material intellect came to their opinion by observing that this intellect comes into being with the birth of man, appears to be a faculty of the corporeal soul, acquires knowledge as a result of change, and possesses knowledge that belongs to individual men. These commentators had some difficulty in explaining how the material intellect can be separable from the body and how a corporeal faculty can know universals. Proponents of the incorporeality of the intellect, by contrast, could explain how this intellect can be separable from the body and how it can know universals, but these had difficulty in explaining its apparently more corporeal properties. In addition, those who affirmed the incorporeality of the material intellect were divided into those who held that each human being possess his own material intellect and those who held that there exists one material intellect for all mankind. Averroes takes a position intermediate between these two opinions: the material intellect is incorporeal and one for all mankind, but he insists at the same time that thinking also requires a corporeal component.

Themistius stands for those interpreters who hold that the material intellect is not subject to generation and corruption and, hence, is an eternal, incorporeal substance. He is brought to this opinion, Averroes explains, by Aristotle's description of this intellect as impassible, separable, and simple.

One of the arguments¹⁶ for the incorporeality and eternity of the material intellect is based on the observation that this intellect receives all the material forms as intelligibles and this can only occur if it is free from all material forms. But if the material intellect is free from all material forms it cannot be a body nor a corporeal faculty. It follows that the material intellect is an

¹⁶ Averroes, *Long Commentary on De Anima*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge, Mass., 1953), III, com. 4, pp. 385–386 and com. 5, p. 389. (Cited hereafter as *Long Commentary*)

incorporeal substance and, not subject to generation and corruption, it is eternal.

If the material intellect is eternal, continues Averroes his exposition of Themistius,¹⁷ and if the agent intellect is eternal as well, the speculative intellect (*intellectus speculativus*, *al-ʿaql al-nazarī*, *ha-sekhel ha-ʿiyyuni*) must also be eternal. For if an agent and that on which the agent acts are eternal, the product must also be eternal. But if this is the case, it is difficult to see how the agent intellect can be “acting” and how the speculative intellect can be “produced”, for “acting” and “being produced” take place in time. Themistius can avoid this difficulty by claiming that “acting” and “being produced” are predicated according to equivocation.

Proceeding to his critique of Themistius, Averroes points out, first of all, that Themistius’ description of the material intellect is incompatible with certain of Aristotle’s explicit statements.¹⁸ Aristotle had maintained that the relation of the rational faculty (the material intellect) to the images is like the relation of the sense organ to the sensory forms. For just as the sense organs only perceive in the presence of the sensory forms, so the intellect understands only in the presence of images in the imagination. But if, as Themistius holds, the intelligibles are eternal, the images must be eternal as well. But if the images are eternal, the sensibles from which they are derived must likewise be eternal and so must be the sensory forms inhering in the sensory object. But this is absurd since it is the nature of sensory forms to be subject to change. In a second argument¹⁹ which lies beyond the confines of this paper, Averroes goes on to show that on his description of the material intellect, Themistius cannot explain how the speculative intellect can come to be nor how man is generated and corruptible, and individual.

In contrast to Themistius, Alexander of Aphrodisias defends the corporeality of the material intellect.²⁰ Like the other faculties of the soul it is the result of the mixture of the four elements: earth, water, air, and fire. But this explanation conflicts with Aristotle’s description of this intellect as separable, simple, and impassible. To

¹⁷ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 389–391.

¹⁸ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 391–392.

¹⁹ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 392–393.

²⁰ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 393–397.

counter this objection, Alexander maintains that the material intellect is a predisposition (*praeparatio, isti'dād, hakhanah*), not the subject of a predisposition. As such it is neither a body nor a corporeal faculty. It is, as Aristotle had stated, like the ability of a writing tablet to receive written characters, not like the tablet itself.

Averroes criticizes Alexander's description of the material intellect by showing that it has difficulties of its own. How, for example, can Alexander distinguish between the material intellect as a predisposition and the predispositions of the other faculties of the soul, since it can be said of every predisposition that it is not a body or a corporeal faculty? Moreover, a predisposition must be an accident inhering in a subject and it is the subject which Aristotle had in mind when he spoke of the material intellect. But in this case Alexander is forced to admit that the material intellect is corporeal. This conflicts with Aristotle's statements that this intellect is separable, simple, and impassible.

Ibn Bājja²¹ follows Alexander in maintaining that the material intellect is a corporeal predisposition, but attempts to avoid Alexander's difficulties by showing that it is corporeal in a secondary sense. This he does by assigning it to the actualized imagination as its underlying subject. Since the actualized imagination is a corporeal form, but not a body or a corporeal faculty, the material intellect is corporeal but only in a derivative sense. It follows that the imagination as material intellect possesses the image as its form and that, as a result of thinking, it acquires the intelligible as a second form.

In criticizing Ibn Bājja, Averroes criticizes his own description of the material intellect in his *Epitome*. For, as has been noted, Averroes, in his later commentaries, develops a different view. Ibn Bājja's interpretation, criticizes Averroes, is incompatible with Aristotle's description of how the intelligible comes to be in the material intellect.²² Aristotle had stated that images are to the material intellect as the sensory forms are to the organ of sense; yet according to Ibn Bājja, they would be like the sensibles to these organs. Hence, according to Ibn Bājja, they would be produced in the material intellect, while according to Aristotle they must act on this

²¹ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 397–398.

²² *Long Commentary*, III, com. 5, p. 398.

intellect. Further, if the imagination is the subject receiving the intelligibles, something would receive itself. Finally, if the material intellect were identical with the imagination, it would possess the image as its form; hence it could not receive the intelligibles as additional forms.

As a faithful follower of Aristotle, Averroes begins his own description of the material intellect with an analysis of thinking.²³ Thinking, like any other change, requires a material cause which is passive and receptive and an efficient cause which is active and productive. The material intellect is then, first of all, a passive and receptive faculty; but at the same time it cannot be corporeal.²⁴ Noting that the material intellect receives the material forms as intelligibles, Averroes affirms that it cannot possess a material form of its own, for that which receives a form (the material form) cannot possess it (the material form) prior to receiving it. If, then, the material intellect is not corporeal, it is not subject to generation and corruption, that is, it is eternal. Neither can the material intellect possess an incorporeal form, for that which has a form of its own cannot receive some other form. In the light of all these considerations, Averroes defines the material intellect as that "which is in potentiality all the [intelligible] forms belonging to the universal material forms [the images] and it is not something existing in actuality before it understands them."²⁵

If then the material intellect is eternal and if, as we shall see, the agent intellect (*intellectus agens*, *al-ʿaql al-faʿāl*, *ha-sekhel ha-poʿel*) is also eternal, how can the intelligibles and the speculative intellect be generable and corruptible?²⁶ It appears that the same objection which Averroes had raised against Themistius can now be raised against Averroes himself. To answer this objection, Averroes turns to Aristotle's original model. If thinking is like sensing, particularly seeing, it requires not only a material intellect which through receiving the intelligibles becomes the speculative intellect, and the agent intelligent which is an efficient cause in the production of the intelligible, but it also requires an object of thought, namely, the image in the imagination. Of the three intel-

²³ *Long Commentary*, III, com. 1, p. 380.

²⁴ *Long Commentary*, III, com. 4, pp. 385–386.

²⁵ *Long Commentary*, III, com. 5, p. 387.

²⁶ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 399–401.

lects, material, agent, and speculative, the first two are eternal, the third is eternal in one respect, generable and corruptible in another. With respect to the intelligibles, the speculative intellect is eternal, with respect to the images, the objects of knowledge, it is transitory. Since then the images are required for an act of thinking, the imaginative faculty in which they inhere can also be called an intellect. Averroes identifies this intellect with the passive intellect (*intellectus passivus*, *al-‘aql al-munfa‘il*, *ha-sekhel ha-mit-pa‘el*) as distinct from the material intellect of which Aristotle had spoken.²⁷

From this analysis it follows that thinking is not purely mental nor purely corporeal; it combines features of both. Affirming that in the act of thinking the speculative intellect is in conjunction (*continuatio*, *ittiṣāl*, *debekut*) with individual human beings, Averroes states that it cannot be the material intellect, which is eternal, that provides the bridge. It can only be the intelligible. Since thinking requires the simultaneous presence of the intelligible in the material intellect and the intelligible form residing in the image, it is the intelligible which accounts for the universal and eternal aspects of knowledge while the intelligible form residing in the image accounts for its particular and transitory aspect.²⁸

While the commentators disagree about the nature of the material and speculative intellects, there is little disagreement about the agent intellect. Aristotle had described it as separable, unmixed and impassible and this brought the commentators to identify it with one of the celestial intelligences, namely that which governs the sublunar world.²⁹ While it shares its description — separable, unmixed, and impassible — with the material intellect, it differs from it in that the material intellect has potentiality as its nature, while the agent intellect is always in act.

As has been noted, Aristotle compares the role of the agent intellect in thinking to that of light in seeing. But it is not so clear how this analogy is to be applied. Does the agent intellect prepare the material intellect (like light the transparent medium) for the

²⁷ *Long Commentary*, III, com. 5, p. 409.

²⁸ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 399–401.

²⁹ *Long Commentary*, III, com. 19, p. 440 and *Talḥiṣ Mā ba‘d al-tabī‘ah*, ed. U. Amin (Cairo, 1985), p. 154.

reception of the intelligible, or does it “illumine” the intelligible form residing in the image in order that it can be received by the material intellect? Averroes accepts both parts of the analogy. Concerning the former alternative he writes: “... the relation of the agent intellect is to the material intellect like the relation of light to the transparent medium. For just as light is the perfection of the transparent medium, so is the agent intellect the perfection of the material intellect.” And concerning the latter alternative he writes: “... just as light makes colors in potentiality be colors in actuality ..., so the agent intellect makes the [intelligible] forms in potentiality, intelligibiles in actuality.”³⁰

Having explained how the human intellect knows the corporeal world, Averroes inquires whether it can also know the incorporeal intelligences, especially the agent intellect. Aristotle had raised this question, but never answered it. This omission had brought the commentators to different explanations. Averroes maintains not only that human beings are capable of knowing the intelligences, but that knowledge of these is the most eminent knowledge of all. “If the material intellect knows the material forms,” writes Averroes, “it is more fitting that it knows the immaterial forms.”³¹ However, human beings do not possess this knowledge at the beginning, but acquire it gradually as they develop their speculative intellect. When the speculative intellect knows the agent intellect it is said to be in conjunction with it and it is called the acquired intellect (*intellectus adeptus*, *al-‘aql al-mustafād*, *ha-sekhel ha-niqneh*). When the acquired intellect has reached its ultimate perfection, “man”, as Themistius had said,³² “is similar to God in that, in some fashion, he is and knows all things.” This knowledge seems to be a sort of intuition which, while derived from the speculative sciences, transcends them.

Averroes’ description of the acquired intellect raises the further question of human immortality. In his commentaries on Aristotle’s *De Anima* he provides little help, since in these he is primarily interested in interpreting Aristotle’s opinions. If one were to extrapolate from what he has to say in the commentaries, it would appear that whatever immortality exists for human beings is collec-

³⁰ *Long Commentary*, III, com. 5, pp. 410–411.

³¹ *Long Commentary*, III, com. 5, p. 410.

³² *Long Commentary*, III, com. 36, p. 501.

tive, not personal. By contrast, a number of modern interpreters, basing themselves on statements in *Tahāfut al-Tahāfut* and in his theological treatises have concluded that Averroes accepts an immortality that is personal.³³

³³ See, for example, S. Gomez Nogales, "La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes," *Pensamiento* 15 (1959): 155–176 and B. Zedler, "Averroes and Immortality," *The New Scholasticism* 28 (1954): 436–453.

AVERROES' THREE COMMENTARIES ON *DE ANIMA*

ALFRED L. IVRY
(New York University)

The three commentaries which Averroes wrote on Aristotle's *De anima* are among his most important and interesting works, not least for the different destinies they had.¹ While his philosophical work received scant attention in the Muslim world, Jewish and Christian scholars took avidly to them, his commentaries on Aristotle accompanying if not replacing the Stagirite's own compositions.

In the case of the *De anima* commentaries, the *Epitome* was known to both Jews and Christians, but only the *Middle Commentary* was known to Jewish scholars, mostly in Hebrew translation, while the Scholastic world had only the *Long Commentary*, in Latin translation.² The view of each commentary was discussed by the community which had it, in ignorance of the other work. Now that critical editions of all three are available, critical understanding of them will be enhanced, and comparisons between them facilitated.³ It is no longer necessary to present each commentary by itself, as though it existed in a vacuum.

This comparative approach offers a different perspective on

¹ For these different destinies, see Harry A. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes," in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams (Cambridge, Mass.: Harvard, 1973), I:371–386; F. Van Steenberghen, "Le Problème de l'Entrée d'Averroès en Occident," in *L'Averroïsme in Italia* (Rome, 1979), pp. 81–89; A.L. Ivry, "Averroes and the West: The First Encounter/Non-encounter," in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, ed. R. Link-Salinger et al. (Washington, D.C., 1988), pp. 153–158.

² The *Long Commentary* did receive a Hebrew translation, from the Latin, in the fifteenth century, but it was not much used. Cf. H. Wolfson's study of this translation in the appendix to his "Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*," in *Studies*, I:448, 454.

³ Cf. the extensive list of earlier studies of these commentaries prepared by J. Vennebusch, "Zur Bibliographie des psychologischen Schrifttums des Averroes," *Bulletin de philosophie médiévale* 6 (1964): 92–100. Among the more recent studies, see the introduction in Helmut Gätje, *Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele* (Amsterdam, 1985), pp. 23ff.; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (New York: Oxford, 1992), pp. 258–298.

Averroes' views, showing not only what he chose to mention, but also what he omitted to mention. While it is always impossible to know for sure why a given view does not appear, the comparative approach may offer highly plausible reasons for its absence. It is thus possible to construct two descriptions of a given work, one of it by itself, alone, and one in relation to the other commentaries.

It would seem clear that the latter approach is more in keeping with Averroes' own predilections, since he often refers in his writings to other works of his, as well as of others. In writing more than once on a given Aristotelian work, he would not have been unaware or indifferent to what he had said previously, and discrepancies may well have their reason.

In the case of *De anima*, the *Epitome* differs with the other two commentaries seem clear. The *Epitome* is more of a summary of the topic being discussed than it is an actual textual commentary, and Averroes' orientation is more physiological than anything else.⁴ The *Middle* and *Long* commentaries are similar in style, the *Middle* more of a paraphrase and more politically discreet than the *Long*.⁵

⁴ Cf. the editions of the *Epitome* prepared by A.F. Al-Ahwānī, *Talkhīs Kitāb al-Nafs* (Cairo, 1950), and S. Gómez Nogales, *Epitome De Anima* (Madrid, 1985). See too the Spanish translation of Gómez Nogales, *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristoteles* (Madrid, 1987). See the analysis of this work and other epitomes found in Thérèse-Anne Druart, "Averroes: the Commentator and the Commentators," in *Aristotle in Late Antiquity*, ed. L.P. Schrenk (Washington, D.C., 1994), pp. 187–197. Cf. too Davidson, *On Intellect*, pp. 258–298, and Ivry, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's *De anima*," in *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale VIII* (1997), pp. 511–549.

⁵ Critical editions now exist of both commentaries. Cf. F. Stuart Crawford, ed., *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* (Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1953); A.L. Ivry, ed., *Abū al-Walīd ibn Rushd: Talkhīs kitāb al-Nafs li-Aristū* (Cairo: Conseil Supérieur de la Culture, 1994). I am also preparing an English translation of the *Middle Commentary*, while Richard Taylor is doing the same for the *Long*. Professor Taylor has generously shared his thoughts and work on the *Long Commentary* with me, and I am pleased to acknowledge my debt to him. I have previously summarized my thoughts comparing the two commentaries in "Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*," *Arabic sciences and philosophy*, vol. 5 (1995), pp. 75–92. Herbert A. Davidson has written a rebuttal of my arguments, to which I have written a brief response. Cf. Davidson, "The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*," *Arabic sciences and philosophy*, vol. 7 (1997), pp. 139–151; Ivry, "Response," pp. 153–155. This present article is in many ways a further response to Davidson's position, presented earlier in his *On Intellect* (above, note 3). Another response, to both my article and to Davidson's book, has been written by A. Elamrani-Jamal, who kindly shared it with me in pre-print form (as Davidson had likewise done with his article). Cf. Elamrani-Jamal, "Averroès: La

Both are interested in what may be called physical psychology, and offer what appears to be contrasting solutions to the epistemological problems caused by Aristotle's theory of the intellect. As Averroes' theory or theories of the intellect are one of the most compelling features of his philosophy, and one which had great historical impact in the West, our comparison of the three commentaries will concentrate on this area of his thought.⁶

The doctrine of the intellect in the *Middle Commentary* in itself is relatively straightforward and comprehensible, particularly in comparison with the lengthy ruminations of the *Long Commentary*. In good part, this is due to Averroes' methodology in the *Middle Commentary*, in which he stays close to Aristotle's text and refrains generally from exploring the entailments and post-Aristotelian additions to the text.

Thus, the *Middle Commentary* discusses the intellect in its core Aristotelian divisions only, relating to its passive and active features. Averroes here either does not mention, or barely mentions, a number of key aspects of intellection which were identified by others, and by Averroes himself, elsewhere. Such are the "cognitive" power of the soul, as well as the intellect in its "passible," "habitual" and "acquired" states.⁷ Noticeably missing as well from the *Middle Commentary* is any discussion of conjunction, that joining of the individual intellect with the Agent Intellect which is the goal and perfection of intellection.⁸ Following this, it is not surprising that Averroes is also very reticent concerning the possibility of immortality which conjunction may provide, though following

doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De Anima* d'Aristote, présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: *de la faculté rationnelle*," in *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*, ed. Alain de Libera, Abdelali Elamrani-Jamal and Alain Galonnier (Paris, 1997), pp. 281–307.

⁶ Besides Davidson's work on this topic, see also Arthur Hyman, "Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes," in *Studies in Aristotle*, ed. D.J. O'Meara (Washington, D.C., 1981), pp. 161–191, and cf. p. 164, note 6 for previous studies of this theme.

⁷ The "passible intellect" (for which see below, p. 213) is absent from the *Middle Commentary*, the one mention of the term in Arabic (*al-'aql al-munfa'il*) used just as a synonym for the material intellect. Cf. my edition of the Arabic *Middle Commentary*, (to which all future references also pertain), 123.6. The Arabic equivalents of the *intellectus in habitu* and *intellectus adeptus* are also missing from the *Middle Commentary*, the "habitual" intellect only alluded to, at 126.5. Cogitation (*fikr*) is mentioned a few times, but without special significance, and see below, p. 202.

⁸ Cf. the brief reference to conjunction in the *Middle Commentary*, 130.13.

Aristotle he does make a negative assessment of personal immortality.⁹

Averroes does use terms in the *Middle Commentary* which he has not defined, taking them often from the translations of the *De anima* which he used. The reader may well wonder in these cases whether the word has any of the special significance he gives it in the *Long Commentary*. *Fikr* (cogitation), for example, is used sparingly in the *Middle Commentary*, in one place in association with deliberate and critical thinking, in another place along with other "corporeal" powers, such as sensation, pleasure and pain;¹⁰ but its significance in the process of abstracting intelligibles from imaginative forms, given these features, is nowhere brought out, as it is in the *Long Commentary*.

One should, I believe, assume Averroes deliberately restricted his discussion of this and the other abovementioned terms and concepts in the *Middle Commentary*, while fully aware of their significance for a detailed and comprehensive understanding of the nature of intellection. He apparently considered such detailed exposition not necessary for an essential understanding of the topic, particularly as formulated by Aristotle. Averroes' main concern in the *Middle Commentary* is to present Aristotle's text in a manner accessible to the audience for which it was written, a lay or regal audience, and for that reason to present it in as uncomplicated a manner as is possible.¹¹ His own understanding of the subject went beyond that which he communicated explicitly to his *Middle Commentary* readers, though that understanding underlays his presentation and surfaces in passing remarks and unexamined terms dropped into the discussion.

It is through comparison with his views on the intellect in his *Epitome* and *Long Commentary* that we can state with confidence that Averroes refrained in the *Middle Commentary* from giving that full exposition of the subject which he could have conveyed. And it is this perspective which permits us to sketch his *Middle Commentary*

⁹ *Middle Commentary*, 130.11, and see *De anima* III 5, 430a20.

¹⁰ *Middle Commentary*, 37.13, 139.4.

¹¹ Cf. the description of Averroes' audience with the caliph which brought him the commission to comment on Aristotle's works, as found in George Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1967), p. 12f.

position fully, capitalizing on every term and allusion employed in that work, however briefly.

In reading his *Epitome*, his first essay on the *De anima*, we learn that Averroes was familiar with and had accepted the traditional divisions of the human intellect which had long since been read into — or out of — Aristotle's exposition of Book III, chapters four and five of that work. Thus, he mentions the "hylic intellect," as the first stage of the potential intellect was called; the intellect *in habitu* (*al-'aql bi'l-malakah*), identified as the "perfection" (*kamāl*) of the hylic intellect; and the intellect which is said to bring the other(s) from potentiality to actuality, *al-'aql al-fā'āl*.¹² This is the efficient or active intellect, that which is elsewhere (though not in the *Epitome*) called the intellect *in actu*, *al-'aql bi'l-fī'l*. This last is not to be confused with *al-'aql al-fā'īl*, the Agent Intellect, which is treated elsewhere in the *Epitome* as an eternally active separate substance.¹³

It is through the agency of the Agent Intellect that the intellect in us, in all its divisions, is perfected or actualized, reaching ultimately the stage of *'aql mustafād* or acquired intellect; at which time it is said to be in a state of conjunction (*ittiṣāl*) with the Agent Intellect. Following Alexander, Averroes says that the acquired intellect is the Agent Intellect, an identification which elsewhere allows him to say that the Agent Intellect is our "final form."

These terms and concepts which Averroes mentions briefly in the *Epitome* recur, at greater length and in Latin, in the *Long Commentary*. Where they are missing from the *Middle Commentary*, then, there is little reason to assume Averroes was unaware of them. He had no quarrel with these divisions of the intellect, or with the entire process of intellection and conjunction as sketched already in the *Epitome* and elaborated upon in the *Long Commentary*.

The one part of this process with which Averroes had difficulty was the material intellect, the nature and location of which troubled him through much of his career, causing him to offer different assessments of it at different times. In the *Middle Commentary*, the active and passive aspects of the intellect explicitly emerge as just that, aspects of the same entity. In one sense they both are "in"

¹² Cf. the *Epitome* editions of Al-Ahwānī, p. 85, Gómez Nogales, p.123, and his Spanish translation, p. 209.

¹³ Al-Ahwānī, p. 89, Gómez Nogales, p. 127, *Psicología*, p. 213; cf. too Al-Ahwānī, p. 8, Gómez Nogales, p.10, *Psicología*, p. 103.

us, in another sense neither is. Following Aristotle, Averroes treats each aspect separately, giving the impression at times of regarding the material intellect as distinct substantially from the Agent Intellect. In like manner, he expounds separately on the interpretations of the material intellect given by Alexander of Aphrodisias and Themistius, seemingly identifying with each one when giving their views. This has caused Herbert Davidson to consider the present text of the *Middle Commentary* as containing a later revision, or "excursus," in which Averroes supposedly changed his viewpoint from one which favored Alexander initially.¹⁴

Our understanding of Averroes' commentary style does not lead to this conclusion, however. Whatever his personal feeling on an issue, he tends to present the views of philosophers he respects so well as to appear often to be in agreement with them; a case in point being his commentary on Plato's *Republic*.¹⁵ In the *Middle Commentary*, Averroes offers his own view of the material intellect in due course, and is quite explicit in preferring his synthesis of Alexander's and Themistius' views to either one's position in itself.

Following a common tradition which has its origins in Alexander of Aphrodisias, the Agent Intellect is accepted without question by Averroes as a separate celestial substance, functioning as a kind of guarantor for the intelligible nature of all forms on earth, including, and especially, the rational or intelligent faculty in humans.¹⁶ That faculty appears to be innate to human beings, but is in fact on loan, as it were, from the Agent Intellect. As Averroes puts it in the *Middle Commentary*, the material intellect, which represents the potentiality for rational thinking, and as such is the first expression of this faculty in an individual, is connected "incidentally" (*bi'l-'arad*) to the human soul, belonging "essentially" to the universal Agent Intellect.¹⁷ The material intellect is thus a

¹⁴ *On Intellect*, p. 276. See though Elamrani-Jamal's interpretation of this section, in the article mentioned above, note 5, pp. 284-289.

¹⁵ Nowhere in this work does Averroes take exception to Plato's remarks, however scandalous many of them would have seemed to Muslim readers. See *Averroes on Plato's "Republic,"* translated by Ralph Lerner (Ithaca and London: Cornell, 1974).

¹⁶ The cosmology which underlies Averroes' understanding of the Agent Intellect is discussed in his commentaries on the *Metaphysics* and elsewhere, and is missing from all three commentaries on *De anima*. Cf. Davidson, *On Intellect*, pp. 220-257.

¹⁷ *Middle Commentary*, 125.8.

temporary instantiation of that eternal and always actual intellect, our “first perfection”; even as the Agent Intellect is our ultimate perfection or “final form.”¹⁸

With Alexander, Averroes believes in the *Middle Commentary* that the material or potential intellect is best understood as a disposition or ability of the human soul to represent imaginative forms intellectually. The material intellect, accordingly, relates to the intelligible or ideal dimension of imaginative forms, a dimension which these forms always possess, but only potentially at first. They await an intelligent mind to bring them to actuality by thinking them, even as the potentially intelligent mind requires some active stimulation to become receptive.

This intelligible aspect of the imaginative forms is called by Averroes in Arabic a *ma' nā* (pl., *ma' ānā*), a word with many applications, basically a “thing,” but in this context, and following the Latin, best rendered as “intention.” Thus, the material intellect receives the (intelligible) intention of the imaginative form, not the imaginative form itself, and the intellect is thereby considered able to keep its distance from the particularity and corporeality, i.e., the physical dimensionality, of the imaginative form itself.

Averroes is mainly concerned in this subject to safeguard the objectivity and hence accuracy of our thinking, on the one hand, and to explain its individuation, on the other. The objectivity of our thoughts is assured, Averroes believes, by the essential separation of our rational faculty from the other faculties of the soul. These other faculties, the nutritive, sensory and imaginative faculties, are regarded as dependent upon and affected by physical, material reality, both that which is external to the person, and that which is intrinsic to the body in which the soul resides. These other faculties of the soul are thus implicated in material and individual reality in a way which the intellect, beginning with its initial state of potentiality as the material intellect, is not.

The material intellect — or more literally, following Alexander of Aphrodisias, the “hylic” intellect — is “material” in the sense of potentiality only, matter for Aristotle and his followers being the locus of potentiality. Accordingly, the material intellect in the human being is the principle of potential intellection, a principle

¹⁸ *Middle Commentary*, 130.9.

which is given substantial form and reality by the Agent Intellect, and not by any of the other physically compromised faculties of the soul. The material intellect, and the rational faculty in general, is thus in the human soul and person, but not of them. It receives the potentially intelligible forms (or more precisely, the intelligible “intentions” contained in the imaginative forms) conveyed to it by the imaginative faculty without being affected by the particular representation of the forms which the imagination has conveyed. That particular imaginative representation reflects, either immediately or through memory’s recollection, the particular sensation which an external sensible object has or had impressed upon the individual, and it is only at the level of the rational faculty that the abstracting of the universal from this particular image occurs.

The material intellect, therefore, must be fully immaterial and separate from anything physical in order to remain unaffected by particular, “corporeal” forms. Its “passive” nature is solely that of universal receptivity, it remains unaffected by and impassive to that which it receives, always (theoretically) able to receive new thoughts without distortion or bias caused by previous ones. As such, the activity of the intellect, particularly in its initial phase of representing or thinking the intelligible, is inerrant; the thoughts (of a healthy person) are always accurate, or “true.”¹⁹

This “initial phase” of intellection involves the material intellect in that it is that entity which receives the forms, or rather intelligible intentions, of the imaginative faculty. In receiving these forms, the material intellect fulfills its peculiarly passive nature; but this passive nature is not sufficient, indeed it is in principle unable, to activate the mental process through which intellection occurs. Strictly speaking, the material intellect is merely the potentiality to think, the thinking act or intellection itself requiring an active agent. This is supplied, logically enough, by the Agent (or Active) Intellect, which activates the potential intellect, turning it into an intellect in act and thereby realizing the lifelong process of accumulating wisdom, i.e., acquiring a (temporary) individualized intellect.

The material intellect, consequently, stands to the Agent Intellect as matter to form, it supplies the basis upon which the Agent

¹⁹ *Middle Commentary*, 131.5, following *De anima* III 6, 430a26.

Intellect builds.²⁰ For Averroes, however, the Agent Intellect does not emanate its forms directly upon the material intellect of an individual, rather, like light upon an object,²¹ it “illuminates” or brings out the intelligible dimension of sensible forms, a dimension which is latent/potential as well in the forms of the sensory and imaginative faculties. The Agent Intellect is said to actualize these potential intelligibles external to the intellect, as well as to actualize the material intellect itself, that is, to bring it from potential to actual intellection.

This facilitating task of the Agent Intellect in the process of intellection is consequent upon its metaphysical role as the noetic principle of all sub-lunar being. It is the last such principle in the celestial hierarchy of beings, each sphere believed to have one such intellect responsible for its formal nature. Though the forms on earth are multiple, due to the many configurations of matter, as intelligible essences they all relate to the same Agent Intellect, which as such is their formal principle. As related to an intelligent and immaterial principle, likewise the being of these forms is both immaterial and intelligible. The intelligibility of all forms is the formal face which the essence of an object shows to the observer/thinker.

The material intellect by itself, however, does not — or should not — think, it merely has the capacity or “disposition” to do so. From the very beginning, the Agent Intellect has been involved in it, first in establishing it as the (potential) form of a human being, a rational animal, and then in actualizing its operation when it thinks. Thinking or conceptualizing (literally, “representing a form through the intellect,” *taṣawwur bi'l-ʿaql*) is thus an active as well as passive activity, consisting first in abstracting the essential and universal component from a particular imaginative form, and then in receiving it as an intelligible form, or thought.²²

Our thoughts are our own, though as “scientific” or abstract thoughts, dealing with which is the function of the theoretical aspect of intellect, they are also universal. The particular set of universal propositions which we acquire forms “our” accumulated

²⁰ *Middle Commentary*, 129.3, and compare the *Long Commentary*, 406.564.

²¹ *Middle Commentary*, 129.9; *Long Commentary*, 410, 411.

²² *Middle Commentary*, 129.15.

intellectual knowledge, the intellect *in habitu*.²³ This is a portion of the intelligible ideas in the universe, ideas which owe their nature to the Agent Intellect. Knowing them therefore brings us “closer” to the Agent Intellect, and ultimately affords a joining or “conjunction” (*ittiṣāl*) between the individual perfected or “acquired” intellect and the universal Agent Intellect. As the latter intellect is considered to be an eternal substance, so conjunction with it renders the intellect of the individual who achieves this state immortal also. However, this immortality is both impersonal, being constituted by universal propositions, and non-individualistic, since the acquired universal propositions which have conjoined with the Agent Intellect have in effect returned home and are absorbed in the totality of intelligible forms which is the Agent Intellect. Unlike Avicenna, Averroes does not believe the acquired intellect establishes an identity which can transcend the death of the individual, at most for Averroes one is granted a glimpse of eternity, of eternal truths, while alive.

As mentioned, the most significant difference between the *Middle Commentary* description of the intellect and that which is found in his other two commentaries on the *De anima* concerns Averroes’ view of the material intellect. In the *Epitome*, Averroes first considers it a disposition in the imaginative faculty to receive intelligible forms;²⁴ that is, the material intellect is considered to be a potential faculty in the imagination. This, since the imaginative faculty provides the imaginative forms the intelligible universal intentions of which the material intellect processes. The imaginative faculty, accordingly, serves as the matter or substrate for the material intellect, just as the organs of sensation are the substrate of the imaginative faculty, providing it with the imaginative intentions contained in sensory forms.

The *Epitome* consistently expresses the view that each “lower” faculty serves as the basis or “material substrate” for the next higher one; the “matter” an expression of both its physical condition, that of serving as a substratum; and as indicative of the potential status of its form. While actually a form may be sensible or imaginative, they are, potentially, imaginative or intelligible, respectively. The

²³ Though this stage of the intellect is not singled out as such in the *Middle Commentary*, as mentioned above.

²⁴ Al-Ahwānī, p. 86; Gómez Nogales, p. 124; *Psicologia*, p. 209.

potential intelligibility of the object is, of course, present from the beginning, latent already in the sensible forms. These forms, in the object itself, could thus be said to be the remote or indirect material substrate of the material intellect. Moreover, as the sensory forms are not intelligible in themselves, neither are the imaginative forms. The intelligible disposition in each, whether remote or proximate, is a potentiality which is brought to actuality by the next “higher” or more “noble” faculty, whereupon the original form is transformed.

The thread of intelligibility which in the *Epitome* runs through the formal component of every object at each stage in which a person perceives it is woven, then, with the material fabric of the object. The materiality of the “material intellect” in this construal is not just a function of the intellect, but is inherent in the physical structures of the perceiving object and subject.

At first, in the *Epitome*, Averroes believed the process of intellection required a corporeal anchorage of the sort described. Later, though, as he tells us in the *Epitome*,²⁵ he changed his mind, fearing the material intellect could not remain purely potential in itself and as such able to receive all intelligible forms, were it to be identified so closely with the forms of the imaginative faculty, a faculty possessing actual, and thus impressionable, forms. The imaginative forms, or their intentions, could remain the source or subject of the material intellect, but not its substrate. Their relation to the material intellect had to be comparable to the relation of a sensible form to sensation, as, e.g., the object of vision to sight, not that of the eye to sight. The “eye” of the intellect, its sustaining, substantive substantiality, has to be located elsewhere.

In the *Epitome*, Averroes does not tell us where that may be, only that the *Long Commentary* contains his true opinion of the issue, and whoever is interested in knowing that should consult that work.²⁶ The *Long Commentary* does indeed go into the issue of the material intellect at great length, expanding on the views of Alexander of Aphrodisias, Themistius, and others, with Averroes offering finally a daring if problematic solution of his own to this topic.

The material intellect in the *Long Commentary* is now to be seen as its own substrate, as it were, no longer requiring another faculty

²⁵ Al-Ahwānī, p. 90; Gómez Nogales, p. 128; *Psicologia*, p. 213.

²⁶ Al-Ahwānī, p. 90; Gómez Nogales, p. 129; *Psicologia*, p. 214.

as its base, neither in the body nor in the heavens. It is now its own eternal substance, comparable in its immaterial substantiality to the Agent Intellect, like it a universal substance, one for all mankind.²⁷ It is a “fourth kind of being” (the four kinds of being identified as the matter and form of sensible and intelligible entities, respectively).²⁸

Averroes finds an analogy to the material intellect in the separate intelligences of the spheres, which are said to have a similar principle of potential intelligibility, that which enables them to receive, i.e., know the intelligible forms of the spheres “above” them.²⁹ Actually, Averroes says this potential, material intellect of the spheres “thinks” something (*intelligit aliud*) besides itself, i.e., functions as though it were the Agent Intellect. He presumably can claim this because the potentiality of this universal material intellect is purely theoretical and indiscernible from its actuality; the intelligences of the spheres (among which the Agent and now material intellect are included) being simple in their operation, eternally actual.

The analogy with the operation of the celestial intelligences does not, therefore, particularly strengthen Averroes’ thesis of the material intellect as an immaterial being substantially separate from the Agent Intellect, a thesis which Averroes nevertheless advances in discussing the unique situation of intellection in human beings.³⁰

Here we do have an intellect with discernibly different functions, moving along a continuum from pure potentiality to complete actualization, while retaining the unaffected integrity of each extreme. For Averroes, this can only be due to the fact that “the agent and the recipient,” the Agent Intellect and material intellect, are each eternal substances, and that there are “two powers of intellect,” *duas virtutes intellectus*.³¹

Both of these “powers,” as mentioned, are located in the heavens now, the material intellect being called “the last of the separate intellects in the (celestial) hierarchy” (*ultimus intellectus abstractorum*

²⁷ *Long Commentary*, 406.576; 439.73; cf. *On Intellect*, p. 291.

²⁸ *Long Commentary*, 409.657.

²⁹ *Long Commentary*, 409.661.

³⁰ *Long Commentary*, 439.58–440.88.

³¹ *Long Commentary*, 440.85.

in ordine); situated presumably right “under” or “after” the Agent Intellect.³²

This new location of the material intellect is the most unique feature of Averroes’ approach to intellection in the *Long Commentary*, that which allows him to part company with the views of Alexander and Themistius. It is also the doctrine which appears to distinguish Averroes from Averroes, the Averroes of the *Long Commentary* from the Averroes of the *Middle Commentary*.

In the *Middle Commentary*, as we have seen, Averroes treated the material intellect as an extension of the Agent Intellect, locating it in the human soul and not in the heavens. Further, he took a position mediating between the views of Alexander and Themistius, rejecting their extreme formulations of the material intellect, but accepting much of their perspectives. Thus, with Alexander, Averroes saw the material intellect best described as a disposition or potentiality in the human soul to receive intelligible forms; even as with Themistius, Averroes understood the need to posit a separate immaterial substance as the substrate of this potentiality. In hitting upon the Agent Intellect as this separate substance, Averroes guaranteed the incorruptibility of the material intellect; while retaining the characterization of the material intellect as a disposition within the human soul integrated the rational faculty with the entire process of cognition along Aristotelian lines.

It is worth noting that in the *Middle Commentary* Averroes locates the disposition to receive intelligible forms not in the imaginative faculty, as he did in the *Epitome*, following Ibn Bājjah, but in man’s soul in general, or rather, simply “in man,” as Alexander had said.³³ Unlike Alexander, however, Averroes does not consider this disposition a substance of its own, neither in the human body or soul, just as he does not regard it, as he does in the *Long Commentary*, as a separate substance in the heavens, either.

The “place” of the material intellect “in man” thus remains undefined in the *Middle Commentary*. Averroes must conceive it as sandwiched in between the imaginative and appetitive faculties, responding as it does to both.³⁴ The material intellect functions here as though it belongs to the human soul, which it does of

³² *Long Commentary*, 442.63.

³³ *Middle Commentary*, 124.4, 125.8.

³⁴ *Middle Commentary*, 134.6, 140.14, and cf. *De anima* 431a14.

course (at least as long as a person lives, after which it is reabsorbed into the Agent Intellect). The material intellect is our link to eternal being and universal knowledge, though we do not, and cannot, own it. Though an emanation and extension of the Agent Intellect, it is completely different from it in its immediate sphere of operation, the world of particular forms and potentially intelligent being. However, the very being and operation of the material intellect is predicated on the assumption of an underlying congruity between it and the Agent Intellect; the material intellect constituting the first stage of a process which reaches perfection in the Agent Intellect.

Now, the *Long Commentary* conception of the material intellect does little to change the dynamics of its relation to the Agent Intellect, on the one hand, and to the imaginative faculty, on the other.³⁵ Having hung the material intellect in the heavens as a “fourth kind of being” to preserve its substantial autonomy, Averroes is obliged to find ways to express its presence in us. For indeed we do “have” the potentiality to think, and our intellects, once developed, do think universal thoughts; that is, in medieval terms which Averroes accepted, conjoin with the Agent Intellect. The material intellect must therefore make its presence felt, even if it is no longer present in us.³⁶

Averroes attempts to do this in part by the use of what may be seen as material intellect surrogates. He develops in the *Long Commentary*, to a far greater extent than in the *Middle Commentary* or *Epitome*, the role of cogitation (*fikr*) in the cognitive process. As this particular activity of the soul is discussed in detail elsewhere in this volume, I wish here just to emphasize certain features of its operation.³⁷

³⁵ Davidson (*On Intellect*, p. 317) detects a “new twist” in the *Long Commentary* discussion of the relation of the Agent Intellect to the material intellect, the latter treated now more as the medium through which the Agent Intellect acts than as the recipient of its activity. This may situate the material intellect at a greater remove from the imaginative forms, but it ultimately receives their intentions any way, and acts more than as a medium. Cf. *On Intellect*, p. 333.

³⁶ Though Davidson is sympathetic to Averroes’ *Long Commentary* construal of the material intellect, he recognizes that Averroes leaves several critical elements in it untreated. Cf. *On Intellect*, p. 293.

³⁷ Cf. Richard Taylor’s contribution here, “Remarks on *Cogitatio* in Averroes’ *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*,” pp. 217–255. Professor Taylor kindly showed me a preprint of this article, for which I am most grateful.

Linked to the imaginative intentions of sensation as presented by the imagination or memory, the power or faculty of cogitation is regarded as corporeal and is located in the brain, and hence is perishable. At the same time, it is understood as able to perceive the intelligible intention within the individual imaginative form, initiating thereby the process of abstraction and universalization which the Agent Intellect and material intellect combine to complete.³⁸

The cogitative faculty is thus disposed, as it were, to receive imaginative forms, its very being and activity is connected with them. The connection of the two is evident also in Averroes' development, in the *Long Commentary*, of the role of the "passible intellect," which may be seen as another surrogate term for the material intellect, though Averroes wishes to distinguish between them.³⁹

As is the case with the cogitative faculty, the passible intellect joins the imaginative faculty with a rational power of the soul, an "intellect" which is first — and last — regarded as a corporeal faculty.

Ultimately, Averroes equates the cogitative faculty with the passible intellect, both serving the same purpose and performing the same function, that of bridging the particular and universal domains of images and intelligible forms, permitting both particular and universal cognitions.⁴⁰

In acting as the material intellect, the cogitative faculty and/or passible intellect do not, however, really supplant the material intellect in the *Long Commentary*; the material intellect does not remain in the heavens, even though Averroes has placed it there. Presumably by a process of emanation akin to that by which the Agent Intellect acts in every person, the material intellect becomes involved in an individual's cognition in the manner previously described. Even if the material intellect has to wait upon the cogitative faculty or passible intellect to receive the intelligible intentions of imaginative forms free of their corporeal origins, it receives them in the human being, and not in the heavens.

The material intellect, it emerges in the *Long Commentary*, is represented not only by surrogate powers in the soul, but it makes

³⁸ *Long Commentary*, 415.67, 419.35.

³⁹ *Long Commentary*, 476.70.

⁴⁰ *Long Commentary*, 476.76.

its own appearance there as well, however unofficially, or rather inconsistently.

Actually, Averroes is very consistent in the *Long Commentary* in discussing the actual operation in a person of the material intellect and, through it, of the Agent Intellect. Many passages describe the process in terms similar to those encountered in the *Epitome* and *Middle Commentary*. Thus, Averroes refers in one place to two “subjects” of actual intelligibles, one being the imaginative forms, the other the material intellect; the former being outside the soul, the latter “inside” it.⁴¹ Elsewhere, the intellect “existing in us” is said to have the two activities represented by the material intellect and Agent Intellect.⁴² They act upon our imaginative faculty, the material intellect related to its forms in fact though not *per se et primo*.⁴³

The Agent Intellect is similarly if not “essentially” present in the human soul, its presence most notably acknowledged at the initial and last stages of intellection, in the acts of abstraction and conjunction.⁴⁴ The activity of the Agent Intellect is completely bound up with that of the material intellect, so much so that Averroes admits “they appear to be two in one way, and one in another;” their unity a function of the activity of the Agent Intellect upon the material intellect, and their subsequent conjunction.⁴⁵

In these ways, Averroes in effect reiterates in the *Long Commentary* his *Middle Commentary* position as regards the roles and relations of the material intellect and Agent Intellect. If he has, in the *Long Commentary*, officially removed the material intellect from being “in us”, unofficially but explicitly he has returned it to its rightful place in the soul. Where exactly “in” the soul is not clear, but neither was it in the *Middle Commentary*. In both commentaries the material intellect is situated so that somehow it is able to respond to the intelligible intentions of imaginative forms, its response triggered by the activity of the Agent Intellect upon it and upon the forms.

⁴¹ *Long Commentary*, 400.393.

⁴² *Long Commentary*, 495.463.

⁴³ *Long Commentary*, 486.200, and compare the *Middle Commentary* formulation of the Agent Intellect as being in an incidental relation to man, via the material intellect, above, p. 204.

⁴⁴ *Long Commentary*, 499.559–500.615.

⁴⁵ *Long Commentary*, 451.215.

Averroes may have felt more comfortable with the formal excision of the material intellect from the body in the *Long Commentary*, leaving it to the cogitative faculty and passible intellect to relate directly to the imaginative forms in its place; they suffering the same mortal fate as the imaginative faculty thereby. However, it could hardly have escaped his notice that this very corporeality and corruptibility of the cogitative faculty and passible intellect render them unreliable as objective, unaffected transmitters of intelligible forms, however preliminary and restricted their role in abstracting universal intelligibles was conceived. The material intellect is not any more protected from material particularity by relating to the cogitative faculty or to the passible intellect than it is in relating to the imaginative forms themselves. If the intelligible intentions of the latter do not safeguard the material intellect from particularization, wherever it is (incidentally) situated, neither would additional intermediary faculties do so.

The passible intellect and/or cogitative faculty face the same dilemma Averroes first encountered with the material intellect, that of bridging corporeal and incorporeal reality. Averroes has created a second bridge to do so, with these quasi-immaterial powers, but it is no more sturdy than the first bridge, now relocated in the heavens.

It may be for this reason that Averroes continues to speak in the *Long Commentary* of the relation of the material intellect to the intentions of the imaginative forms; and it may well be for this reason, i.e., Averroes' awareness of the questionable (at best) success of his *Long Commentary* position on the material intellect, that he introduces his own theory with marked diffidence.⁴⁶ He feels he has come up with a solution to the problem, but appeals for fraternal assistance if what appears to him to be a finished theory is not so judged by others.

It may of course be the case that Averroes was more confident and more proud of his *Long Commentary* theory of the material intellect than here described, and that he regarded it as significantly different from that espoused in the *Middle Commentary*.⁴⁷ As

⁴⁶ *Long Commentary*, 399.362–368.

⁴⁷ Davidson is convinced of the significant difference existing between these two commentaries on this point. See "The Relation" article mentioned above, note 5, p. 150.

argued in this paper, however, Averroes had little philosophical reason for such confidence, though he might well have felt differently about this. As much in the two commentaries on this theme is similar, and as neither commentary denies the particular material intellect position of the other, there is no necessary reason to believe Averroes felt them incompatible. Moreover, if I am right in assuming Averroes refers in the *Middle Commentary*, as he does in the *Epitome*, to his *Long Commentary* discussion of the intellect,⁴⁸ it would appear he felt no reason to disown the view he espoused in the longer work.

It may well be that in the *Middle Commentary* Averroes presents an essential but partial picture of the issue, shorn of the complicating and philosophically problematic refinements of the *Long Commentary*. As that work acknowledges, the material intellect functions within us, and is therefore in us in some sense, wherever else it may be. It operates very similarly to the way described in the *Middle Commentary*, and Averroes in that work may simply have chosen not to mention its full metaphysical dimension. In the *Middle Commentary*, after all, the material intellect is “in us” equivocally also. Averroes’ abbreviated discussion of the material intellect, and of the entire process of cognition, in the *Middle Commentary*, therefore, need not be seen as a rejection of or as constituting a necessarily different interpretation than that offered in the *Long Commentary*. The *Long Commentary* remains Averroes’ most comprehensive treatment of the intellect, the *Middle Commentary* its faithful but ever discreet companion.

⁴⁸ Cf. my article on these two commentaries, mentioned above, note 5.

REMARKS ON COGITATIO IN AVERROES'
COMMENTARIUM MAGNUM IN ARISTOTELIS DE ANIMA
LIBROS¹

RICHARD C. TAYLOR
(Marquette University, Milwaukee, Wis.)

In his seminal 1935 study of the internal senses in medieval thought,² Harry Austryn Wolfson presented a detailed account of the development of the “classification and terminology” of the Greek, Arabic, Hebrew and Latin traditions on sensory powers which he called, “post-sensory faculties,”³ that is, powers which are posterior to the five external senses. In explaining the complex development of teachings on the internal senses from Aristotle’s texts, Wolfson recounted the Aristotelian understanding of Galen who specifically locates the διανοητικόν or cogitative faculty in the middle ventricle of the brain and John of Damascus whose equally Aristotelian account follows the Stagirite (*De Anima* III 7, 431a14–17; *Metaphysics* VI 4, 1027b29–30) in attributing judgments of good and bad as well as combination and separation of ideas to the διανοητικὴ ψυχή or the cogitative soul and to δianoia or cogitation.⁴ One of the many fruits of Wolfson’s discussion was an

¹ My participation in this Symposium Averroicum was made possible by grants from the Deutsche Forschungsgemeinschaft and Marquette University. The study of the Hebrew materials in the present article was possible only thanks to the collaboration of Dr. Deirdre Dempsey of the Department of Theology of Marquette University. I am grateful for these diverse and invaluable forms of assistance.

² “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts,” *Harvard Theological Review* 28 (1935): 69–133. Also see “Isaac Israeli on the Internal Senses,” in *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut* (New York, 1935), pp. 583–598; “Maimonides on the Internal Senses,” *The Jewish Quarterly Review*, n.s., 25 (1953): 441–467; and “Notes on Isaac Israeli’s Internal Senses,” *The Jewish Quarterly Review*, n.s., 51 (1961): 275–287. These four studies are all reprinted in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 vols., ed. Isadore Twersky and George H. Williams (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), vol. 1, pp. 250–370. Wolfson’s work was put to good use by George P. Klubertanz, S.J., in *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas* (St. Louis: The Modern Schoolman, 1952) which, while flawed, still provides many clear accounts and valuable insights into the nature of the cogitative power in the thought of Islamic and Latin Christian thinkers.

³ *Ibid.*, pp. 70–71.

⁴ *Ibid.*, pp. 71–73, 80–81.

explanation of the development of the Avicennian doctrine of estimation (*wahm*, in Latin *estimatio*, sometimes *existimatio*) as arising “out of a desire to supplement a deficiency which seemed to exist in Aristotle’s account of the actual motion of pursuit and avoidance which is observed in both man and animal.”⁵ With *wahm* used to describe instinctive behavior consequent upon non-rational animal imagination analogous to human reasoning or deliberation (λογιστική, βουλευτική), Wolfson wrote, the Arabic *fikr* now was to be associated with imagination and no longer was to be seen as simply the power of combining and separating ideas. “In the case of *διάνοια* combined with imagination, it is the combination and separation of images, i.e., the construction out of images of things existent, new composite images of things nonexistent, or the breaking up of images of things existent into images of things nonexistent.”⁶ From this moment on, and not without some foundation in Aristotle’s own texts as indicated, *fikr/cogitatio* and their related derivative terms are used to characterize human rational powers which are essentially activities involving the body and bodily instruments insofar as imagination is necessarily bodily.

Wolfson’s brief discussion of *fikr/cogitatio* and the other inner senses in Averroes⁷ was the starting point for a much more comprehensive study by Helmut Gätje in 1965.⁸ In that account Gätje also provided a more detailed account of the cogitative power in the thought of Averroes. This power which exists only in humans has a corporeal substrate for its activities in the middle ventricle of the brain. As such it is something which belongs to each individual distinctively and which is not the same as the rational power of intellect. And while Aristotle does call it “the passible intellect,” its activity is nevertheless different from that of intellect, according to Averroes.⁹ Gätje also stressed the importance of Averroes’ understanding of the notion of the intention (*ma’ nā, intentio*). For inten-

⁵ Ibid., p. 89. Re. *wahm*, see Deborah L. Black, “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions,” *Dialogue* 32 (1993): 219–258.

⁶ Wolfson, “The Internal Senses,” p. 92; also pp. 98–91.

⁷ Ibid., pp. 107–110.

⁸ Helmut Gätje, “Die ‘inneren Sinne’ bei Averroes,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 115 (1965): 255–293. One of the most comprehensive and valuable accounts of intellect and the internal senses in Averroes is Michael A. Blaustein’s doctoral dissertation, “Averroes on the Imagination and the Intellect” (Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1984).

⁹ Ibid., p. 278.

tions, when grasped by the individual human being's imaginative power of cogitation either in sorting through the results of concrete perception by other senses or in recognizing for himself the knowledge which comes about by way of intellect, are necessarily particularized or made individual by the particular human subject in which they come to exist.¹⁰

While Wolfson's explication of terminology and its development was not without discussion of concerns of a metaphysical sort, my purpose here is to expand modestly upon his work and that of Gätje by providing a preliminary exposition of Averroes' understanding of cogitation (*cogitatio*, *fikr*, *mahashaba*)¹¹ in his *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*¹² with reference to metaphysical requirements which follow from his commitment to certain central Aristotelian teachings. To that end I first provide an account of his doctrine of cogitation in the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* with reference to his teachings on the separate Agent and Material Intellects. Secondly, I consider the extent to which his views are suitably considered Aristotelian in character. And finally I conclude with consideration of the terminology and doctrine found in the now lost Arabic translation of the *De Anima* which was used by Averroes as his primary text in the preparation of his *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*.

I

Averroes' teachings on the nature of cogitation in his mature *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* are not discontinuous with his views expounded in earlier works such as his *Epitome of the Parva Naturalia*, his *Epitome of the De anima*, and his *Middle Commentary on the De Anima*.¹³ In the early *Epitome of the Parva Naturalia* (565/1170)

¹⁰ Ibid., p. 279–282.

¹¹ See Wolfson, pp. 73–75, notes 21–27 and 35.

¹² *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge, 1953), hereafter Crawford. The *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* by Averroes is not extant in Arabic. Fragments of the Arabic original were found and published by A. Ben Chahida in "Iktishāf al-naṣṣ al-'arabī li-ahamm ajzā' al-sharḥ al-kabīr li-kitāb al-naḥs ta'lif Abi l-Walid ibn Rushd," *al-Hayāt al-Thaqāfiyya* 35 (1985): 14–48.

¹³ See Alfred L. Ivry, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's De Anima," *Documenti e studi sulla traduzione filosofica medievale VIII* (1997): 511–549, in

he showed that he accepted much of Avicenna's understanding of this bodily imaginative power. But there, as also in the later *Tahāfut al-Tahāfut*,¹⁴ he rejected Avicenna's notion of a distinct power called the estimative faculty (*wahm, existimatio*), preferring to say that this power which is analogous to the rational power in human beings is merely a function of the imaginative power in animals, not a distinct power as Avicenna thought. The difference is that in human beings, the rational imaginative power, cogitation, is connected with intellect, while in other lower animals instinctual actions which resemble what occurs on the basis of discrimination and cogitation in human beings are merely the workings of imagination.¹⁵

In his *Epitome of the De Anima*, Averroes refers to the rational power (*al-quwwah al-nāṭiqah*), but the terms *fikr* (cogitation) and *tamyīz* (discrimination, discernment) are not highlighted. Nevertheless, in this work his understanding of imagination in non-rational animals and in humans is much the same as in the *Epitome of the Parva Naturalia*, for here he writes: "... For animals cannot have existing in them a power higher than this, namely the imaginative, except in the case of human beings for whom there is the rational power."¹⁶ It is for this rational power or faculty both to grasp inten-

particular, pp. 511–519 with its discussion of the short, middle and long commentaries.

¹⁴ Averroës. *Tahafot al-tahafot*, ed. Maurice Bouyges, S.J., (Beirut: Imprimerie Catholique, 1930), pp. 546–547; *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated by Simon Van Den Bergh (London: Luzac & Co., 1969), p. 336.

¹⁵ *Die Epitome der Parva Naturalia des Averroes*, ed. Helmut Gätje (Wiesbaden: Harrassowitz, 1961), Arabic text, pp. 46–47. *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis Qui Parva Naturalia Vocantur* (Arabic), ed. Henry Blumberg (Cambridge, Massachusetts, 1972), p. 39.6–12. *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis Qui Parva Naturalia Vocantur* (Latin), ed. A.L. Shields and H. Blumberg (Cambridge, Massachusetts, 1949) pp. 52–53. English: *Averroes. Epitome of Parva Naturalia*, tran. Harry Blumberg (Cambridge, Massachusetts, 1961), pp. 24. Blumberg's translation of *al-mumaiyizah* as "the estimative faculty" is more than a little infelicitous with respect to the thought of Averroes who identifies *al-mumaiyizah* with the cogitative faculty. It is more suitable to render it, "the discriminative faculty," for Averroes. Blumberg's translation, "the cogitative faculty, that is to say, the estimative faculty," p. 26, adds an explanatory remark not found in the Arabic which merely has *al-mufakkir* or the Latin *cogitans*, "the cogitative (power)." Also see Blumberg's translation, p. 92, notes 30–31.

¹⁶ *Epitome of the De Anima*, ed. Salvador Gómez Nogales (Madrid 1985), Arabic, p. 89.11–12.; *Talkhiṣ Kitāb al Nafs (Paraphrase du "de Anima")*, ed. Ahmed Fouad El Ahwani (Cairo, 1950), p. 65.18–20; *La Psicología de Averroes. Comentario al Libro Sobre el Alma de Aristoteles*, tran. Salvador Gómez Nogales (Madrid, 1987), p. 179.

tions which arise from perception by the external senses and to be involved in conceptualization and affirmation (*taṣawwur, taṣdīq*).¹⁷ These higher activities are able to occur thanks to the Agent Intellect which makes it possible for intelligibles to be grasped in the material intellect. As Davidson puts it, “the Epitome establishes through an analysis of human thought that the potential or material human intellect can be nothing other than a generated-destructible disposition residing in the imaginative faculty of the soul, or, as Averroes puts it, in the forms, or images, making up the contents of the imaginative faculty. To take the potential human intellect as an eternal substance would entail the absurdity of a thing’s being potential and actual at the same time.”¹⁸ But in material added later to his original composition, Averroes rejects his original position in the *Epitome of the De Anima* and asserts that the material intellect must in fact be immaterial, separate and eternal in its substance.¹⁹

With discussion less extensive than what is found in the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, the *Middle Commentary on the De Anima* sets forth a similar teaching on *fīkr*, cogitation, with the terms *fīkr* (and derivatives) occurring only six times and *tamyīz* (and derivatives) occurring only nine times.²⁰ There cogitation and discrimination are called powers of the soul (57.4, 59.12–13) and the activity of “the discriminating power” (*al-quwwah al-mumaiyizah*) is termed “discrimination through intellect” (*al-tamyīz bi-l’-aql* 115.2–4). And choice, which involves the soul’s imaginative powers, is said to take place in cogitation or in the cogitative power of the soul (*fī l-fīkr* 139.4), while deliberation (*al-ra’y*), which equally requires the

¹⁷ *Epitome of the De Anima*, p. 95.3–4; *Talkhiṣ Kitāb al Nafs*, p. 68.5–6; *La Psicología de Averroes*, pp. 184–185. See H.A. Wolfson, “The Terms Taṣawwur and Taṣdīq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents,” *The Moslem World* 33 (1943): 114–128; and Gätje, “Die ‘inneren Sinne’,” pp. 273–274.

¹⁸ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York and Oxford, 1992), p. 269.

¹⁹ *Epitome of the De Anima*, pp. 128.10–129.6; *Talkhiṣ Kitāb al Nafs*, p. 90.5ff.; *La Psicología de Averroes*, pp. 213–214. “The material intellect, Averroes is suggesting, may well be an entity of a sort that the original text of the Epitome, directly prior to the interpolation, refused to contemplate, namely, an eternal substance which is nonetheless not an actual intellect. That will be the position of Averroes’ Long Commentary on the De Anima. The Long Commentary will also develop the notion that human intelligible thought has two subjects.” Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, p. 271.

²⁰ *Middle Commentary on Aristotle’s de Anima*, ed. Alfred L. Ivry (Cairo, 1994), index, pp. 229–230, 234, 241.

involvement of imagination and images, is said to occur on account of the activity of cogitation or the cogitative power (*min fīl al-fikr* 145.15). Moreover, “conceptualization through intellect” (*al-taṣawwur bi-l-ʿaql*) is characterized as perishable insofar as the bodily powers and their corporeal subject (the ventricles of the brain) are perishable, but the intellect responsible for abstracting intelligible forms from intentions in imagination is not itself perishable. (33.16–17, 34.3–5) That power of intellect (*quwwah al-ʿaql*) is completely unmixed with a perishable subject. (126.4) Such appears to be Averroes’ teaching on the cogitative power and related matters, whether we read the *Middle Commentary* with Herbert A. Davidson as originally holding “that the material intellect is a mere disposition” but later having added to it an “excursus, which determines that the material intellect is a hybrid entity and not a mere disposition after all”²¹ or we read it with Alfred L. Ivry as a composition dependent upon the *Long Commentary on the De Anima* but proposing a different theory of intellect.²² Differing on the question of the unity of the Material Intellect and the Agent Intellect, Ivry has held that the two are one in accord with his understanding of several statements by Averroes in the *Middle Commentary* and Davidson has held that the two are substantially distinct intellectual entities in accord with the text of the *Long Commentary*.²³

²¹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, p. 277

²² Ivry, “Averroes’ Short Commentary,” p. 518, and *Middle Commentary on Aristotle’s de Anima*, introduction, pp. 10–11. Note that Ivry’s views in “Averroes’ Short Commentary” are somewhat more nuanced than in his previous discussions of the relationship of the Middle and Long Commentaries on the *De Anima*. Cf. “Averroes’ Middle and Long Commentaries on the *De Anima*,” *Arabic sciences and philosophy* 5 (1995): 75–92; and “Averroes’ Middle Commentary on the *De Anima*,” in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, ed. Reijo Työriñoja et al. (Helsinki, 1990), vol. III, pp. 79–86.

²³ “Pour comprendre Averroès, il faut savoir que l’intellect matériel ne constitue que l’être en puissance d’une même substance qui, en acte, est nommée Intellect Agent. Ainsi, ce sont deux états de la même substance, sous sa forme passive puis active dans le corps.” Alfred L. Ivry, “La Logique de la science de l’âme. Etude sur la méthode dans le Commentaire d’Averroès,” in *Penser avec Aristote* (Paris: Editions Erès, 1991), pp. 687–700. See p. 693. The key passages in the *Middle Commentary* which lead Ivry to view the Agent Intellect and the Material Intellect as two aspects of the same substance seem to be Averroes’ statements at pages 124.2ff., 130.1 and 137.3ff., as indicated by Ivry on p. 20, n.13, of his introduction to the critical edition of the *Middle Commentary*. I am not convinced of the necessity of this view, but this

The *Long Commentary on the De Anima* contains Averroes' most extensive account of cogitation and the other internal senses and also the most extensive account of Averroes' epistemological and metaphysical teachings on soul and intellect. There cogitation is listed as the third of the internal senses in order of ascending spirituality. First is the common sense followed by the imaginative power, the cogitative power and finally the power of memory. The cogitative power, itself an individual bodily power, has the task of distinguishing or discerning individual intentions found in the images consequent upon sense perception.

But it was already explained in *Sense and Sensibilia* that such is the order of those powers in the brain through a demonstration giving the being and the cause. But that does not contradict what was said here. For the cogitative power according to Aristotle is \underline{a} individual distinguishing power because it discerns things only in an individual way, not in a universal way. For it was explained there that the cogitative power is only a power which distinguishes the intention of a sensible thing from its imagined image. That power is one which is such that its relation to those two intentions, to the image of the thing and to the intention of its image, is just as the relation of the common sense to the intentions of the five senses. The cogitative power, therefore, is of the genus of the powers existing in bodies. Aristotle explicitly said this in that book, when he placed the individual distinguishing powers in four orders. In the first he placed [416] the common sense, next the imaginative power, next the cogitative power, and afterwards the power of memory. He made the power of memory the more spiritual, then the cogitative, then the imaginative, and last the sensible.²⁴

is an issue I will have to address in detail elsewhere. Cf. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, pp. 292, 293, 332–333. What is at issue with respect to the interpretation of the *Long Commentary on the De Anima* is how Averroes' statement on the unity of the two intellects is to be understood. *Et universaliter, quando quis intuebitur intellectum materiale cum intellectu agenti, apparebunt esse duo uno modo et unum alio modo. Sunt enim duo per diversitatem actionis eorum; actio enim intellectus agentis est generare, istius autem informari. Sunt autem unum quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum. Et ex hoc modo dicimus quod intellectus continuatus nobiscum, apparent in eo due virtutes, quarum una est activa et alia de genere virtutum passivarum.* Crawford, pp. 450–451. As I see it, the *Long Commentary on the De Anima* does indeed hold for these two intellects to be separate substantial entities. In his paper in the present volume Ivry now acknowledges that the Material Intellect and the Agent Intellect are distinct substances in the *Long Commentary on the De Anima*.

²⁴ *Sed iam declaratum est in libro de Sensu et Sensato quod talis est ordo istarum virtutum in cerebro per demonstrationem dantem esse et causam. Sed illud non contradicit illi quod dictum est hic. Virtus enim cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quod non distinguit aliquid nisi individualiter, non universaliter. Declaratum est*

As such, imagination, a power not present in all animals, is a prerequisite for the discriminatory activity of cogitation.²⁵ Apparently leaving aside the sensible distinguishing marks of the particular which are the proper sensibles and the common sensibles found in the imagination, the cogitative power discerns the individual intention which is the individual form of the particular thing, “the intention of this individual man and the intention of this individual horse,”²⁶ and then places the result of its activity in memory.

That individual intention is what the cogitative power distinguishes from the imagined form. The cogitative power²⁷ extracts it from the things which were adjoined to it from among those common and proper sensibles and deposits it [*ea/eam* var.] in the faculty of memory. This same [intention] is what the imaginative power grasps, but the imaginative power grasps it as conjoined to sensibles, although the grasp [of memory] is more spiritual, as has been determined elsewhere.²⁸

Cogitation here is deemed less spiritual than memory because it does not retain in itself the denuded individual intention but rather conveys to memory what it worked to produce, the most spiritual and least sensible individual intention.²⁹ It seems, then, that for

enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato; et ista virtus est illa cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum. Virtus igitur cogitativa est de genere virtutum existentium in corporibus. Et hoc aperte dixit Aristoteles in illo libro, cum posuit virtutes distinctivas individuales in quatuor ordinibus: in primo posuit sensum communem, deinde ymaginativam, deinde cogitativam, et postea rememorativam. Et posuit rememorativam magis spiritualem, deinde cogitativam, deinde ymaginativam, et post sensibilem. Crawford, pp. 415–416.

²⁵ Crawford, p. 178

²⁶ ... *comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis, et intentionem huius equi individualis*Crawford 225.47–48.

²⁷ An extant fragment corresponding to this text has *al-quuwah al-mufarrikah* here. See Ben Chahida, “Iktishāf al-nass ...,” p. 39.

²⁸ *Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma ymaginata, et expoliat eam ab eis que fuerunt adiuncta cum ea ex istis sensibilibus communibus et [p. 226] propriis, et reponit ea in rememorativa. Et hec eadem est illa quam comprehendit ymaginativa, sed ymaginativa comprehendit eam coniunctam istis sensibilibus, licet eius comprehensio sit magis spiritualis, ut alibi determinatum est.* Crawford, pp. 225–226. I read ... *reponit eam* ... with Crawford’s manuscripts BG.

²⁹ In “Memory, Individuals, and the Past in Averroes’ Psychology,” *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996): 161–187, Deborah Black seems to solve the problem of how Averroes can call the faculty of memory the most spiritual. She argues persuasively that for Averroes “Memory is not the faculty whereby we retain past perceptions or are aware of the past as past but rather the faculty by which we grasp the individual as such.” p. 162.

Averroes what is grasped in the faculty of memory is the individual intention of the human being, e.g., Michael, as the particular intelligible intention of his individual form by which he exists in the world as a human being. Michael may grow tall as a youth or shrink short as an old man, grow fat or become lean, wear a successful disguise or show his face openly, but through all this and even more radical changes, perhaps such as extensive deformity in an accident or even a sex changing operation, he/she is Michael existing by his/her own individual form and it is apparently this individual form which is the individual intention of Michael.

For Averroes, here, as in the other works cited above, this cogitative power is possessed only by rational animals.³⁰ The Avicennian doctrine of *wahm*, estimation, never appears in the entire text of the *Long Commentary on the De Anima*.³¹ Rather, as we have already seen in other works, "Imagination exists in other animals, but cogitation exists in rational animals;" "... aside from the rational animal, none

³⁰ The celestial bodies which are animated by immaterial intellectual souls are rational animals in an equivocal sense. The being of humans consists in the composition of matter actualized by soul. In the case of the heavens, the matter or potency of the heavenly bodies is for change in place, not change in substance. While they do indeed have desire, they do not have imagination or the cogitative power. While Averroes acknowledges that Aristotle does speak of the possibility of animals better than humans which could be possessed of cogitation and intellect (Crawford, pp. 172–173), these cannot be the celestial bodies. Lacking senses, both external and internal, because their souls are not actualities of bodies, the heavens do not have imagination or cogitation. Rather, they have intellect and desire (Crawford, p. 179) and they move by conceptualization by intellect (*al-taṣawwur bi-l' aql*) and the desire which comes about consequent to that (*Averroes Tafsir ma ba'd al-Tabī'ah*, ed. M. Bouyges [Beirut, 1948], p. 1600). The questions of the nature of the heavens and of how motion is caused in them were the subject of a great deal of reflection by Averroes, including a treatise devoted to the topic. See *Averroes' De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary* by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts, and Jerusalem: The Medieval Academy of America and the Israeli Academy of Sciences and Humanities, 1986). The issues involved here as well as key texts are discussed in detail and set forth with clarity and insight by Gerhard Endress in "Averroes' *De Caelo*, Ibn Rushd's cosmology in his Commentaries on Aristotle's *On the Heavens*," *Arabic Sciences and Philosophy* 6 (1995): 9–49. Some of these issues are also discussed in David B. Twetten, "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics," *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 26 (1995): 107–134; in Barry Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: SUNY Press, 1985); and in Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*.

³¹ *Existimatio* does appear in the *Long Commentary on the De Anima* but is often (but not always) likely a rendering of the Arabic *zann*. See, for example, *Long Commentary on the De Anima* III Text 57, Crawford p. 529, where the Latin *existimationis* corresponds to the Greek τοῦ δόξαν (*De Anima* 434a11). Cf. Gätje, "Die 'inneren Sinne'," p. 274.

has cogitation because none has reason.”³² But the human soul’s cogitative power does not possess in its own right and per se the ability to extract the intentions of individuals. The distinguishing activity of the cogitative power is an activity of a generable and corruptible corporeal subject which seems, nevertheless, to have some part which is able to be rational at the lower level of the extraction of individual intentions from sensible existences in the world, according to Averroes.³³ The cogitative power, which can also be called the passible intellect, is “a kind of reason” (*aliqua ratio*) which requires a connection to the separate rational power in order to carry out even its distinguishing of the individual intention.³⁴ Intellect has four senses in Aristotle, Averroes writes, the material intellect, the intellect in a positive disposition (*in habitu*), the agent intellect and the power of imagination, i.e. the cogitative power.³⁵ And it is the major role of this cogitative power to make it possible for there to be in some way a grasping of intelligibles on the part of individual human beings such that the human soul and the human being as a whole may somehow participate in a more transcendent activity, intellectual activity, and thereby deserve the denominations, rational soul and rational animal.

Insofar as the human imaginative powers of cogitation and

³² *Et ymaginatio existit in aliis animalibus, cogitatio autem in rationabilibus.* Crawford, p. 529 ... *et preter animal rationale nullum habet cogitationem, quia non habet rationem ...* Ibid., p. 530.

³³ *Deinde dixit: DISTINCTIO AUTEM ET AMOR ET ODIUM, etc. Idest, distinctio autem, que attribuitur virtuti cogitative, et amor et odium, que attribuuntur rationi, scilicet que recipiunt actionem rationis; videtur enim in hac parte anime quod sit aliquod rationabile, quia est obediens intellectui in hominibus bonis. Ista igitur non sunt actiones istius intellectus, sed sunt actiones virtutum habentium hanc actionem secundum quod habent illam actionem. Et addidit hanc conditionem, scilicet SECUNDUM QUOD HABENT, quia impossibile est ut iste virtutes sint nisi cum intelligere; sed si attribute fuerint ei, non erit attributio secundum quod sunt.* Crawford, p. 90.

³⁴ *Et sunt tres virtutes quarum esse declaratum est in Sensu et Sensato, scilicet ymaginativa et cogitativa et rememorativa; iste enim tres virtutes sunt in homine ad presentandam formam rei ymaginate quando fuerit sensus absens, et ideo dictum fuit illic quod, cum iste tres virtutes adiuverint se adinvicem, forte representabunt individuum rei secundum quod est in suo esse, licet autem non sentiamus ipsum. Et intendebat hic per INTELLECTUM PASSIBILEM formas ymaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini. Ista enim virtus est aliqua ratio, et actio eius nichil est aliud quam ponere intentionem forme ymaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab eo apud formationem et ymaginationem.* Crawford, p. 449.

³⁵ *Hoc nomen igitur INTELLECTUS secundum hoc dicitur in hoc libro quatuor modis. Dicitur enim de intellectu materiali, et de intellectu qui est in habitu, et de intellectu agenti, et de virtute ymaginativa.* Crawford, p. 452.

memory are individual powers which grasp bare intentions of individuals, they cannot properly be said to grasp intelligibles qua intelligibles. The rational soul is indeed moved by the forms of things which exist in act outside the soul because the rational soul gives its consideration to the individual intentions in imagination which are there in imagination as a consequence of sense perception. But the intelligibles existing outside the soul in things as their forms are not intelligibles in act but rather the forms of things which are intelligible in potency only, since they are only able to be grasped by a mind which would receive them as intelligible. They are actually intelligible only when they are intelligibles in act in a mind. The rational soul, then, must somehow be active in transforming what in themselves have only the natures of potential intelligibles into actual intelligibles. But the rational soul must also be passive because it is moved by the intelligibles insofar as they come to be in it.³⁶ For Averroes it is the task and function of the so-called “passible intellect” or cogitative power to play a part in the constitution of the rational power by extracting individual intentions and then presenting these before the active power of the Active Intellect. Only this Active Intellect can illumine these imaginative intentions in such a way that by its action what was individual now has prompted “conceptualization by intellect” such that intelligibles come to exist in act in the intellect.³⁷ Stressing that it is

³⁶ *Dicamus igitur: quoniam autem formare per intellectum est aliquo modo de virtutibus receptivis, sicut est de virtute sensus, manifestum est ex hoc. Virtutes enim passive sunt mobiles ab eo cui attribuuntur; active autem movent illud cui attribuuntur. Et quia res non movent nisi secundum quod est in actu, et movetur secundum quod est in potentia, necesse est, inquantum forme rerum sunt in actu extra animam, ut moveant animam rationalem secundum quod comprehendit eas, quemadmodum sensibilia, inquantum sunt entia in actu, necesse est ut moveant sensus et ut sensus moveantur ab eis. Et ideo anima rationalis indiget considerare intentiones que sunt in virtute ymaginativa, sicut sensus indiget inspicere sensibilia. Sed cum videtur quod forme rerum extrinsecarum movent hanc virtutem ita quod mens aufert eas a materiis, et facit eas primo intellecta [385] in actu postquam erant intellecta in potentia, ex hoc modo videtur quod ista anima est activa, non passiva. Secundum igitur quod intellecta movent eam, est passiva, et secundum quod moventur ab ea, est activa. Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis. Et dicit aperte quod utraque pars eius est neque generabilis neque corruptibilis, ut post apparebit.* Crawford, pp. 384–385.

³⁷ Cf. Gätje, “Die ‘inneren Sinne’,” p. 274: “Während sich das intellektive Konzipieren (*taṣawwur nuḡqī*) auf universale, dem konkret-individuellen Stoff gänzlich entbundene Erkenntnisinhalte richtet, geht das Konzipieren der Vorstellungskraft (*taṣawwur ḥayālī*) auf einen konkreten und damit immer noch stofflichen Erkenntnisinhalt.”

different from the active intellect and the material intellect because it is a particular material power which is located in the brain and hence is generable and corruptible,³⁸ Averroes writes that the cogitative power is absolutely requisite for knowledge to come about because "the material intellect understands nothing without the passible intellect."³⁹ In this way the cogitative power and all the other imaginative powers of the soul contribute to the development of the rational soul, although they are not of themselves and strictly speaking rational or intellectual powers. What discerns intelligibles is in one sense the rational soul and in another sense not the rational soul but what is higher, the material intellect.⁴⁰ This, then, is the intellect in which the intelligibles come to exist in act.

Averroes follows Aristotelian epistemology which holds that we do indeed come to have knowledge of the world consequent upon sense perception. But, as he stresses, the external and internal sense powers are only able to yield individual intentions, not the universals required for knowledge. Given the assumption of the existence of knowledge which is universal in character, he follows Aristotle and others of the Greek and Islamic traditions in assigning to the activity of the agent intellect a causal role in the coming to be

³⁸ *Virtus enim cogitativa, sicut declaratum est in libro de Sensu et Sensato, quando iuvabit se cum informativa et rememorativa, innata est presentare ex ymaginibus rerum aliquam quam nunquam sensit, in eadem dispositione secundum quam esset si sensisset eam, fide et informatione; et tunc intellectus iudicabit illas ymagines iudicio universalis. Et intentio cogitationis nichil aliud est quam hoc, scilicet ut virtus cogitativa ponat rem absentem a sensu quasi rem sensatam. Et ideo comprehensibilia humana dividuntur in hec duo, scilicet in comprehensibile cuius principium est sensus, et comprehensibile cuius principium est cogitatio. Et iam diximus quod virtus cogitativa non est intellectus materialis neque intellectus qui est in actu, sed est virtus particularis materialis. Et hoc manifestum est ex dictis in Sensu et Sensato. Et oportet scire hoc, quoniam consuetudo est attribuere intellectui virtutem cogitativam. Et non debet aliquis dicere quod virtus cogitativa componit intelligibilia singularia; et iam declaratum est quod intellectus materialis componit ea; cogitatio enim non est nisi in distinguendo individua illorum intelligibilium et presentare ea in actu quasi essent apud sensum; et ideo, quando fuerint presentia apud sensum, tunc cadet cogitatio, et remanebit actio intellectus in eis. Et ex hoc declarabitur quod actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitative, quam Aristoteles vocavit intellectum passibilem, et dixit eam esse generabilem et corruptibilem. Et hoc est manifestum de ea, cum habet instrumentum terminatum, scilicet medium ventriculum cerebri. Et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem, et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil {477} intelligit intellectus materialis. Crawford, pp. 476–477.*

³⁹ ... *intellectus materialis nichil intelligit sine intellectu passibili ... Crawford, p. 451. Also see Crawford, p. 452, where Averroes cites his alternate translation to confirm that by passible intellect Aristotle means the human imaginative power.*

⁴⁰ Cf. Gäje, "Die 'inneren Sinne'," pp. 273–274.

of intelligibles in act in the material intellect. Unlike Avicenna who holds that intelligibles come directly from the agent intellect itself,⁴¹ for Averroes there is a significant sense in which what are known are things of the world. “[T]he material intellect is what is in potency all the intentions of universal material forms ...”⁴² Of course, Avicenna would indeed accept this statement, but for him this material intellect is individual for each human being, while for Averroes it is one for all humanity and separate in existence. Now for Averroes the material intellect is itself discerning and knowing because it receives universal forms. But it could not receive universal forms if it were a particular individual existing in a body or a power of a body, for then the received forms would be particularized by nature of the particular subject into which they are received, that is, they would be intelligible in potency, not intelligible in act.⁴³ Consequently, there cannot be a plurality of material intellects into which the same intelligibles are received, for the intelligible is the universal and each is essentially one. The material intellect, then, must be one for all human beings and must be a storehouse⁴⁴ of intelligibles to which science and its arguments refer

⁴¹ See Davidson, pp. 94–95.

⁴² ... [I]ntellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium ... Crawford, p. 187.

⁴³ *Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum (388) universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quarum conclusio materia est terminatio prime materie in eis. Et ideo non est necesse ut sit de genere materialium istarum in quibus forma est inclusa, neque ipsa prima materia. Quoniam, si ita esset, tunc receptio in eis esset eiusdem generis; diversitas enim nature recepti facit diversitatem nature recipientis. Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregati.* Crawford, pp. 387–388.

⁴⁴ ὡσπερ θησαυρός, as Themistius puts it in his *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. V (Berlin 1899), p. 99.20. *bahith*, a secret hiding place, in *An Arabic Translation of Themistius'*

in the formation of universal propositions. As Davidson puts it, "individual men tap into the material intellect's thought of the active intellect by developing their own intellects *in habitu*, by acquiring a complete corpus of intelligible thoughts."⁴⁵ These intelligible thoughts in the individual human beings, as we have seen, cannot be the intelligibles themselves, unless to be "in" and to be "thoughts" are understood equivocally. Clearly, since these thoughts cannot be the intelligibles, what they can be are images which refer to the intelligibles. Davidson rightly remarks, "Through images in the imaginative faculty, the soul becomes conscious of intelligible thoughts. Consequently, although men share a common material intellect, each still owns his personal individual thoughts, and thoughts are not shared."⁴⁶ For the intelligibles to be "in" the individual human being, they must be operationally or functionally present there, not ontologically present there.⁴⁷ These intelligibles are the famous speculative intellect and speculative intelligibles which have a twofold existence, one in the separate material intellect in which they are intelligibles in act and exist primarily and eternally as the metaphysical nature of the substance of the material intellect requires, and another existence which is generable and corruptible in accord with the nature of their generable and corruptible human subject.⁴⁸

Commentary on Aristotle's De Anima, ed. M.C. Lyons (Columbia, South Carolina, and Oxford, England, 1973), p. 180.2.

⁴⁵ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, p. 332.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁷ See Arthur Hyman, "Aristotle's Theory of Intellect and Its Interpretation by Averroes," in *Studies in Aristotle*, ed. Dominic J. O'Meara (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1981), pp. 161–191. "It should finally be noted that the manner in which the agent intellect is the form of the speculative intellect differs from that in which a corporeal form is the form of a corporeal substance. For in the latter case form and matter are united as different aspects of the same substance, while in the former case the agent and speculative intellects are, in some fashion, ontologically distinct. From this it follows that the agent intellect is joined to the speculative intellect through an operational rather than an ontological union." p. 190.

⁴⁸ *Questio autem dicens quomodo intellecta speculativa, erunt generabilia et corruptibilia et agens ea et {400} recipiens erit eternum, et que est indigentia ad imponendum intellectum agentem et recipientem si non est illic aliquod generatum, illa questio non contingeret si non esset hic aliud quod est causa esse intellecta speculativa generata. Modo autem, quia ista intellecta constituentur per duo, quorum unum est generatum et aliud non generatum, quod dictum fuit in hoc est secundum cursum naturalem. Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum*

Now, insofar as the intelligibles are operationally present in the individual human being by way of images, they are there at the disposal of the human cogitative power which is responsible for our willing and acting in a voluntary way. The cogitative power is what is also able to conjure up an image in the absence of a sensation as if a sensed object were present.⁴⁹ With respect to determining what is our proper course of action with a view to the future, we are able to use our knowledge had by our sharing of the speculative intelligibles with the material intellect to try to determine what we should do as intelligent human beings and good moral persons.⁵⁰ Reason in the individual, present there thanks to the intelligent person's participation in the knowing taking place in the material intellect, manifests itself in the cogitative power's ability to sort through sensible images comparing them with intelligibles represented in the human individual by images coming about through the cogitative power. This is the power which judges and chooses actions by way

perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Crawford, pp. 399–400. See pp. 399–401, 404–407.

⁴⁹ ... [E]t causa in hoc est quia homo ponit principium sue considerationis in rebus possibilibus de rebus presentibus quas videt. Et ideo possibile est ut homo cogitet in aliqua re adeo quod inveniet ex eo aliquod individuum quod ante non senserit, sed senserit ei simile, non ipsum idem. Et innuit per hoc modum secundum quem potest inveniri per cogitationem ymago vera cuius individuum nunquam fuit sensatum ab aliquo cogitante. Crawford, p. 476.

⁵⁰ See note 31. In the Latin of his *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*, cogitation also plays this role: *Et quemadmodum virtus moralis est habitus electionis: et electio, quae est ei, est concupiscentia proveniens a cogitatione et ab usu oppositionis. Et ideo apprehensio est verax et concupiscentia sana, quando fuerit electio virtuosi.* Averroes. In *Moralia Nicomachia Expositione in Aristotelis Opera Cum Averrois Commentariis*, III (Venetiis Apud Iunctas, 1552; repr., Frankfurt am Main: Minerva, 1962), 82G; *Ergo operatio quae est partis cogitativae quae est a bono et a malo, est veritas et falsitas, quoniam operatio omnis partis intellectualis est aut verum aut falsum.* Ibid., 82H; *Et prudens pollens consilio absolute est ille, qui arbitratur cogitatione quid est melius homini ex factis et invenit ipsum ... oportet prudentem scire universales et particulares simul, propter quod haec scientia est operativa, et operativum quidem circa particularia est.* Ibid., 86 H-I. Regarding Averroes' *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*, see Jerzy B. Korolec, "Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 31 (1992): 61–188; and L.V. Berman, "Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*," *Oriens* 20 (1967): 31–59, and "Ibn Rushd's *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature," in *Multiple Averroes*, ed. J. Jolivet et al. (Paris: Les Belles Lettres, 1978), pp. 287–321.

of comparing and reckoning imaginations, the power possessed by a rational animal having opinion and requiring reason.⁵¹

Is this cogitative power, then, our true self insofar as it is responsible for the forming of intentions presented to the material intellect and so is also responsible for whatever awareness of intelligibles comes to be in our individual consciousness? Is it our true self insofar as it is responsible for our deciding our present and future courses of action and thereby responsible for our becoming more or less intelligent and more or less good as rational human persons? Or might it be better to call the self of a rational being that which gives it its distinctive nature, its rationality? In this latter case, the self would be the separate agent intellect together with its effects on our own individual intellectual consciousnesses, our final form, as Averroes puts it.⁵² However, neither cogitation nor intellect causes motion, and surely it seems that the self should be what causes

⁵¹ ... [E]t necesse est ut una virtus numeret illas ymaginationes donec comprehendat ex eis magis amatum, sicut unum numerat numeros inequales donec comprehendat magis maiorem; similiter cogitatio numerat ymaginationes et comparat inter eas donec possit pati ab ymaginatione alicuius earum. Et hec est causa quare animal rationale habet existimationem; existimatio enim est consensus qui provenit a cogitatione. Deinde dixit: non enim habet cogitationem, etc. Id est, et preter animal rationale nullum habet cogitationem, quia non habet rationem; et motus animalium est propter delectationem, et est motus simplex, non diversus, quia non habet virtutem cogitativam cum appetitu ita quod hee due virtutes dominarentur sibi adinvicem adeo quod moveretur animal quandoque propter voluntatem sicut in animali rationali. Crawford, p. 530.

⁵² Et etiam, quomodo attribuitur actio propria intellectui agenti, que est facere intellecta, intellectui generabili et corruptibili, scilicet qui est in habitu? Nisi ponat quod intellectus qui est in habitu sit intellectus agens compositus cum intellectu materiali, ut dicit Themistius, aut ponat quod forma postrema nobis qua abstrahimus intellecta et intelligimus est composita ex intellectu qui est in habitu et intellectu agenti, ut Alexander et Avempeche ponunt, et sicut nos reputamus.

Et si etiam hoc posuissemus esse ita, non contingeret ex complemento actionis eius que est creare intellecta (490) nisi complementum actionis in intelligendo ea, non in intelligendo res abstractas, cum intelligere eas impossibile est ut attribuatur generationi, aut fieri ab aliquo ente generato (v.g. ab intellectu qui est in habitu) nisi per accidens; et si non, tunc generabile efficietur eternum, sicut diximus.

Et contingit etiam sermoni dicenti quod forma qua extrahimus intellecta est intellectus qui est in habitu compositus cum intellectu agenti magna questio. Eternum enim non indiget in sua actione generabili et corruptibili. Quomodo igitur componitur eternum cum corruptibili ita quod ex eis fiat una actio? Sed post loquemur de hoc. Videtur enim quod ista positio est quasi principium et fundamentum eius quod volumus dicere de possibilitate continuationis cum rebus abstractis secundum Aristotelem, scilicet positio quod forma postrema nobis qua extrahimus intellecta et facimus ea per voluntatem nostram est composita ex intellectu agenti et intellectu qui est in habitu. Hoc igitur videmus de sermone expositorum Peripateticorum in hunc finem esse possibilem, scilicet intelligere in postremo res abstractas. Crawford, pp. 489–490.

motion in us. But for both Averroes and Aristotle, the cause of motion is the object of appetite together with our appetite for that object. "Because the thing, insofar as it is an animal, has appetite, it is necessary that it move itself in virtue of that intention. No appetite exists without imagination, for every thing which imagines either has that imagined form by which it is moved from sense, or it has it from cogitation. In human beings, however, it is had from cogitation, while in other animals from sense."⁵³ Yet, since all of these are required for the constitution and activities of the rational person, perhaps it is best not to single out one part of the soul but rather to say with Aristotle, as does Averroes, that it is better to say that it is the human being who acts by means of the soul and its powers.⁵⁴

II

There need be no surprise ... at Aristotle's assertion that what thinks and knows is the mind belonging to the soul, and that it is present *in* the soul as the active as well as the passive element: "These distinct elements must be present in the soul also." Perhaps "features" might serve better to translate the Greek *diaphoras* here, but in any case the meaning is plainly that the separate, immortal and eternal mind is somehow *in* the soul, even though it is separate in its own nature. In fact, the questions whether it is separate and how it is separate are introduced as applying to the "part of the soul" by means of which knowing and thinking take place. The final answer is that the passive mind is perishable, while the other mind is alone eternal. In the framework of soul as the instrument by which the individual man thinks, this can hardly mean anything else than that the cognitive agent in question is the man himself, thinking through the instrumentality of the twofold mind.⁵⁵

This remark on Aristotle's philosophy of mind comes from a

⁵³ *Et quia res secundum quod est animal habet appetitum, necesse est ut per illam intentionem moveat se. Et omnis appetitus non est sine ymaginatione; omne enim ymaginans aut habet illam formam ymaginatam, a qua movetur, ex sensu, aut habet eam ex cogitatione; in homine autem habetur ex cogitatione, in aliis vero animalibus ex sensu.* Crawford, p. 528.

⁵⁴ Aristotle, *De Anima* I 4, 408b14–15. *Deinde dixit: SED MELIUS VIDETUR NON DICERE, etc. Id est, et ideo melius est ut locutio sit in omnibus istis actionibus quod homo faciat hoc per animam, non quod anima distinguat aut edificet aut addiscat aut habeat pietatem, sed homo addiscit per animam aut distinguit per eam.* Crawford, p. 85.

⁵⁵ Joseph Owens, "The Self in Aristotle," *Review of Metaphysics* 41 (1988): 707–722. See p. 717.

study entitled, "The Self in Aristotle," by the well-known Aristotelian scholar, Joseph Owens. In the course of his presentation in that article, Owens recalls that for Aristotle there are powerful affinities between the divine life of the separately existing Intellect and human rationality insofar as human fulfillment is to be found in intellectual activity manifested ultimately in separately existing Intellect. Referring to the famous remarks in Book X of the *Nicomachean Ethics* in which Aristotle urges the pursuit of the divine life insofar as it may be possible for us, Owens recounts that Aristotle "urges men to live according to the divine feature in their intellectual activity. The divine life of the separate mind is held up as the supreme goal of human life, and of human contemplation."⁵⁶ Similarity between divine and human intellectual activity, however, does not mean that for Aristotle the separate intellect which makes human thinking actual is identical with the First Cause or God, as Alexander would have it,⁵⁷ since the Aristotelian account here only sets forth what is needed to address the problematic of *De Anima* III 5. There Aristotle seems to assert that the actuality of human personal intellectual understanding must be traced to eternal intellect separate in nature from the individual human being in which thought somehow takes place. He gives us no detailed account of the details of the process other than to say that the agency of a separate intellect is required for the sort of thinking which grasps universals. Yet even with that understanding, it is still clear that Owens has good reason for holding that the acting human self in Aristotle's account is, "the real agent in one's moral conduct ... the composite of matter and form that constitutes the individual man." That is to say, the true self is the agent in individual actions, "the whole man, the composite individual, using the separate mind as an instrument."⁵⁸

To this we can add that such a view is strongly supported by Themistius in his *Paraphrase of the De Anima* when he argues in the

⁵⁶ Ibid. See *Nicomachean Ethics* X 7, 1177a11–18.

⁵⁷ Alexander of Aphrodisias, *De Anima Liber Cum Mantissa*, ed. Ivo Bruns (Berlin, 1887), [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, Suppl. II, pt. 1] 88–89. Guthrie follows Alexander in identifying Agent Intellect with God in *A History of Greek Philosophy. VI. Aristotle: an encounter* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 322–327. This is also the opinion of John Rist in his *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth* (Toronto: University of Toronto Press, 1989), p. 182.

⁵⁸ Owens, p. 718.

excursus to his paraphrase of *De Anima* 3.5 along lines already set forth by others in the tradition.⁵⁹ Themistius remarks that

We, then, are either the potential intellect or the actual [intellect]. So if, in the case of everything that is combined from what is potential and actual, something (*to tode*) and what it is to be something (*to tôide einai*) are distinct, then the I (*to egô*) and what it is to be me (*to emoi einai*) would also be distinct, and while I am the intellect combined from the potential and the actual [intellects], what it is to be me comes from the actual [intellect]. Thus while the intellect combined from the potential and the actual [intellects] is writing what I am [now] discursively thinking about and composing, it is writing not *qua* potential but *qua* actual [intellect], for activity from the latter is channeled to it.⁶⁰

While Themistius does hold that “the I (*to egô*) and what it is to be me (*to emoi einai*) would also be distinct,” that is, that the “I” or self which acts is a bodily rational animal, he ultimately traces the actuality of this embodied self as rational and intellectual to the separate actual intellect saying, “What it is to be me therefore comes from the productive (active) intellect alone ...”⁶¹ That is, the true nature of what it is to be a human being in full actuality as a rational animal requires that our selfhood as rational be tied to and identified with separate intellect. That said, however, my individual nature as an embodied actuality, as an individual, a *this*, requires that my human self be that of an animal rightly characterized as rational only in virtue of my employment of the powers of separate intellect, it would seem.

In light of this analysis from Themistius and what we have already seen of the teachings of Averroes, it seems reasonable to say that

⁵⁹ See P. Moraux, “Le *De Anima* dans la tradition grecque: Quelques aspects de l’interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius,” in *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, ed. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1978), pp. 281–324. See p. 323 n. 136.

⁶⁰ Themistius, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. V (Berlin, 1899), 100.16–22; Lyons (see note 44), p. 182.2–7. English translation of the Greek by Robert B. Todd in *Themistius, On Aristotle’s On the Soul* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996), pp. 124–125. Also see Helmut Gäje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg: Karl Winter Universitätsverlag, 1971), “Die Übersetzung der Paraphrase des Themistios und sein Einfluß auf Averroes,” pp. 63–68.

⁶¹ *παρὰ μόνου τοίνυν τοῦ ποιητικοῦ τὸ ἐμοὶ εἶναι*: Themistius, Heinze 100.31–32; tran. Todd, p. 125; Arabic: Lyons 182.16–17. Here and in what follows I add “(active)” to Todd’s translation for proper correspondence with my rendering of Averroes’s terminology.

Averroes' understanding reflects faithfully in a general way one possible view of Aristotle's thought and that it certainly is in continuity with what we find in the Greek tradition. Intellect and rationality are attributed to human beings only in virtue of their powers derived from their relationship to separate intellect in which the nature and powers of intellect exist primarily and as cause of human rationality. Consequently, intellect or νοῦς might be said to be predicated of human beings only derivatively, not primarily. This is supported by a recent article in *Revue des Etudes Grecques* on the topic of the composition of concepts in Book III chapter 6 of Aristotle's *De Anima* and in some Greek and Arab commentators.⁶² Using many of the same texts but apparently working independently of the research of Wolfson and Gätje, Michel Fattal argues that "in Aristotle νοῦς as νόησις knows indivisibles directly but also possesses the capacity for thinking discursively and for bringing multiplicity back into unity."⁶³ As Fattal sees it, "Intellect in fact is going to use διάνοια as a faculty of soul attached to the body to compose, unify or reunite the multiplicity of concepts."⁶⁴ While his efforts are primarily directed to the question of the composition of concepts, what is important for research on the thought of Averroes as Aristotelian commentator is that Fattal's study on this topic rightly highlights the fact that νοῦς has two senses in Aristotle, one in the strict sense which is found most clearly presented in *De Anima* III 6, the familiar notion that intellect is not subject to error, and another sense much more broadly encompassing functions associated with intellectual activities on the part of human individuals in physical bodies. Among these functions are those which involve διάνοια, ὑπόληψις, δόξα, λογισμός, and other related human func-

⁶² Michel Fattal, "La Composition des concepts dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote. Commentaires Grecs et Arabes," *Revue des Etudes Grecques* 108 (1995): 371–387. Similar issues in the thought of Aristotle are also discussed by Fattal in, "L'Intellection des indivisibles dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote. Lectures arabes et modernes," in *Corps et Âme. Sur le De Anima d'Aristote*, ed. Gilbert Romeyer Dherbey (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), pp. 423–440. Fattal seems to be unaware of the work of Wolfson and Gätje, see notes 2 and 8 above, and sets forth his own understanding of some of the same textual materials.

⁶³ "... [A]lors que chez Aristote le νοῦς comme νόησις saisit directement les indivisibles mai possède également la capacité de penser discursivement et de réunir la multiplicité dans l'unité." Fattal, "La Composition des concepts," p. 379.

⁶⁴ "L'intellect va en fait se servir de la dianoia comme faculté de l'âme rattachée au corps pour composer, unifier ou réunir la multiplicité des concepts." Fattal, "La Composition des concepts," p. 379.

tions involving rationality in varying degrees. Such a position is much like what we find in Averroes on cogitation and intellect.

Fattal, moreover, goes on to cite two important examples of texts of Themistius on this topic, texts which were translated into Arabic.⁶⁵ At p. 109, lines 18–20, of the *Paraphrase* Themistius says, “The intellect also often adds the thought of time when it thinks discursively about objects that are in the past or the future, and apprehending time too, whether past or future, along with [such objects] is quite unique to the intellect in its role as the capacity [of the soul] beyond imagination.”⁶⁶ Here προσνοεῖ ... τὸν χρόνον and διανοηται are regarded as activities of νοῦς and in the corresponding Arabic these are unhesitatingly identified with intellect. Furthermore, Fattal points out, we find in Themistius the phrase ὁ νοῦς διαίρει, “Intellect distinguishes,” with the corresponding Arabic, *wa-l-aql huwa alladhī yumaiyizu-hā*, “Intellect is what distinguishes them.”⁶⁷ Now, while Fattal does mistakenly think that the edition of the Arabic *De Anima* by Badawī contains the text of Ishāq,⁶⁸ it is nevertheless confirmed by him that, as he puts it, “Even if ... Aristotle does not say expressly that it is νοῦς as διάνοια which thinks in a discursive way in unifying what is multiple, some of the Greek and Arabic commentators quickly perceived the equivalence which there was between noetic and dianoetic thought.”⁶⁹

Of course, what we have found in Averroes is not a perception of equivalence, but rather an awareness of the equivocal uses of the terms *al-aql*, “intellect” (*intellectus*), *aqala*, “to think” (*intelligere*) and

⁶⁵ Fattal, “La Composition des concepts,” pp. 379–380.

⁶⁶ Translation by Robert B. Todd in *Themistius, On Aristotle's On the Soul*, p. 135. πολλοῖς δὲ προσνοεῖ καὶ τὸν χρόνον ὅταν ὡς περὶ γενομένων ἢ ἐσομένων διανοηται, καὶ τοῦτο ἴδιον ἦδη τοῦ νοῦ τῆς ὑπὲρ τὴν φαντασίαν δυνάμεως τὸ συναντιλαμβάνεσθαι καὶ χρόνου ἦτοι παρελθόντος ἢ μέλλοντος. Heinze 109.18–20; Arabic: Lyons 199.5–8.

⁶⁷ Heinze 109.34–35; Lyons 200.1.

⁶⁸ Abdurrahman Badawī's Arabic edition, *Aristotelis De Anima* (Cairo, 1954) carries an attribution to Ishāq Ibn Hunain which is almost certainly incorrect. See the discussion of the Arabic translations of the *De Anima* in R.M. Frank, “Some Fragments of Ishāq's Translation of the *De Anima*,” *Cahiers de Byrsa* 8 (1958–59): 231–251; Gätje, *Studien*, pp. 20–44; Rafael Ramon Guerrero, *La Recepcion Arabe del De Anima de Aristoteles: al-Kindī y al-Farabī* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992), pp. 92–110; and Aristotle's *De Anima*. *Translated into Hebrew by Zerayah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen. A Critical Edition with an Introduction and Index*, by Gerrit Bos (New York, Köln and Leiden, 1994), introduction pp. 9–12.

⁶⁹ Fattal, “La Composition des concepts,” p. 379.

nātiq “rational” (*rationalis*) as predicated of human beings and separate intellect. *Per se* the human being and the human internal senses are not rational, do not think, and do not have intellect. For Averroes it is only in virtue of our natural functional linkage to separately existing immaterial intellect that we can have those characteristics predicated of us. We do not think and we do not conceptualize of ourselves. Rather, all conceptualization is by means of intellect, *taṣawwur bi-l-ʿaql*, “conceptualization by intellect.” He has the clear understanding that intellect and intellectual thinking exist primarily in the separate intellects and are properly predicated of the separate intellects, as is evident in his understanding of the speculative intellect’s presence in the individual as perishable and presence in the separate intellect as eternal.⁷⁰ These actualities exist only derivatively in particular human beings of whom intellect and the power to think are also only predicated in a derivative and equivocal way.

In much of his thought in the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, Averroes follows the work of Themistius very closely, as Davidson notes.⁷¹ Careful study of the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* yields the impression that the *Paraphrase* of Themistius was always open on Averroes’ study table as he composed his commentary. And we find Themistius writing,

We shall investigate what he calls ‘the passive and perishable intellect’ as we proceed, and the fact that he does not adopt this as the potential [intellect], but some other intellect to which he gave the name ‘common’ in Book One, together with which [the productive (active) intellect] thinks the things here, and with which it thinks discursively

⁷⁰ See pp. 229–230 above.

⁷¹ “The position on the material intellect which Averroes adopts in the *Long Commentary on the De Anima* is Themistius’ position, as Averroes understands it, with a correction and an addition. Themistius, Averroes writes in the *Long Commentary*, construed the material intellect rightly but missed a critical detail; he did not realize that actual human thought, or human ‘theoretical intellect,’ although in one respect eternal, is in another respect generated-destructible. Averroes also does something that Themistius did not do, in construing the material intellect as a quasi-material incorporeal substance and assigning it a precise place in the incorporeal hierarchy. He identifies it as the last of the incorporeal intelligences, standing directly below the active intellect in the hierarchy of existence.” Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, p. 293. Also see Gätje, *Studien*, “Die Übersetzung der Paraphrase des Themistios und sein Einfluß auf Averroes,” pp. 63–68.

(διανοεῖται) about those things, and to which loving, hating and remembering belong.⁷²

and

He even employs almost exactly the same expressions when he says earlier (1.4, 408b25–9), ‘And discursive thinking, and loving or hating, are not an affection of that thing [sc. the productive (active) intellect] but of the particular thing that has it, insofar as it has it. That is why when this too perishes, it [sc. the productive (active) intellect] neither remembers nor loves. For these [activities] did not belong to it, but to the common [intellect] which has perished. And the [productive (active)] intellect is surely something more divine and unaffected.’⁷³

In these passages Themistius links discursive activities which take place by means of a perishable bodily organ with separate intellect. The reason for this is that activities such as loving, hating and remembering involve a particular human individual and in some cases concerning such things as practical judgments can also involve a mixture of the intelligible in act (a grasp of the universal) and of the particular situation or entity. Separate intellect makes possible thinking of what is right or wrong, good or bad, sound or unsound, in our daily judgments of actions which concern things such as how we should act morally, what we should do or study for our fulfillment, etc., all of which involve reference to a universal and to particulars as well as a particular judgment as to how the universal fits or does not fit the particulars of the situation with which we find ourselves having to deal. To this extent, the human being in a sense ‘thinks over’ the possibilities but is able to do so only by way of separately existing intellect’s involvement in that activity, for without reference to the universal there can be no rational judgment concerning particulars.

Another source for Averroes in this, one not discussed by Fattal, was Alexander of Aphrodisias. Both the *De Anima* of Alexander and the *De Intellectu* attributed to Alexander were available to and used

⁷² Heinze, 101.5–9; Lyons, 183.9–13; Todd, tran., p. 125.

⁷³ Heinze, 101.18–23; Lyons, 184.3–8; Todd, tran., p. 126. Note also: “While desire that can perceive is appetite, desire that can think discursively is [identifiable as] willing (*boulêsis*), and while appetite is for what is pleasant, willing is for what is good.” Heinze 113.23–24; Lyons, p. 207.8–9; Todd, tran., p. 139.

by Averroes.⁷⁴ In his *De Anima* Alexander asserts the existence of a “judging” (κριτική τίς) power which is “rational” (λογικὸς) in nature in the soul of a human being. This rational power of soul has two sorts of objects, one consisting of practical matters of action and change in this world (τὰ μὲν πρακτικά τε εἶναι καὶ ἐν γενέσει) and the other objects eternal and necessary (τὰ δὲ αἰδιά τε καὶ ἀναγκαῖα). In the rational soul, he writes, there is the power which is concerned with matters of opinion and another concerned with matters of science. But each of these is suitably called intellect (νοῦς). One is practical, dealing with matters of opinion and deliberation, a principle of action involving will and desire with judgment; the other is concerned with science and theoretical matters.⁷⁵

In regard to the human self, Alexander held that the individual human being is a perishable particular material intellect which becomes knowing and in actual possession of intellect by way of a separate productive or active intellect. This productive intellect he identified as supremely intelligible, separate from matter, the cause of knowledge in our intellects, even as a source of being for other things.⁷⁶ In the thought of Alexander, this productive or active intellect is the ultimate deity, an impassible actuality and form, which enables us to reach our highest fulfillment by means of the intellectual actuality we are able to attain by contact with it. To that extent, it is more valuable than the material intellect in us which, while immensely important to us as human beings, nevertheless is

⁷⁴ Alexander of Aphrodisias, *De Anima Liber Cum Mantissa*, ed. Ivo Bruns, Commentaria in Aristotelem Graeca, Suppl. II, pt. 1 (Berlin, 1887), pp. 106–113. The Arabic is published in J. Finnegan, “Texte Arabe du ΠΕΡΙ ΝΟΥ d’Alexandre d’Aphrodise,” *Mélanges de l’Université Saint Joseph* 33, fasc. 2 (Beirut: Imprimerie Catholique, 1956), pp. 159–202. The Hebrew translation of a commentary on the *De intellectu* of Alexander by Averroes has been published by H. Davidson. See “Averroes’ Commentary on the *De intellectu* attributed to Alexander” (in Hebrew), in *Shlomo Pines Jubilee Volume 1* (Jerusalem, 1988), pp. 205–217. The Arabic of Alexander’s *De Anima* is not extant, according to F.E. Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden: E.J. Brill, 1968), p. 43.

⁷⁵ διαφέρει δὲ ἀλλήλων τὰ ὑποκείμενα τῇ λογικῇ δυνάμει τῶ τὰ μὲν πρακτικά τε εἶναι καὶ ἐν γενέσει καὶ ἐνδεχόμενα καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως γίνεσθαι, τὰ δὲ αἰδιά τε καὶ ἀναγκαῖα, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι δοξαστά, τὰ δὲ ἐπιστητά. διὸ καὶ τῶν τῆς λογικῆς ψυχῆς δυνάμεων ἢ μὲν τίς ἐστὶ δοξαστική, ἢ δὲ ἐπιστημονική. καλεῖται δὲ ἑκάτερα νοῦς, ἀλλ’ ὁ μὲν πρακτικὸς τε καὶ δοξαστικὸς καὶ βουλευτικὸς, ὃς ἀρχὴ γίνεται πράξεως, ὅταν ἢ βούλησις τε καὶ ὄρεξις συνοδεύη τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ κριθεῖσιν, ὁ δὲ ἐπιστημονικὸς τε καὶ θεωρητικὸς. τὰ μὲν γὰρ ζητοῦμεν πράξεως χάριν, τὰ δὲ γνώσεως. Bruns 81.5–13.

⁷⁶ Bruns 88.17–91.7, esp. 89.11ff.. Cf. *De Intellectu*, Bruns 107.29–113.12.

bound up with matter and perishes with the rest of the soul at death.⁷⁷ Averroes found this doctrine expressing the necessity of the embodied human intellectual self's contact with transcendent intellect not only in the *De Anima* of Alexander but also in the *De Intellectu* attributed to Alexander: "And Alexander says that it is more correct to describe the intellect which is in us through its agent power, not through the patient [power], since affection and reception are common to the intellect, the senses, and distinctive powers, while action is proper to [intellect]. And it is better that the thing be described through its action."⁷⁸

For Averroes, the Agent plays an equally important role. The separate Agent Intellect in its activity in relation to the Material Intellect is characterized as our final form, while the acquired intellect is intellect in use by us to grasp the intelligible to the extent that this is made possible by way of intellect.⁷⁹ Our entire human selfhood is not attributed to the Agent Intellect.

When the intellect which is in act is a cause of the material intellect according to form in this action of its own (and this is through the ascension of the material intellect {485} in the presence of that form), then it is called the acquired intellect. This is because in that disposition

⁷⁷ Bruns, 89–90.

⁷⁸ *Et cum invenimus nos agere per has duas virtutes intellectus cum voluerimus, et nichil agit nisi per suam formam, ideo fuit necesse attribuere nobis has duas virtutes intellectus. Et intellectus qui est abstrahere intellectum et creare eum necesse est ut precedat in nobis intellectum qui est recipere eum. Et Alexander dicit quod rectius est describere intellectum qui est in nobis per suam virtutem agentem, non per patientem, cum passio et receptio communes sint intellectui et sensibus et virtutibus distinctivis, actio autem est propria ei; et est melius quod res describatur per suam actionem. Dico: et hoc non esset necesse omni modo, nisi si hoc nomen passio diceretur in eis modo univoco; non enim dicitur nisi modo equivoco.* Crawford, p. 440. "We find that we act in virtue of these two powers of intellect {440} when we wish; and nothing acts except through its form; [so] for this reason it was necessary to attribute to us these two powers of the intellect. The intellect which is responsible for separating and creating the intelligible necessarily precedes in us the intellect which is to receive it. Alexander says that it is more correct to describe the intellect which is in us through its agent power, not through the patient [power], since affection and reception are common to the intellect, the senses, and the distinctive powers, while action is proper to [intellect]. And it is better that the thing be described through its action. I say: and this would not be necessary in every way, unless this name affection were said in regard to these in a univocal way, for it is said only equivocally." Cf. Alexander, *De intellectu*, Bruns 111.8–23. Blaustein does not approach the question in this way but does recognize a certain supremacy of the cognitive faculty. See Blaustein, pp. 108–118.

⁷⁹ *Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agentis; et ista dispositio dicitur ADEPTIO et INTELLECTUS ADEPTUS, ut post videbitur.* Crawford, p. 411.

we will be thinking in virtue of it since it is form belonging to us, for then it will be the final form belonging to us.⁸⁰

For it seems that that position is as it were the starting point and foundation of what we want to say concerning the possibility of conjunction with separate things according to Aristotle, namely, the position that the final form belonging to us by means of which we extract and make intelligibles in virtue of our will is composed of the agent intellect and the intellect which is in a positive disposition. We, therefore, see this from the account of the Peripatetic commentators in regard to the fact that this is possible, namely to think separate things ultimately.⁸¹

Nevertheless, for Averroes individual human beings share in immortality only via their relationship to separate intellect in this life and via their existence as members of the human species which is eternal by succession of individuals.⁸² In his mature work Averroes stressed the ontological distinctness of the intellect from the human individual and that there is only a functional or operational unity of these in human thinking.⁸³ This view is a consequence of two key philosophical principles he came to hold as a result of his reflection on Aristotle's work and that of the Greek and Arabic tradition. First, to be intelligible in act, the intelligible cannot be received into a *this* or particular individual. Secondly, the intelligible in act must be one, not many, for if it were in many intellects, it would be many intelligibles in act, not one, and it would not have a single and common referent, with the consequence that science would not be possible.⁸⁴

⁸⁰ *Manifestum est igitur quod intelligit per hunc sermonem quod, quando intellectus qui est in actu fuerit causa secundum formam intellectus materialis in actione eius propria (et hoc erit per ascensionem intellectus materialis (485) apud illam formam), tunc dicetur intellectus adeptus, quoniam in illa dispositione erimus intelligentes per ipsum quoniam est forma nobis; quoniam tunc erit ultima forma nobis.* Crawford, pp. 484–485.

⁸¹ *Videtur enim quod ista positio est quasi principium et fundamentum eius quod volumus dicere de possibilitate continuationis cum rebus abstractis secundum Aristotelem, scilicet positio quod forma postrema nobis qua extrahimus intellecta et facimus ea per voluntatem nostram est composita ex intellectu agentis et intellectu qui est in habitu. Hoc igitur videmus de sermone expositorum Peripateticorum in hunc finem esse possibilem, scilicet intelligere in postremo res abstractas.* Crawford, p. 490. On the notion of our final or ultimate form, also see Crawford, pp. 392–393 and 407–408.

⁸² See Richard C. Taylor, "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology," forthcoming in *Documenti e studi sulla traduzione filosofica medievale IX* (1998): 87–110.

⁸³ See note 47.

⁸⁴ *[D]iffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat*

III

In addition to the work of Themistius and Alexander, there is yet another source for the doctrine of cogitation set forth by Averroes, namely the particular version of the Arabic translation of the *De Anima* which he uses for his primary text in his *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Averroes used two different Arabic translations of the *De Anima* in his *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, one as his primary text which he quotes in its entirety as he comments on it section by section, and a second which he occa-

*ipsum. Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum (388) universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quarum conclusio materia est terminatio prime materie in eis. Et ideo non est necesse ut sit de genere materialium istarum in quibus forma est inclusa, neque ipsa prima materia. Quoniam, si ita esset, tunc receptio in eis esset eiusdem generis; diversitas enim nature recepti facit diversitatem nature recipientis. Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregati. Crawford, pp. 387–388. Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multa. Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum. Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia que est in magistro sit virtus generans et creans scientiam que est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie; quod est impossibile. Et hoc quod scitum est idem in magistro et discipulo ex hoc modo fecit Platonem credere quod disciplina esset rememoratio. Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis), dissolvuntur iste questiones perfecte. Crawford, pp. 411–412. This latter text of Averroes is based on the account of Themistius at Heinze 104.1–14; Lyons, p. 189.2–15; Todd, tran., p. 129. The infinite regress argument is also found in Ibn Bājjah's *Risālat Ittiṣāl al-'aql bi-l-insān*, "Treatise on the Conjoining of the Intellect with Man," a work Averroes knew well. See Miguel Asín Palacios, "Tratado de Avempace sobre la Unión del intelecto con el Hombre," *Al-Andalus* 7 (1942): 1–47, section 8, Arabic Text pp. 14–15, Spanish translation, pp. 32–33. Also see Vincent Laguardère, "L'Épître d'Ibn Bājjā sur la conjonction de l'intellect avec l'esprit humain," *Revue des Etudes Islamiques* 49 (1981): 175–196; see p.187.*

sionally consults for correction or control of his primary text of Aristotle.⁸⁵ What we find in the translation itself is something of considerable philosophical import and which was certainly substantial encouragement for the understanding of cogitation which Averroes had.⁸⁶ The term *cogitatio* and related forms such as *cogitare*, *virtus cogitativa*, *cogitabile*, *cogitans*, and the like, appear at least 26 times in the primary text of the *De Anima* used by Averroes as we have that text in Latin. We see that these are used to render a wide array of Greek terms, among them forms of λογιστικός, λογισμός, λογίζομαι, διανοέομαι, διάνοια, perhaps ὑπολαμβάνω and βουλευώ, once θεωρητικός in a mistake noticed by Averroes thanks to his use of the text of Themistius, βουλευτικός, and δόξα.⁸⁷ It would appear that the doctrine of cogitation or *fikr* as understood by Averroes, that is, the grouping together under the notion of cogitation those rational activities which take place in the body by means of the cogitative power which has its physical seat in the brain, was already in the very text of the version of the translation of the *De Anima* in Arabic used by Averroes as his primary text in the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Perhaps, then, the translator of that version of the Arabic *De Anima* was influenced substantially by the Greek philosophical tradition and its understanding of Aristotle's text and chose not to reflect the distinctions in the Greek but rather to group those various activities discussed by Aristotle under the Arabic word *fikr* and related words from that root. Alternatively, perhaps the source of this extensive use of *cogitatio* and related terms in the Latin of the text of the *De Anima* in the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* may have been the translator of the Latin, Michael Scot.

The situation, however, is much more complicated than even those possibilities would make it appear because the Arabic text used by Averroes for his *Lemmata* is not known to be extant in Arabic. The most complete witnesses to this lost translation of the *De Anima* are the complete versions of the text in Latin in the

⁸⁵ On the *De Anima* in Arabic, see the works mentioned in note 68. Averroes' alternate translation is that edited by Abdurrahman Badawī in *Aristotelis De Anima* and wrongly attributed to Ishāq Ibn Hunayn. Detailed and comprehensive discussion of the translations of the *De Anima* is beyond the scope of this paper.

⁸⁶ See the brief but valuable discussion in Gätje, "Die 'inneren Sinne'," pp. 282–284.

⁸⁷ See the attached Appendix.

Lemmata of the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* translated by Michael Scot from Arabic and in the Hebrew translation from Arabic done by Zerahyah recently published by Gerrit Bos.⁸⁸ But before considering the question of whether the translator who rendered the text of Aristotle into Arabic is the source of this use of the notion of cogitation, another possibility needs to be considered, namely the possibility of corruption in the process of translation from Arabic into Latin.

Could it be that the Latin translator is responsible for this doctrine of *cogitatio* found in the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*? There is no evidence indicating such a propensity for such extensive revision in the work of Michael Scot, who also translated other works of Averroes, among them the *Epitome of the Parva Naturalia*. In fact, there are four distinct sorts of evidence indicating consistency on the part of Michael Scot. First, in the *Parva Naturalia* there is no tendency to render terms as diverse in meaning as λογιστικόν, λογίζεται, δοξάζειν, ὑπολαμβάνει, βουλευεται, διάνοια, et al., by forms of *cogitatio*, *cogitare*, etc. Rather, *cogitare* and related forms are consistently used to render Arabic forms from the root *fīkr*, as might be expected of a consistent translator. Second, the few extant fragments of the Arabic *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* edited by A. Ben Chahida contain no texts which are of direct assistance to us in the matter of the text of the *De Anima*. There are, however, two texts with terms relevant to this discussion of cogitation which clearly confirm that the Latin translation of the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* is in accord with what we find in the *Epitome of the Parva Naturalia*. The Arabic corresponding to *distingueret* in the *Long Commentary* at Book III Comment 135.21 (p. 336) is *tamyīz*.⁸⁹ And for *virtus cogitativa* at *Long Commentary* Book II Comment 63.54 the Arabic has *al-quwwah al-mufakkirah*.⁹⁰ Third, study of the Arabic *Middle Commentary on the De Anima* also indirectly confirms the view that the Latin translator of the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* is consistent in his renderings. Among the many passages which seem to be identical in these two works are

⁸⁸ Aristotle's 'De Anima'. Translated into Hebrew by Zerahyah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen. A Critical Edition with an Introduction and Index, by Gerrit Bos (Leiden, New York and Köln, 1994). But also see the works mentioned in note 68, particularly that of Frank who studied the notes of Avicenna on the *De Anima*.

⁸⁹ Ben Chahida, "Iktishāf," p. 42.

⁹⁰ Ibid., p. 39.

several of special value in this regard. For example, at Arabic p. 145.15–16 we find *huwa min fī li l-fīkr* corresponding to the Latin *de actione cogitativa*.⁹¹ And fourth, Averroes' citation of his alternate translation provides support for this view by showing the Arabic *tufakkiru* was translated as *cogitaverit*.⁹² Thus, the source of this use of cogitation to characterize a wide variety of activities on the part of the rational human individual as we see it in the *De Anima* accompanying Averroes' *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* appears not to be the Latin translator, Michael Scot.

Yet neither does it appear that the source for this use of cogitation and related notions is the translator of the text into Arabic. Study of the Hebrew rendering from the same Arabic translation of the *De Anima* indicates that, with respect to the use of the term “cogitation” (*cogitatio*, *fīkr*, *mahashaba* and related terms from the same roots), the Hebrew translation from Arabic is more consistent with the Greek of Aristotle than is the Latin translation from Arabic. That is, while the Hebrew and Latin come from the same Arabic translation, they give evidence of coming from different versions of that Arabic *De Anima*. The Hebrew *mahashaba* and its related forms⁹³ correspond to the Greek λογισμός and λογιστικός in 11 of the texts, to δόξα once, and to διάνοια once. The Hebrew, however, clearly uses different terms in at least 7 cases in which forms of *cogitatio* in the Latin are used to render forms of διανοέομαι (two times⁹⁴), διάνοια (two times⁹⁵), and βουλευτικός (three times⁹⁶). This is a matter worthy of more detailed study elsewhere. But what this seems to indicate in a preliminary way is that Averroes was apparently working from a faulty and even contaminated version of the lost Arabic *De Anima*, one less in accord with the distinctions found in the Greek of Aristotle than was the Arabic from which the Hebrew translation was made. In brief, while the doctrine of cogitation — the grouping together under the

⁹¹ See the Appendix, item 15a.

⁹² See the Appendix, item 8a and the remarks there.

⁹³ I leave aside Appendix, items 6 and 11a, since the former is non-technical use and the latter a mistake common to the Latin and Hebrew and apparently in the Arabic tradition.

⁹⁴ Appendix, items 2 and 4.

⁹⁵ Appendix, item 11b.

⁹⁶ See the Appendix, items 13, 15a and 15c. Item 5 of the Appendix is ambiguous but it seems likely that the Hebrew renders βουλεύεται.

notion of cogitation those rational activities which take place by way of body — is in fact found in the very text of the version of the lost Arabic translation rendered into Latin by Michael Scot, the Hebrew translation, nevertheless, contains no such doctrine as extensively expressed in its Aristotelian text and, as a consequence, seems to be from a different, and on this point and on at least one other of philosophical import, superior,⁹⁷ version of the lost Arabic.

IV

Averroes' understanding of the nature of the Material Intellect changed through the years as he sought to discover a way to resolve difficulties arising from conflicting demands of various Aristotelian principles.⁹⁸ Yet his understanding of the functions of the internal senses seems to be remarkably consistent through the years and across many of his works. In the case of cogitation (*cogitatio*, *fikr*, *mahashaba*), the notion that this power of the imaginative faculty of the human soul located in the middle ventricle of the brain played a central role in human intellectual activity was always present in his thought. And, while cogitation is discussed in the *Middle Commentary on the De Anima*, it is nevertheless the *Long Commentary on the De Anima* which provides the most comprehensive account of the cogitative power in human intellectual understanding and in voluntary human action concerning practical matters including morality. Still, upon close examination of the Latin and Hebrew translations of Arabic texts from the tradition of the lost Arabic *De Anima* used by Averroes, the particular text of Aristotle's *De Anima* copied by Averroes into the body of his *Long Commentary on the De Anima* appears perhaps to have been contaminated in its Arabic tradition. In the version possessed and used by Averroes, there was a wider use of the term "cogitation" (*fikr* and related terms) than in fact is to be

⁹⁷ I refer here to the famous mistranslation of *De Anima* III 5, 430a14–17, Crawford, p. 437, which refers to three, not two, intellects. The corresponding Hebrew is in accord with the Greek in mentioning two intellects. See the Hebrew at Bos, pp. 123–4, lines 272–274. While this and the consideration of *cogitatio/mahashaba* are matters which Dr. Deirdre Dempsey and I intend to pursue in another article, it is worth noting here that the Text and Averroes' explanation of these three intellects are precisely in accord with the explanation in the *De Intellectu* attributed to Alexander, Bruns 106.19–110.3. Cf. Averroes' Comment at *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, III 5, pp. 389–390.

⁹⁸ See Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, pp. 258–298.

found in Aristotle's Greek and arguably wider than what was in the original Arabic translation. While there is no indication in his philosophical accounts that his argumentation was controlled by that contaminated text of the *De Anima*, the circumstance of possessing an Arabic translation in which cogitation was found so broadly discussed may well have inspired Averroes to provide a more substantial and detailed account of his understanding of cogitation. But that is not necessary to explain his teachings. As we have seen, developments in the Greek commentary tradition already provided some foundation for such a doctrine as that of Averroes on cogitation. What seems to have had the greatest influence upon his understanding of cogitation is not merely the text he had before himself, but in fact the settling of his own mind regarding various complex questions concerning intellect and soul, especially in regard to the question of the nature of the Material Intellect in relation to human beings and the Agent Intellect. In that doctrine the cogitative power plays an essential part in the explanation of the role of human beings in the generation of intelligibles and in the subsequent human understanding of the world by means of the intelligibles, particularly in rational practical activities of various sorts bearing upon moral and intellectual perfection.⁹⁹

⁹⁹ I benefited from illuminating discussions with Alfred L. Ivry on the topic of cogitation in Averroes during the Cologne Symposium and also from discussion of the Hebrew text of the *De Anima* in subsequent letters, something I am pleased to acknowledge with thanks. I also later benefited from the critical comments of Herbert A. Davidson on this paper, something I am equally pleased to acknowledge with sincere thanks.

APPENDIX

- (1) I 74.6 (Crawford, p. 100): *ut cogitationem*
 DA 409b16: οἶον λογισμούς
 Bos p. 65 I.433: כּמחשבה
 Badawi: الفكر
- (2) II 22.5–6 (p. 161): *in cogitatione ... a cogitare*
 DA 413b30–31: δοξαστικῶ ... τοῦ δοξάζειν
 Bos p. 77 line 96: ברעת עשיית הרעת
 Badawi: وبعضها مُرو
- (3a) II 32.4 (p. 177): *cogitationem / cognitionem* var.
 DA 415a8: λογισμὸν
 Bos p. 80 line 156: המחשבה
 Badawi: الفكر
- (3b) II 32.5 (p. 177): *cogitationem / cognitionem* var.
 DA 415a9: λογισμός
 Bos p. 80 line 157: מחשבה
 Badawi: الفكر
- (3c) II 32.5 (p. 177): *cogitationem / cognitionem* var.
 DA 415a10: λογισμός
 Bos p. 80 line 158: מחשבה
 Badawi: الفكر

Crawford declined to follow manuscript G which is more fully in accord with the Comment of Averroes. That the correct reading is *cogitationem*, not *cognitionem*, is confirmed by examination of the Greek and Hebrew.

- (4) III 5.4 (p. 387): *et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus*

- DA 429a23: λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ
ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ
- Bos p. 121 line 225–226: / ... בשכל הדבר אשר בו נכיר /
... בני אדם ונבדיל ...
- Badawi: يتفكر به
- (5) III 33.7–9 (p. 474): *Cogitat enim quasi videret rem per modos
ymaginationis, et cogitatio eius in rebus fu-
turis est secundum res presentes.*
- DA 431b6–8: ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν
ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρῶν, λογίζεται
καὶ βουλευέται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ
παρόντα:
- Bos p. 128 line 346: יחשוב
- Bos p. 128 line 347: חולם
- Badawi: ... صار إلى التفكير والارتياح فيما يأتي
... وفيما حضر ...
- (6) III 36.2–3 (p. 479): ... *et cogitatio nostra in postremo erit ...*
- DA 431b19: σκεπτέον ὕστερον
- Bos p. 128 line 356: מחשבתנו
- Badawi: ... وسننظر أخيرا ...
- (7) III 42.8 (p. 510): *Principale enim existit in parte cogita-
tiva.*
- DA 432b5: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις
γίνεται
- Bos p. 130 line 396: ... בחלק המחשבי ...
- Badawi: ... لأن الروية في الفكر ...
- (8a) III 46.1–3 (p. 513): *Sed illud quod movet neque est
pars cogitativa neque illa que dici-
tur intellectus. Pars enim cogitati-
va non videt illud quod facit ...*

- DA 432b26–27: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν
καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν
ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς
οὐθὲν νοεῖ πρακτὸν ...
- Bos p. 131 lines 415, 416: החלק המחשבי ...
... המחשבי
- Badawi: وليس الفكر والعقل محرك الحيوان
حركة الانتقال، لأن النظر في
العقل ليس لعمل (#) ...

manuscript: بعمل

Note that the Hebrew is corrupt just as the Latin in repeating החלק המחשבי *pars cogitativa* for ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς.

Without mentioning his source, Averroes corrects this text in his Comment at III 46.12 ff. using Themistius, Heinze 118.8–10, Lyons 217.9–12, where Themistius writes of the first theoretical intellect: ἐπεὶ γὰρ διττὸς ὁ νοῦς, ὁ μὲν θεωρητικὸς οὐδὲν θεωρεῖ τῶν πρακτῶν οὐδὲ περὶ φευκτοῦ καὶ ὀρεκτοῦ διανοεῖται ...

وليس أيضا النطقى الذى يقال له العقل هو المحرك فإن العقل ضربان أحدهما نظرى والآخر عملى فأما النظرى فليس ينظر فى المعمولات ولا يميز شيئا من أمر المهروب منه والمطلوب ...

Averroes also cites his alternate translation in his Comment at III 46.31–37 (pp. 514–515):

... Et demonstrat hoc quod invenimus in alia translatione, scilicet: *multotiens cogitat intellectus in aliquo timoroso aut in aliquo delectabili, sed non propter hoc erit timor aut delectatio; cor autem movetur motu timoris, {515} sed non ex intellectu; et cum cogitaverit in aliquo delectabili, tunc membrum aliud a corde movetur motu delectationis.*

“What we find in the other translation shows this, namely: *Frequently the intellect cogitates (8b) regarding something fearful or something desirable, but there will not be fear or desire on account of this. The heart,*

however, is moved with the motion of fear {515} but not from the intellect. When it cogitates regarding something desirable (8c), then a member different from the heart is moved with the motion of desire.”

The corresponding Arabic in Badawi’s edition is:

وكثيراً ما يتفكر (#) العقل في شيء مخيف أو في شيء مُلذ فلا يكون الخوف عن أمر ولا للذة حركة؛ فإن القلب (##) يتحرك حركة الخوف — وليس ذلك عن العقل؛ وإذا تفكر في شيء (###) ملذ كان عضواً غير القلب المتحرك حركة اللذة.

manuscript: ما
manuscript: فما انقلب
manuscript: وملذ

The final part of this citation of the alternate translation corresponds to the beginning of III 47.1–4 (p. 515): *Et cum intellectus miserit et cogitatio affirmaverit fugere aliquid aut querere aliquid, non movebitur, sed facit illud quod convenit delectationi, sicut qui non potest se retinere.*

- (8b) III 46.32 (p. 514): multotiens cogitat intellectus ...
DA 432b30 πολλάκις διανοεῖται
Badawi : وكثيراً ما يتفكر (#)
manuscript: ما
- (8c) III 46.35 (p. 515): cum cogitaverit in aliquo delectabili
DA 432b31–32: διανοεῖται φοβερὸν τι ἢ ἡδύ
Badawi, ed.: وإذا تفكر في شيء ملذ

Note that this confirms the link of the Latin *cogitare* and the Arabic root *f-k-r* in the mind of the Latin translator since the extant Arabic of the alternate translation *تفكر* is rendered *cogitaverit* in

(8c) above. Note also that the text at (8b) cannot give evidence of this since Badawi had to restore it to يتفكر from the manuscript's مما .

- (9) III 47.1 (p. 515): *cogitatio*
 DA 433a2: τῆς διανοίας
 Bos p. 132 line III 422: המחשבה
 Badawi: <ولو رأى العقل وأمر الفكر بالطلب
 أو بالهرب (#)>

Badawi records the manuscript as reading القرب .

- (10) III 48.11 (p. 516): *alia enim animalia non habent existimationem neque cogitationem, sed ymaginationem.*
 DA 433a12–13: καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις
 οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία
 Bos p. 132 line 431: . לא אמונה ולא מחשבה, אבל הדמיון .
 Badawi: (... في سائر الحيوان ليس الادراك إلا
 بالتوهم وبالفكر)

- (11a) III 49.1–2 (p. 516): *Et intellectus operativus (et est cogitans in re) differt a speculativo in perfectione*
 DA 433a14–15: νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος
 καὶ ὁ πρακτικὸς διαφέρει δὲ τοῦ
 θεωρητικοῦ τῷ τέλει.
 Bos p. 133 line III 433: המחשב
 Badawi: العقل عقلاان: عقل مفكر لعله ومن
 أجل شيء، وعقل عن تأمل؛ والفصل
 بينهما الابتداء من الغاية.

Note that in this case each Arabic translation is a possible render-

ing of the Greek, although the alternate Arabic (Badawi ed.) is more literal and less accurate in grasping the sense.

- (11b) III 49.7–9 (p. 517): ... *cogitatio apud actionem* ... *cogitatio movet* ...
 DA 433a18–19: διάνοια πρακτική ... ἡ διάνοια κινεῖ.
 Bos p. 133 lines 436–437: והאמונה אשר נוכח הפעולה. ... האמונה ...
 Badawi: ... وهما الشهوة والفكر العملى. والمطلوب المشتهى يحرك أيضا، <وما> من (#) أجله أن الفكر يحرك ...
 # manuscript: الشتهى يحرك أيضا من أجله أنه تتحرك المفكر والمشتهى ...

Note that διάνοια πρακτική is correctly rendered in the alternate translation (which Averroes does not consult here) as *الفكر العملى*, while the Latin and Hebrew both bear witness to a corrupt text of the Arabic tradition: והאמונה אשר נוכח הפעולה: *cogitatio apud actionem* **الفكر الفعلى*

- (12a) III 50.8 (p. 518): *in cogitatione*
 DA 433a24: κατὰ τὸν λογισμὸν
 Bos p. 133 line 437: ... במחשבה ...
 Badawi ed.: العقل بالفكر
- (12b) III 50.10 (p. 518): *cogitationem*
 DA 433a25: τὸν λογισμὸν
 Bos p. 133 line 438: ... במחשבה ...
 Badawi ed.: فکر
- (13) III 52.5 (p. 521): *cogitantem*

- DA 433b3: βουλευτικόν
 Bos p. 133 line 450: ... והמחלים ...
 Badawi: قوة مروية
- (14) III 56.5 (p. 528): *cogitabile*
 DA 433b29: λογιστική
 Bos p. 135 line 475: מחשבתי
 Badawi ed.: فكريًا
- (15a) III 57.2–4 (p. 529): *Virtus autem cogitativa est in rationalibus ... de actione cogitativa.*
 DA 434a7: ἡ δὲ βουλευτική ἐν τοῖς λογιστικοῖς ... λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον
 Bos p. 135 line 483: הכח המיעץ
 Bos p. 135 lines 484–485: הוא / מפעולת המחשבה
 Badawi ed.: فالتوهم الحواسي، كالذى قيل، موجود في سائر الحيوان. وأما التوهم الذى يكون على الروية فإنما هو لذى النطق، فإن الاجتياز من فعل الفكر
- (15b) III 57.7 (p. 529): *Non enim habet cogitationem ...*
 DA 434a11: καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν ...
 Bos p. 135 line III 487: במחשבה
 Badawi: وعلة ذلك أنه ليس له العزم
- (15c) III 57.10 (p. 529): *non habent virtutem cogitativam*
 DA 434a11–12: τὸ βουλευτικὸν
 Bos p. 135 line 488: הכח העצמני
 Badawi: روية

AVERROES AND THE LATIN TRADITION

THE “SONS OF AVERROES WITH THE EMPEROR FREDERICK” AND THE TRANSMISSION OF THE PHILOSOPHICAL WORKS BY IBN RUSHD

CHARLES BURNETT¹
(Warburg Institute, London)

A common view in recent scholarship is that the works of Averroes were preserved and promoted after his death only by the Jews. This view is presented by Dominique Urvoy as follows: “Seuls les Juifs recueillent l’héritage d’Ibn Rushd et, quand ils perdent l’usage de l’arabe, le traduisent en hébreu (dès 1232)”.² It would seem to be supported by the facts that (1) Averroes, in 1195, near the end of his life, was exiled from Córdoba to Lucena, before being reconciled by the Almohad caliph al-Manṣūr in Marrakesh where he died in 1198; Lucena had been the most important centre of Jewish talmudic academies in al-Andalus;³ (2) Jewish scholars’ interest in Arabic philosophical learning in Christian Spain (especially Toledo) had been continuous from the mid-twelfth century, and they passed their knowledge on to their coreligionists in Languedoc, Provence, Naples, Old Cairo and elsewhere in the Mediterranean; and (3) of all the Arabic manuscripts in the field of science and philosophy that circulated in Christian Spain, the majority, accord-

¹ This article owes its inspiration to conversations with participants in the Symposium Averroicum held in Cologne in August, 1996. The author is very grateful for the opportunity to attend, and for the subsequent help, especially, of Silvia Donati, Dag Nikolaus Hasse, Josep Puig Montada, Frank Griffel, P.Sj. van Koningsveld and Dimitri Gutas. An earlier version was presented at a colloquium on “Muslim Communities under Christian Rule in the Medieval West”, organised by Jeremy Johns and Pat Harvey in Oxford at the Oxford Centre for Islamic Studies on 26 February, 1997, where the more radical aspects of its theses were tempered by the acute criticisms of David Abulafia and P.Sj. van Koningsveld. Since then, the paper has benefited from the help of Judith Reker and Irene Zwiep in Arabic and Hebrew matters, and from Steven Williams’ detailed comments on two preliminary drafts.

² D. Urvoy, *Pensers d’al-Andalus: la vie intellectuelle à Courdoue et Séville au temps des empires berbères* (Paris: Editions du CNRS, 1990), p. 190.

³ Ibn Abī Uṣaybi’a, *k. ‘uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aʿibbā’*, 2 vols., ed. A. Müller (Königsberg i.Pr. and Cairo, 1882–84), II: “wa-umira bi-an yuqīma fī Alisāna wa-hiya balad qarīb min Qurtuba wa-kānat awwalan li-l-yahūd” (“He was ordered to stay in Lucena which is a city close to Córdoba and had belonged primarily to the Jews”).

ing to Pieter van Koningsveld, belonged to Jews.⁴ There is a problem with Lucena, since the Jews had been banished from Islamic Spain by the Almohads in 1147 and there is no evidence after that date of the continuation of any Jewish academies there. As for the second point, while Averroes' medical texts and Epitomes/Middle Commentaries of Aristotle's works circulated early amongst the Jews, there is no indication of any interest on their part in the Large Commentaries, at least not until the Renaissance.⁵ The manuscripts owned by Jews in Spain, too, are exclusively of the medical works and Epitomes/Middle Commentaries, and the absence of Averroes manuscripts owned by Muslims is not so complete as Van Koningsveld claims, even on his own evidence.⁶ Jewish scholars who knew Arabic undoubtedly played an important role as interpreters and advisers to Christians, in the production of the Latin versions of the works of Averroes. But this article puts forward the suggestion that Jewish circles may not have been the only sources from which Christians obtained their texts of Averroes' works: for Jewish scholars were not the sole inheritors of Averroes' patrimony.

* * *

⁴ P.Sj. Van Koningsveld, "Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach," *Israel Oriental Studies* 12 (1992): 75–110 and "Andalusian-Arabic Manuscripts from Medieval Christian Spain: Some Supplementary Notes," in *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, ed. M. Forstner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991), pp. 811–824.

⁵ In this respect the transmission of the works of Averroes in Hebrew is markedly different from that in Latin; see M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico* (Brescia: Paideia, 1996), passim, and especially pp. 151–152. Only in the Renaissance did the traditions merge, with the translations of the missing works in each tradition, from both Hebrew into Latin, and Latin into Hebrew.

⁶ The Averroes texts owned by Jews in the 13th century in Van Koningsveld's "Andalusian-Arabic Manuscripts" are no. 71 (p. 100): Madrid, Biblioteca nacional, Guillén Robles, *Catálogo*, 37, thirteenth-century manuscript of the *Jawāmi' fī l-falsafa* of Ibn Rushd, with contemporary marginal annotation in Arabic, Hebrew and Latin; no. 79 (p. 101): Madrid, Biblioteca nacional, Guillén Robles, *Catálogo*, no. 132, a manuscript of Averroes' principal medical work — the *Kulliyāt* (*Colliget*) — copied in 1235, in the possession of the Jewish family of the Banū Shūshān; no. 92 (p. 103): Leiden, University Library, Cod. Or. 2073, *Talkhīs al-Mantiq*, a thirteenth-century manuscript with colophons containing eulogies of the Prophet (and hence copied by a Muslim scribe) and some Arabic and Hebrew glosses; an owner's entry on the first folio reads: "Yahūda ... b. Natān". Amongst the Arabic manuscripts owned by Muslims van Koningsveld lists no. 57 (p. 99): Vaticana, Ar. 291, once containing Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, a manuscript circulating amongst Muslims, written in 1292 or 1273; for Escorial 884 see below.

An alternative route of transmission is suggested by the reference to the “sons of Averroes being with the Emperor Frederick” in the *Quodlibeta* of Giles of Rome:

Perhaps Aristotle did not foresee these inappropriate consequences. ... concerning the infinity of intellects. For Averroes is his commentator, who lived not long ago — for it is said that his sons were with the Emperor Frederick, who died in our time. This Averroes, then, lived in the period in which the Christian faith was widespread. It is a known fact that among Christians the state of separated souls was solemnly discussed, and therefore Averroes especially, who lived at that time, should have seen this inappropriate consequence: that there would be as many intellects as bodies.⁷

The “Emperor Frederick” must be Frederick II Hohenstaufen (1194–1250), whose controversial personality was still very much of interest in Giles of Rome’s lifetime (ca. 1243–1316); the above passage may have been written in Easter, 1287.⁸ In his *Errores philosophorum* Giles criticized Averroes more than any other philosopher.⁹ He presumably sympathised with the accusations that Frede-

⁷ Egidius Romanus, *Quodlibeta*, II, quaestio 20 (“Utrum fuerit de intentione Philosophi quod intellectus possibilis numeraretur numeratione corporum”), ed. Frater Simon de Ungaria (Bologna, 1481), sig. d viii^r: “Forte ista inconuenientia [Aristoteles] non preuidit ... de infinitate intellectuum. Nam commentator suus Averrois, qui non est diu quod fuit. Nam dicitur filios suos fuisse cum imperatore Federico, qui temporibus nostris obiit. Fuit ergo dictus Averrois tempore quo fides Christiana erat valde dilatata. Constat quod apud Christianos erat solemnis mentio de statu animarum separatarum et ideo Averrois, qui fuit isto tempore, potissime debuit videre hoc inconueniens quod numeretur intellectus numeratione corporum”; for the slightly different version published in Louvain, 1646 (in which the Latin has been improved), see Renan (n. 11 below), pp. 253–254. Giles’ words are quoted in a short bibliography of Averroes in the preface to the comprehensive and definitive editions of Aristotle with Averroes’ commentaries published in Venice in 1550–52 and reprinted several times: see *Aristotelis Stagiritae Omnia quae extant Opera ... Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere commentarii* ..., 11 vols., ed. Marcus de Odis et al. (Venice: apud Giuntas, 1550–52), I, fol. 20v. De Odis wrongly interprets “Frederick” as Frederick Barbarossa (born after 1122; d. 1190).

⁸ P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Le Saulchoir, Kain: Bibliothèque Thomiste, 1925), p. 141.

⁹ Giles of Rome, *Errores philosophorum*, ed. and trans. J. Koch and J.O. Riedl, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1944, c. 4. Giles also wrote his *De materia caeli contra Averroistas* and *De plurificatione intellectus possibilis* as attacks against Averroism; both texts were printed together several times from 1493 (Padua) onwards; the latter, which deals with the same subject as *Quodlibeta*, II, quaestio 20, is edited by H. Bullotta Barracco (Rome: Fratelli Bocca Editori, 1957).

rick was anti-Christian and pro-Muslim,¹⁰ and to allege that the Emperor fraternised with the Muslim philosopher's family would have added topical colour to his criticisms. Ever since Ernest Renan, scholars have on the whole rejected the story as a legend.¹¹ Nevertheless, there seems no need not to take Giles' words here literally and in good faith; he mentions the sons not for polemic reasons, but simply to indicate that Averroes lived not very long ago, and so (unlike Aristotle) should have been aware of the importance to Christians of a separate existence of human souls after death. Moreover, the source of his information may have been quite reliable, especially since he was a pupil of Thomas Aquinas, who had studied at the University of Naples soon after its foundation by the Emperor in 1224.

If we do take Giles literally, then we are bound to ask what the implications of the presence of Averroes' sons in Frederick's entourage are for the transmission of their father's work. The questions to be asked, therefore, are: (1) Is there any evidence that Averroes' sons preserved and promoted their father's works? (2) Is it plausible that such Muslim scholars were in Frederick's entourage? and, if the answers to (1) and (2) are positive, (3) are there any works by Averroes whose knowledge by Christian or Jewish scholars could have resulted from contact with the sons?

¹⁰ Cf. Matthew Paris (d. 1259), *Chronica maiora*, 7 vols, ed. H.R. Luard (London: Longman, 1872–83), III, p. 521 (for the year 1238): "Dictum etiam fuit ab æmulis suis, ipsum F[rathericum] imperatorem plus consensisse in legem Machometi, quam Jesu Christi ... Surrepsitque murmur in populum ... Sarracenis a multo tempore ipsum fuisse confœderatum et amicum fuisse plus quam Christianorum".

¹¹ E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 2nd ed. (Paris: Michel Lévy Frères, 1861), p. 28 ("Toutes ces circonstances ne permettent guère d'ajouter foi au récit de Gilles de Rome sur le séjour des fils d'Averroès à la cour des Hohenstaufen"), and 253–254 ("Gilles de Rome ou son interpolateur a recueilli un faux bruit, relativement au séjour des fils d'Averroès à la cour des Hohenstaufen"). Renan integrates this "legend" into his theme of the calumny of Averroes arising from the abject rejection by the Medievals of the civilizing and free-thinking spirit of the Emperor, *ibid.*, pp. 286–291. For an example of the disbelief in the story in modern scholarship see M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 2 vols. (Madrid: Alianza, 1981), II, p. 125: "El famoso relato de Gil de Roma acerca de la estancia de los hijos de Ibn Rušd en la corte de los Hohenstaufen es, por tanto, absolutamente fabuloso". An exception to this attitude of disbelief is Nemesio Morata ("Los opúsculos de Averroes en la biblioteca Escorialense," *La Ciudad de Dios* 134 [1923]: 137–147 and 292–303; see pp. 142–144) whose work has most usefully prepared the way for the present article.

I

We have some information in medieval Arabic biographies about Averroes' sons.¹² Ibn Abī Uṣaybi'a (1203–70) mentions several sons "who engaged in jurisprudence (*fiqh*) and served as provincial judges (*qādī*)",¹³ but names only one of them, Abū Muḥammad 'Abdallāh, who was a physician, learned in both the theory and the practice of medicine, and "used to attend al-Nāṣir and treat him". Muḥammad al-Nāṣir (1199 to 1214) was the successor of the Almohad caliph al-Manṣūr who had welcomed Averroes into his court at the end of his life. Ibn Abī Uṣaybi'a indicates that Abū Muḥammad 'Abdallāh wrote many works, but mentions only his "Treatise on the Therapeutic Method". He does, however, appear to be the son who was closest to his father, since it was he who accompanied his father to the mosque at the time of his disgrace, according to Ibn 'Abd-al-Malik al-Marrākushī (1237–1303/4). Two other bibliographers, Ibn al-Abbār (1199–1260) and Ibn Farḥūn (1358–97) refer to another son, Abū l-Qāsim Aḥmad, who was appointed a *qādī* at an unspecified place, and tell us that he died in 622 A.H. (= 1225 A.D.). The common source for this information is Ibn al-Ṭaylasān, who, according to Ibn Farḥūn, was a pupil of Abū l-Qāsim Aḥmad. Since Abū l-Qāsim Aḥmad took the *kunya* ("surname") of his grandfather, he was presumably the eldest son. Two unnamed sons are mentioned in another episode related by Ibn 'Abd-al-Malik, of which the younger one is said to have been eminent in arithmetic, the science of the stars, and logic; his company was cultivated by the young nobles of Marrakesh. It is tempting to believe that the two sons are Abū l-Qāsim and Abū Muḥammad and that the younger one is Abū Muḥammad, who won such favour in the court of al-Nāṣir, but this cannot be proved.

When we turn to Arabic texts by Averroes and his sons, again we find only the two sons mentioned by the biographers. It was on the request of Abū l-Qāsim Aḥmad and Abū Muḥammad 'Abdallāh that

¹² See Appendix I below for the full texts. A useful, but incomplete, summary is given in M. Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd ibn Ruṣd (Averroes): Vida, Obra, Pensamiento, Influencia* (Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986), pp. 37–8. This can be complemented by J. Puig, "Materials on Averroes' Circle," *Journal of Near Eastern Studies* 51 (1992): 241–260.

¹³ Note that Jahier and Noureddine, however, interpret the Arabic text as applying to the sons of Averroes' son Abū Muḥammad, not to those of Averroes himself; see Appendix I.

Averroes made his Epitome of Galen's *De temperamentis* in Rabi' II 588 A.H. (April-May, 1192).¹⁴ In the Latin version of Averroes' treatise on theriac the author is said to be "Amech Averrois"; Nemesio Morata considers that, if this is not Averroes' father, it could be the son, Abū l-Qāsim Aḥmad.¹⁵

The key document, however, which indicates the activity of Averroes' sons and their role in preserving his works, is codex 884 (Derenbourg) of the library of the Escorial.¹⁶ This codex begins with six medical texts by Averroes, including two Epitomes of works of Galen, and original works on the different temperaments, on the moment of crisis in fevers, on theriac, and on the conservation of health.¹⁷ These are immediately followed by two texts by his son, Abū Muḥammad 'Abdallāh. The first is the epitome of Book XIV of Galen's *Methodus medendi*, which can be identified with the "Treatise on the Therapeutic Method" mentioned by Ibn Abī Uṣaybi'a. The second is a treatise *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body* (*Treatise on the Intellect*), which the medieval biographers do not mention, and which is

¹⁴ Escorial MS 881, fols 22v-70r; see H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, II (Paris: Ernest Leroux, 1903), pp. 91-92.

¹⁵ The Latin translation of the treatise was printed in the tenth volume of *Aristotelis Stagiritae Omnia quae extant Opera* (n. 7 above), fols 139r-142r, "Averrois Cordubensis tractatus de theriaca nunc primum in lucem editus" (Incipit: "Inquit magnus medicus Amech Averrois: Postquam deo gratias egero, dicam quod quidam de amicis meis, cuius amore teneor, me roguit, ut eius dictis satisfacerem via experimenti et rationis..."); see N. Morata, "La presentación de Averroes en la corte Almohade," *La Ciudad de Dios* 153 (1941): 101-121 (see p. 114); see also n. 35 below.

¹⁶ This manuscript is described in Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, II, pp. 94-97. The medical texts have been edited almost simultaneously by M.C. Vázquez de Benito, *Commentaria Averrois in Galen* (Madrid: CSIC, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984) (Spanish translations in ead., *La medicina de Averroes: Comentarios a Galeno* [Zamora: Colegio Universitario, 1987]) and G.C. Anawati and S. Zayed, *Le traités médicaux d'Averroès* (Cairo: Centre de l'édition de l'héritage culturel, 1987) (English translations in Anawati and P. Ghalioungui, *Medical Manuscripts of Averroes at El Escorial* [Cairo: Al Ahram Center for Scientific Translations, 1986]); see further M.C. Vázquez de Benito, "Sobre unos textos medicos ineditos de Ibn Ruṣd," in *Al Encuentro de Averroes*, ed. A. Martínez Lorca (Valladolid: Trotta, 1993), pp. 93-104. I am grateful to Josep Puig for procuring a microfilm of this MS.

¹⁷ See previous note and M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), pp. 167 and 338.

found only in this manuscript.¹⁸ This short text dates from within the lifetime of Averroes, on whose request, Abū Muḥammad claims, it was written.¹⁹ The facts that the two works known to have been composed by Abū Muḥammad ‘Abdallāh occur together only in Escorial 884, and immediately follow works of Averroes, suggest that here we have a copy of a manuscript that derives from the circle of Abū Muḥammad ‘Abdallāh.

These works of Averroes and his son are followed by lists of works by three Arabic philosophers: al-Fārābī, Averroes, and Avicenna. The bibliography of al-Fārābī was copied by a grandson of Averroes — Abū l-‘Abbās Yahyā — who is apparently not mentioned elsewhere.²⁰ No name is attached to the copies of the subsequent two lists, but the list of the works of Averroes is written on the back of the same folio as that of al-Fārābī (fol. 82) and in the same hand. This Averroes bibliography is the earliest and most complete list of his works to have survived.²¹ The drawing up of the list of works of a master is a mark of piety and ensures that posterity knows the range of his works and the authenticity of their attributions.²² The list of Averroes’ works in Escorial 884 may be

¹⁸ Fols 78v–81v. The work is lacking a title in the manuscript. The text has been edited at least three times: Morata, “Los opúsculos de Averroes” (n. 11 above), pp. 292–303; A.F. al-Ahwani, *Talkhīṣ kitāb al-naḥs li-Abī l-Walīd b. Ruṣd wa-arba’ a rasā’il* (Cairo, 1950), pp. 119–124; and Vázquez de Benito, *Commentaria Averrois in Galenum* (n. 15 above), pp. 277–281. For the medieval Hebrew translation see below, p. 270; the Latin translation is edited in Appendix II.

¹⁹ This is the interpretation of Morata and of the Latin translator; the use of plural verbal forms and pronouns in the Arabic text led Cruz Hernández to make the hypothesis that Abū Muḥammad was acting under the orders of the authorities who were persecuting Averroes at the end of his life (*Abū-l-Walīd ibn Ruṣd*, n. 12 above, p. 37) and therefore to date the work to between late 1195 and 1198 (*ibid.*, p. 250); the plurals may rather be an indication of respect towards Averroes.

²⁰ I have not found a source to support Cruz Hernández’ statement (*Abū l-Walīd ibn Ruṣd*, n. 12 above, p. 38) that: “Los biógrafos citan el nombre de un nieto del gran pensador cordobés, llamado Yahyā b. Muḥammad ibn Ruṣd, que también fue jurista”.

²¹ The list has been edited by Renan, *Averroès* (n. 11 above), pp. 462–465, and by Vázquez de Benito, *Commentaria Averrois in Galenum* (n. 15 above), pp. 283–286. Cruz Hernández has provided an annotated description of the contents, with comparisons to the lists in the biographers Ibn Abī Uṣaybi’a and al-Dhahabī, and the manuscripts containing the works mentioned; see his *Abū-l-Walīd ibn Ruṣd* (n. 12 above), pp. 315–324.

²² The list of honourable titles given to Averroes is virtually the same as that given in the pious introduction of the *Treatise on the Intellect* of Abū Muḥammad (see pp. 283f. below).

compared with that of Averroes' near contemporary in Toledo, Gerard of Cremona, whose pupils (*socii*) drew up a list of his translations from Arabic into Latin after his death in 1187.²³

The list of works of Avicenna concludes the first part of manuscript 884, which forms a single unit.²⁴ The dates when two of the works were copied into the manuscript are mentioned: the first of the epitomes of Galen was copied in 3 Rajab 634 (2 March 1237) in the fortress of Purchena (*ḥiṣn Burshāna*; a town in Almería) by Ibrāhīm b. Aḥmad b. Sulaimān b. Aḥmad b. Mūsā b. Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallāh b. Bahīr al-Azdī. Abū Muḥammad 'Abdallāh's two works were copied in the same town by 'Alī b. Ibrāhīm b. Thābit al-Tujībī, for the *faqīh* and physician Ibn Ishāq al-Qārijī and dated "29 Jum. II 637" (26 Jan. 1240).²⁵ These personalities apparently are not recorded elsewhere, and we do not know what their reasons may have been for copying works of Averroes and his descendants.²⁶ Nevertheless, irrespective of the identity of the copyist and his patron, the fact that this manuscript contains two unique texts of a son and a grandson of Averroes is evidence of an interest on the

²³ Cf. the words from the introduction to this list: "Lest, then, master Gerard of Cremona lie hidden under the darkness of silence, lest he lose the favour of the renown that he has merited, lest through presumptuous theft an alien heading be affixed to the books translated by him — especially since he himself inscribed none of them with his name — all the works translated by him ... have been listed very carefully by his students (*socii*) ... so that if anyone who is an admirer of their aims is looking for one of his works, through this list he might find it more quickly and become more confident about it"; see K. Sudhoff, "Die kurze 'Vita' und das Verzeichnis der Arbeiten Gerhards von Cremona," *Archiv für Geschichte der Medizin* 8 (1914): 73–82.

²⁴ Morata, "Los opúsculos" (n. 11 above), p. 145; Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd ibn Rušd*, (n. 12 above), p. 315; the pagination is continuous, and the undated texts appear to have been copied at approximately the same time as the dated ones. The second part of codex 884 (separately paginated) contains the questions and responses on medicine by Hunayn b. Ishāq (see Ullmann, *Die Medizin im Islam* [n. 16 above], p. 117), and was apparently copied in 1184/5; see Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial* (n. 13 above), p. 97.

²⁵ The reading is clearly "al-Qārijī", as given in Morata, "Los opúsculos" (n. 11 above), and not "al-Fārijī", as is usually found in secondary works. Another "al-Azdī" — Abū l-Ḥasan Sahl — addressed an elegy to the sons of Averroes, praising the greatness of their father, which is reproduced in al-Marrākushi's *Al-Dhayl*, IV, pp. 120–124; see Puig, "Materials on Averroes' Circle" (n. 12 above), p. 256.

²⁶ I do not understand why Van Koningsveld adds after Ibn Ishāq al-Fārijī: "perhaps a Jewish physician?": "Andalusian-Arabic Manuscripts" (n. 4 above), p. 104. The fact that the name of the prophet has been blotted out indicates that the manuscript came into non-Muslim hands at some point in its career.

part of his descendants in the preservation of his works. Was this interest passed on to Frederick II?

II

Renan dismissed the story of a sojourn of the sons of Averroes with Frederick II because of the lack of mention of it in the Arabic biographers. As we have seen, the information in these biographers is very scanty and can hardly provide evidence for or against such a sojourn. It may be more helpful to approach the question from the other side. Would Frederick II have welcomed the sons into his presence? Frederick II's involvement with Muslim philosophers was not just a slander invented by his critics; it is amply supported by the facts. He used the occasion of the negotiations over the transfer of Jerusalem with the Ayyubid Sultan, al-Malik al-Kāmil, in 1229, to pose queries on difficult philosophical, geometric and mathematical points, which the Sultan passed on to Shaikh 'Alam al-Dīn Qaiṣar and other scholars at his court.²⁷ He sent further letters concerning medicine, philosophy and mathematics via the Ayyubid Sultan, and perhaps directly, to Kamāl al-Dīn ibn Yūnus in Mosul who had the reputation of being the foremost Muslim scholar and teacher of the day. Frederick continued to correspond with al-Malik al-Kāmil and his two successors, the second of which, al-Malik al-Ṣāliḥ (1240–49) sent to Frederick one of the most distinguished students of Kamāl al-Dīn, Sirāj al-Dīn al-Urmawī (d. 1283). According to the Arabic historian Ibn Wāṣil, al-Urmawī spent some time as the Emperor's honoured guest, writing a book on logic for him. The Emperor loaded him with honours, before returning him to his Ayyubid patron.²⁸ The Emperor may have asked for a book of logic because, just before al-Urmawī's visit, he had been tutored in logic by a Sicilian Muslim;²⁹ this unidentified scholar may have

²⁷ F. Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, trans. E.J. Costello (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 270.

²⁸ Gabrieli, *Arab Historians*, pp. 276–280. For al-Urmawī's writings see Brockelmann, *GAL*, I, pp. 614–615.

²⁹ Pseudo-Husayn al-Yāfi'i, *K. Jāmi' al-tawārikh*, year 626 (1228–29 A.D.), translated in M. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, 3 vols. (Turin and Rome: Ermanno Loescher, 1881), II, p. 254: "[In Jerusalem] all'ora della preghiera meridiana, quando il muwaddīn ne fece l'appello, sorsero immediatamente a pregare tutti i camerieri e i paggi dell'imperatore, e il suo precettore, ch'era siciliano e gli avea date lezioni di logica: costoro professavan tutti l'islamismo".

made him inquisitive about the most advanced techniques in Arabic logic. Another student of Kamāl al-Dīn was Theodore of Antioch, who was the Emperor's "philosophus" from at least 1238 and possibly as early as 1226 until his death by suicide sometime before 1250.³⁰

Frederick also got in touch with the Almohad kingdom. For it was to Abū Muḥammad al-Rashīd, the Almohad caliph from 1232 to 1242, that the Emperor sent a questionnaire concerning metaphysics and the soul when he had failed to get satisfactory replies from elsewhere. The Emperor had heard that a certain Ibn Sabʿīn, who lived within the Almohad kingdom, was the man most likely to answer his questions adequately. Qutb al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd al-Haqq ibn Sabʿīn (1217–69/71) was duly found in Ceuta, and his answers survive as the *Sicilian Questions*. These include the full text of the questions as posed by Frederick, one of which asks "In what way is Aristotle found to be in opposition to Alexander of Aphrodisias?"³¹

Thus we see Frederick both seeking the best Muslim scholars abroad and welcoming them into his court. The nature of his questions show that he was well-informed on philosophical and scientific matters; he also knew which Arabic philosophers to seek out. From Kamāl al-Dīn and al-Urmawī he would have received information concerning the Avicennan tradition of Peripatetic philosophy,³² but with Ibn Sabʿīn he would have been in direct contact with Aristotle and his commentators, for the Ceutan philosopher quoted Aristotle's *Metaphysics* and the *De anima* and the opinions of Alexander and Themistius and others in his answers to

³⁰ Burnett, "Magister Theodore, Frederick II's Philosopher," in *Federico II e le nuove culture, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9–12 ottobre 1994* (Spoleto, 1995), pp. 225–285 and B.V. Kedar and E. Kohlberg, "The Intercultural Career of Theodore of Antioch," in *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*, ed. B. Arbel (London and Portland, Or.: F. Cass, 1996), pp. 164–176.

³¹ M. Amari translates the preface in "Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II," *Journal Asiatique*, 5th series, I, pp. 240–259. The Arabic text is edited by S. Yaltkaya, Ibn Sabʿīn, *Correspondance philosophique* (Paris: E. de Boccard, 1943) (with a preface by H. Corbin).

³² See D.N. Hasse, "Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Aṭīraddīn al-Abḥārī and Sirāḡaddīn al-Urmawī," in *L'Occident et le Proche-Orient au temps des croisades: Traductions et contacts scientifiques entre 1000 et 1300*, ed. A. Tihon, I. Draelants and B. Van den Abele (in press).

Frederick's questions.³³ The legend of Frederick's sympathy with, and knowledge of, Muslim learning, then, was not unfounded. He was certainly in a position to be aware of the works of Averroes, and, if he wanted first-hand information on these works, it would not have been out of character for him to invite the philosopher's sons to his court.

III

Is there any indication, however, of what Frederick might have required from these sons, and what they might have brought with them? The majority of the thirteenth-century Latin translations of the philosophical works of Averroes give no information concerning the translator, or the place and date of the translation. The conventional attribution of the Large Commentaries to Michael Scot needs confirmation.³⁴ But even if he was responsible for these, it is still not clear whether the translations were sponsored by the papacy, by the Italian universities, or by Frederick II.³⁵ Another question is how many translations of other philosophical works, such as Averroes' *De substantia orbis* and some of the Epitomes and Middle Commentaries on natural science, should be attached to the same enterprise as the translation of the Large Commentaries.

³³ Amari, "Questions philosophiques" (n. 31 above), pp.268–271. These are the same sources as those used by Averroes in his psychology, but Ibn Sab'īn does not mention Averroes by name.

³⁴ The only Large Commentary which is definitely his is the *De caelo* commentary. The *De anima* commentary is attributed to Michael Scot in MS Paris, BN, lat. 14385 (MS S below) only: see *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima*, ed. F.S. Crawford (Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1953), p. xi. The *Physics* and *Metaphysics* commentaries are anonymous.

³⁵ The thesis that Frederick played an important if not the decisive role in promoting Aristotle and Arabic philosophy in the second quarter of the thirteenth century is argued most forcefully in Martin Grabmann's "Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur Aristotelischen und Arabischen Philosophie," in id., *Mittelalterliches Geistesleben*, II (Munich: Max Hueber Verlag, 1936), pp. 103–137. That Michael's translation-activity was taking place in the Papal *curia* is argued by A. Paravicini Bagliani in *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel duecento* (Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1991), pp. 58–62 and S.J. Williams, "The Scholarly Career of the Pseudo-Aristotelian 'Secretum Secretorum' in the Thirteenth and Early Fourteenth Century" (Ph.D. diss., Northwestern University, 1991), pp. 44–63; both authors emphasise the close intellectual connections between the court of Frederick II and the Papal *curia*.

Only a detailed study of the vocabulary and style of these translations can determine this.

One of these thirteenth-century Latin translations is the *Treatise on the Intellect* of Abū Muḥammad ‘Abdallāh.³⁶ The claim that it is more likely that this text was translated from Hebrew than directly from Arabic, made by Steinschneider and Morata,³⁷ is unproven. However, it is significant that a Hebrew translation accompanies what are possibly the earliest texts of Averroes to be translated into Hebrew.³⁸ For, the Latin translation, too, appears to be early. It was already included in a manuscript, possibly copied for Richard of Fournival in c. 1240, of works translated by, or associated with, Dominicus Gundissalinus (d. after 1181), the Latin Avicennan philosopher working in Toledo.³⁹

³⁶ See Appendix II below. The Latin translation of the work *On Theriac*, attributed to “Amech Averrois” (see p. 264 above) was not made in the thirteenth century, but appears for the first time in *Aristotelis Stagiritae Omnia quae extant Opera* (n. 7 above), X, fols. 139r–142r; in *ibid.*, I, fol. 13r it is described as “Averrois de Theriaca, quam se in .7. Colliget cap. 2. scripsisse testatur, quæ cum antea à nobis desideraretur, nunc primum ex scriptis Andreae à Cruce Veneti chyrurgi celebris reperta est”. This Andreas would appear to be different from Andrea Alpago, the well-known sixteenth-century translator, who is mentioned in the previous sentence as the reviser of the Latin translation of Averroes’ commentary on Avicenna’s *Cantica*.

³⁷ M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, 2 vols. (continuous pagination) (Berlin, 1893), p. 203 n. 699; Morata, “Los opúsculos” (n. 11 above), p. 147.

³⁸ I.e., the two short texts on conjunction with the active intellect, edited with Abū Muḥammad ‘Abdallāh’s work in J. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit den Menschen von Averroës (Vater und Sohn), aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon* (Berlin, 1869). Samuel ibn Tibbon (d. 1230) translated the three texts to incorporate into his commentary on Ecclesiastes, whose date of composition is unknown; see Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* (n. 37 above), pp. 198–204; H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 264; and *id.*, “Averrois Tractatus de Animae Beatitudine,” in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, ed. R. Link-Salinger et al. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), pp. 57–73 (see pp. 58–9). In the Renaissance, the Latin text, *Averrois Tractatus de animae beatitudine*, was composed from the first two Hebrew translations (printed in *Aristotelis Stagiritae Omnia quae extant Opera*, IX, pp. 148–155); another related text is the “Libellus seu Epistola Averrois de connexione intellectus abstracti cum homine, Calo Calonymus, Hebræo, Neapolitano, Medico, Interprete” which is described as being another translation of the *De animae beatitudine* and printed in the same volume, pp. 154–158; see also G. Théry, *Autour du décret de 1210: II. — Alexandre d’Aphrodise*, Bibliothèque Thomiste, 7 (Le Saulchoir, Kain, 1926), pp. 48–9. Abū Muḥammad ‘Abdallāh’s work was not translated from Hebrew in the Renaissance, and was never printed.

³⁹ See description of Paris, BN, lat. 16602 in Appendix II below.

Scholars have paid little attention to the work on the grounds that it is unoriginal and lacking in content.⁴⁰ But it is precisely its brevity and its summarizing of the basic tenets of Alexander of Aphrodisias, Themistius and Aristotle on the intellect, that would have made it a likely candidate for being translated before the longer and more technical works of Averroes. In it Frederick II could have found the starting-point for asking his *Sicilian Question* "In what way is Aristotle found to be in opposition to Alexander of Aphrodisias concerning the intellect?"⁴¹ Moreover, in one of the five extant manuscripts (Paris, BN, lat. 14385), the *Treatise on the Intellect* accompanies excerpts from the Epitome of the *De animalibus*, one of the rarer Averroes translations, and in three others (MS Paris, BN, lat. 6510 and 16602 and Venice, S. Marco, Lat. VI, 53) it accompanies an excerpt related to the generation of men and animals from the Large Commentary on the *Metaphysics*.⁴² Frederick's interest in works on animals is well known. He refers to the *De animalibus* in his book on falconry,⁴³ and Michael Scot translated the section on animals from the *Shifā'* of Avicenna for the Emperor. It is quite possible that the translation of parts of Averroes' Epitome and the relevant section of the Large Commentary was destined for the same patron and if so, the *Treatise on the Intellect* could also be considered as part of the same project.

⁴⁰ Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd ibn Rušd* (n. 12 above), p. 37, Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, p. 264 n. 29.

⁴¹ Abū Muḥammad 'Abdallāh does not, however, draw a contrast between the opinions of Aristotle and Alexander; this, rather, is found in the Large Commentary; see ed. Crawford, p. 395. Frederick may also have known the Arabic-Latin translation of Alexander's *De intellectu* directly; it exhibits stylistic features similar to those of the Latin translation of the Large Commentary (see below, pp. 285f.).

⁴² This is a translation of part of Averroes' eighteenth *commentum* to *Metaphysics*, Book 12 (the commentary on Aristotle's famous words "homo hominem generat") which is found only in these three manuscripts and three further manuscripts (Paris, BN, lat. 16110, Vienna, ÖSB, cvp. 2302 and Würzburg, Univ.bibl., Mp. Med. f. 3) and in citation in the *Quaestiones Nicolai Peripatetici*; see R. De Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les latins," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22 (1933): 193–243 (see pp. 220–221).

⁴³ Frederick II, *De arte venandi cum avibus*, ed. C.A. Willemsen, 2 vols. (Leipzig: in aedibus Insulae, 1942), p. 1. It may be more than a coincidence that this work begins with a similar expression to that at the beginning of the *Treatise on the Intellect* and several of Averroes' works (e.g., the Large Commentaries to the *Physics*, Commentary to the *De generatione et corruptione*, and the *Colliget*): "Intentio vero nostra est manifestare in hoc libro de venatione ..."

In the case of one area of the translations of Averroes' works, however, we may leave the realms of hypothesis, and deal with facts; and these facts concern Frederick II. In 1232 in Naples Jacob Anatoli translated from Arabic into Hebrew Averroes' Middle Commentaries on the *Isagoge* of Porphyry, and Aristotle's *Categories*, *De interpretatione* and *First and Second Analytics* from Arabic into Hebrew.⁴⁴ After the short texts on the intellect translated by Samuel ibn Tibbon, these are the next earliest datable translations of works of Averroes into Hebrew. In the colophon Anatoli states that he "will complete the art (of logic) with the help of Him who aids all men, and who put it into the mind of our Lord, the Emperor Frederick, who loves knowledge and those who study it, to nourish me".⁴⁵ As Zonta remarks, this is not a proof that Frederick II had commissioned the translations, as some scholars have suggested.⁴⁶ It implies no more than that the Emperor supported Anatoli financially and probably employed him in some capacity — an implication which is supported by Anatoli's own testimony of how he and Michael Scot, to whom he had been "bound for a period", had taken it in turns to expound philosophically some biblical verses in Maimonides' *Guide to the Perplexed* for the Emperor's benefit.⁴⁷ It is, however, significant, that Anatoli was translating the texts at Naples, and not in the South of France, the home of his father-in-law, Samuel ibn Tibbon, and of the Jewish communities for which he was making the translations.⁴⁸ This could suggest that the Arabic

⁴⁴ He also translated Averroes' Epitome of the *Almagest* of Ptolemy.

⁴⁵ MS Oxford, Bodleian Library, Hunt. 419, fol. 176v, quoted in Italian, and discussed in Zonta, *La filosofia antica* (n. 5 above), p. 74.

⁴⁶ E.g., C. Sirat, "Les Traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples," in *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, ed. G. Contamine (Paris: Éditions du CNRS, 1989), pp. 169–191 (see her translation of the same passage, on p. 170: "je me mettrai à l'œuvre — avec l'aide de [Dieu] qui aide tous ceux qui ont besoin d'aide — afin de compléter le travail que désire notre Maître, l'Empereur Frédéric"), and G. Freudenthal, "Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle," *Revue des études juives* 152 (1993): 29–136 (see pp. 50–52)

⁴⁷ Colette Sirat discusses fully Jacob Anatoli's relations with Frederick II in "Les Traducteurs juifs" (previous note); she includes on pp. 181–191 translations of all Anatoli's references to Michael Scot, and Scot's references to Anatoli.

⁴⁸ See Zonta's translation of a passages from Anatoli's introduction to his translations of the logical texts: Zonta, *La filosofia antica* (n. 5 above), p. 73. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* (n. 37 above), p. 59, conjectures that Anatoli translated three of the five Middle Commentaries on the logic before he left

manuscript was available in Naples rather than in the South of France. The presence in Naples of Arabic manuscripts of the same Middle Commentaries on Aristotle's logical works is attested by the fact that William of Luna used one for his translation of the texts into Latin.⁴⁹ On the evidence of the *De interpretatione*, William's Arabic manuscript belonged to the same family as the one used by Anatoli,⁵⁰ and, on the evidence of the first quotations of his translations, William was active in Naples at exactly the same time as Anatoli.⁵¹

Naples, as we have noted before, was the place where Frederick II had founded a university in 1224; he did this so that his lawyers did not have to go outside his realms for their training. Its role as a centre for the study of philosophy has not yet been fully investigated or appreciated.⁵² From 1139 at the latest (i.e., only a few years after Anatoli and William of Luna were translating Averroes there), Peter of Ireland was teaching in the university. His writings show a wide knowledge of Averroes; his most distinguished pupil was Thomas Aquinas who in turn taught Giles of Rome.⁵³ It is

Provence, on the grounds that these three translations (*Isagoge*, *Categories* and *De interpretatione*) were the only ones to be well known to Jewish scholars.

⁴⁹ *Commentum medium super libro Peri Hermeneias Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna attributa*, ed. R. Hissette, Averrois Opera, series B, Averroes Latinus, XII (Leuven: Peeters, 1996). In the earliest manuscript (Erfurt, Amplonian, fol. 318) the *De interpretatione* commentary accompanies those of the Middle Commentaries on the *Isagoge* and the *Categories*, both of which end with the statement that the work is translated by "Willelmus de Luna", and the latter of which adds "apud Neapolim" ("at Naples"). It is a likely deduction that the *De interpretatione* commentary, as well as those on the *First* and *Second Analytics*, which occur in other manuscripts, are due to the same translator. See further the article by Hissette in this volume, p. 300–315.

⁵⁰ This is demonstrated in detail by E. Meyer in "Der Mittlere Kommentar des Averroes zur aristotelischen Hermeneutik," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 265–287.

⁵¹ The commentary on the *Second Analytics* was cited by the Parisian scholar, Jean le Page, in the early 1230s; see Hissette in *Commentum medium super libro Peri Hermeneias*, p. 6*.

⁵² The most comprehensive account remains that of Grabmann in "Kaiser Friedrich II." (n. 35 above), pp. 119–124.

⁵³ See M. Dunne's introduction to his edition of Magister Petrus de Ybernia, *Expositio et quaestiones in Aristotelis librum de longitudine et brevitate vitae* (Leuven: Peeters, 1993). Petrus was teaching in Naples from 1239 at the latest (this being the date when Aquinas started taking lessons from him) until at least 1265; he uses Averroes extensively, though not uncritically. In the text edited by Dunne, Peter of Ireland refers to the Large Commentaries on the *De anima* and *Metaphysics*, as well as three of the Epitomes of the *Parva naturalia*.

possible, too, that Theodore of Antioch, the Emperor's philosopher, who translated Averroes' preface to the Large Commentary on the *Physics*, was teaching there.⁵⁴

The translation of works by Averroes in Naples, the place of the Emperor's university, by one of the Emperor's beneficiaries is not, of course, a proof that the Emperor provided the Arabic texts for translation. A personal interest in this translation, however, is likely, given the Emperor's predilection for Arabic logic. The only Muslim scholar up to now known to have spent time in the Emperor's court is, as we have seen, al-Urmawī. Although he was a well-known expert in the whole field of Aristotelian philosophy, it was a "book of logic" that he wrote for the Emperor. A Latin scholar with interests similar to the Emperor's annotated an Arabic manuscript of logical texts in the late twelfth or early thirteenth century. This manuscript, now Istanbul, Topkapi Sarayı, Ahmet III 3362, contains the *Isagoge*, the *Categories*, the *De interpretatione*, and an incomplete copy of the *Prior Analytics*.⁵⁵ The annotator has added the definitions of key terms, from Boethius' translation, in the margins opposite the Arabic equivalents, and has sometimes written the Latin term above the Arabic one. One can imagine that a Muslim scholar was reading these texts with a Christian, who knew his Boethius.⁵⁶ There is no indication that the Christian scholar was Frederick II, but the manuscript shows one possible way in which the Emperor could have benefited from the presence of an Islamic scholar in his court.

According to Ibn 'Abd-al-Malik al-Marrākūshī, as reported by Leo Africanus, the younger son of Averroes (possibly Abū Muḥammad

⁵⁴ Petrus Hispanus, the pioneer in commenting on the "psychological" works of Aristotle, mentions "Theodore, the emperor's physician" as his master ("...magister meus theod[or]us medicus imperatoris consentit omnes diffinitiones artis medicine esse veraces quia quicquid cadit sub sensum verum est quia necessitas ipsa est, i.e. practica"; *Die Ophthalmologie (liber de oculo) des Petrus Hispanus*, ed. and trans. A.M. Berger [Munich, 1899], pp. 4–5). Theodore's teaching is most likely to have taken place in Naples, though he also might have spent a period at Padua, since it was on the request of the students there that he translated Averroes' preface; see Burnett, "Magister Theodore" (n. 29 above), p. 229.

⁵⁵ See J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics* (Leiden: E.J. Brill, 1994), p. 5, who does not, however, discuss the Latin annotations.

⁵⁶ I am very grateful to Fritz Zimmermann for lending me his photocopies of the manuscript. A palaeographic analysis of the Latin and Arabic script and a study of the distinctive illustrations which have been added to the manuscript might narrow down the possible time and place of the Latin annotations.

‘Abdallāh) was, among other things, a logician.⁵⁷ It is conceivable, then, that Frederick II might have requested from the “sons of Averroes” a manuscript of their father’s logical commentaries, which Frederick passed on to scholars he was employing in Naples. The Latin translations of the first three books of the Middle Commentaries on the *Organon* have survived in only three manuscripts: one of these also includes the *Treatise on the Intellect* of Abū Muḥammad ‘Abdallāh.⁵⁸ If the sons brought their father’s logical commentaries and their own work, this opens up the possibility that they brought with them other texts of their father too.⁵⁹

* * *

It is generally accepted that the philosophical works of Averroes were not read in the Islamic world after Averroes’ fall from grace in Córdoba in 1195, and until the early twentieth century, when they were taken up again by Egyptian philosophers.⁶⁰ There are, however, traces of the presence of his works amongst Western Muslims. A manuscript of his *Tahāfut al-Tahāfut* was copied in Spain in the late thirteenth century.⁶¹ In the fourteenth century Ibn Khaldūn appears to have known this work, and he refers to Averroes as one of the four most celebrated Islamic philosophers (the others being al-Fārābī, Avicenna and Ibn Bājja).⁶² What has not been sufficiently appreciated, however, is the apparent survival of interest in his philosophical works for at least one generation after his death,

⁵⁷ See Appendix I below.

⁵⁸ See MS N below.

⁵⁹ Amongst the list of Averroes’ works in Escorial 884 there are the Epitome of the *Almagest* (which was translated by Anatoli), the Epitome (*talkhīs*) of the nine books of the *De animalibus*, the Middle Commentaries (*talkhīs*) of the *Organon*, Epitomes (*talkhīs*) of Galen’s works, and a “sharḥ risālat ittiṣāl al-‘aql bi-l-insān li-bn al-Ṣā’igh ibn Bājja” (“commentary on the letter of the conjunction of the intellect with man, by Ibn al-Ṣā’igh Ibn Bājja”) which Cruz Hernández suggests may be the *Treatise on the Intellect* itself; see his *Abū-l-Walīd ibn Ruṣd* (n. 12 above), pp. 315–324, nos. 3, 11, 20, 24–30 and 36 (One must bear in mind that the terms “Epitome”, “Middle Commentary” and “Large Commentary” imposed on Averroes’ works by the Hebrew and Latin scholars do not find an exact correspondence with the titles of Averroes’ works in Arabic; hence the need to give the Arabic titles alongside the conventional Western titles, in many cases).

⁶⁰ A. von Kūgelgen, *Averroes und die arabische Moderne* (Leiden: E.J. Brill, 1994).

⁶¹ See n. 6 above.

⁶² Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*, trans. F. Rosenthal, 3 vols., 2nd ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), III, p. 116.

among scholars associated with the court of al-Nāṣir in Marrakesh. Al-Nāṣir, as we have seen, was the successor of al-Mansūr who had welcomed Averroes into his court at the end of his life; Averroes had been court physician for him and his predecessor Abū Ya‘qūb Yūsuf. Averroes’ successor as court physician was Ibn Ṭumlūs. Ibn Ṭumlūs (born between 1150 and 1165, died in 1223) is described by the biographer Ibn al-Abbār as being a pupil of Averroes. He is said to have written several works on medicine, but only an introduction to logic by him has survived: the *k. mudkhal li-ṣinā‘at al-mantiq*.⁶³ In this Ibn Ṭumlūs refers, in veiled terms, to a certain master who helped him to understand Aristotle and al-Fārābī. Scholars have identified this master as Averroes and attributed the lack of mention of his name to the suspicion in which Averroes’ philosophical works might still have been held.⁶⁴ It is significant, however, that Abū Muḥammad ‘Abdallāh also served al-Nāṣir as a physician, wrote on medicine and philosophy as a pupil of his father, and may too (if he is the “younger brother” mentioned by Leo Africanus) have been a logician. Ibn al-Ṭaylasān, the pupil of Averroes’ son Abū l-Qāsim, may also have continued the Averroes tradition in the Almohad court, and Frederick II, who was in touch at least with Abū Muḥammad al-Rashīd, one of al-Nāṣir’s successors, could have been aware of this tradition. This is an area which requires further research, but I hope that I have demonstrated that in making such research the story of the sons of Averroes being with the Emperor Frederick should be taken seriously.

⁶³ Edited and translated by M. Asín, *Introducción al arte de la lógica por Abentomlūs de Alcira* (Madrid: Centro de estudios históricos, 1916). Other students of Averroes are discussed in Puig, “Materials on Averroes’ Circle” (n. 12 above), pp. 255–258, who draws “a general picture of a group of scholars, most of them devoted to *fiqh*, a few to medicine, and none to philosophy — at least not openly” (p. 256).

⁶⁴ Asín, *Introducción al arte*, pp. xvi–xvii; Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd ibn Ruṣd* (n. 12 above), pp. 250–251. The reticence of Ibn Sab‘īn concerning Averroes, whose interest in the Peripatetic tradition he shares, might be explained in a similar way.

APPENDIX I

References to Averroes' Sons in Medieval Arabic Biographies

1 a) Ibn Abī Uṣaybi‘a, *k. ‘uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-atibbā’*, 2 vols, ed. A. Müller, Königsberg i. Pr. and Cairo, 1882–84, II, p. 77, lines 11–13 (translation by Dimitri Gutas):

وخلف ولدا طبيبا عالما ب بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله وخلف أيضا
أولادا قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور

Averroes left behind a son who was a physician, learned in this science, called Abū Muḥammad ‘Abdallāh, and he also left behind other sons who engaged in jurisprudence and served as provincial judges (*qādī*).¹

b) *Ibid.*, II, p. 78, lines 13–15:

{أبو محمد بن رشد} هو أبو محمد عبد الله بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن
محمد بن رشد فاضل في صناعة الطب عالم بها مشكور في أفعالها وكان يفتد
الى الناصر ويطلبه (ولايي) محمد بن رشد من الكتب مقالة في حيلة البرء

Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Abī l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rushd. Excellent in the science of medicine, learned in it, and meritorious in its practice. He used to visit al-Nāṣir and treat him. Among the writings of Abū Muḥammad b. Rushd there is a “Treatise on the Therapeutic Method”.

¹ H. Jahier and A. Noureddine (Ibn Abi Uṣaybi‘a, *Sources d’informations sur les classes des médecins* [Algiers: Librairie Ferraris], p. 134) understand the Arabic to mean that it was Abū Muḥammad ‘Abdallāh who left behind sons who engaged in jurisprudence etc.

Arabes, in J.A. Fabricius, *Bibliotheca Græca*, XIII (Hamburg: Theodorus Christophorus Felginerus, 1726), p. 284: this does not appear to correspond to any passage in the Arabic edition of the *Dhayl*.

Dixit *Ibnu Habdul Malich*: Quando venerat Averois ad Maroch, ut moraretur, secum duxerat filios duos mares, et duas foeminas quorum junior magnus, et humanista, et Arithmeticus fuit, Astrologus etiam, et Logicus, et multis pollebat virtutibus. Fuit autem humanæ formæ, ac mirabilis virtutis; et multi *Mansoris* affines eum petierant, ut eum *Magistratibus*, dignitatibusque decorarent: quibus pater se excusaverat, dicens: Nullos ex familia nostra in curia aliqua servitiis insistentes extitisse: Ego autem præter consuetudinem meorum prædecessorum volo (*perhaps read*: agere nec volo) nec opto. Et dicto ejus filio quilibet filiorum Mansoris, et fratres grati erant. Qui secum sæpissime equitabant. Et ut consolaretur etiam pater suus, continue a dextris magni consilarii spatiabatur tum equitando, tum pedibus deambulando: quæ quidem potius Patri displicebant.²

When Averroes came to Marrakesh to live there he brought with him two sons and two daughters. The younger of the sons was a great and learned man; he was an arithmetician, but also an astrologer and a logician, and was distinguished by many virtues. For he was of a gentle nature (?) and of marvellous virtue, and many of those close to al-Manşūr sought to honour him with high positions. His father had excused himself from these, saying: „None of my family have ever been in service in any court; I neither wish nor choose to act (?) against the custom of my predecessors“. The company of some of the sons and brothers of al-Manşūr pleased this son of his, and they very often rode horses with him. Out of sympathy for him, his father used to go about all the time at the right side of the great Councillor, either on horseback or on foot; but these things rather displeased the father.

4. Ibn Farḥūn, *al-Dībāj*, ed. M. al-A. Abū l-Nūr, 2 vols. (Cairo), I, p. 221, no. 104:

² This Latin text appears to be rather corrupt.

APPENDIX II

THE MEDIEVAL LATIN VERSION OF ABŪ MUḤAMMAD
‘ABDALLĀH IBN RUSHD, *On Whether the Active Intellect
Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the
Body (Treatise on the Intellect)*

The only known philosophical text by a son of Averroes is Abū Muḥammad ‘Abdallāh’s short treatise concerning the intellect. This has been edited several times in Arabic (see n. 18 above) and once in Hebrew (see n. 38 above). Of the Latin translation only excerpts have been printed in E. Renan, *Averroès et l’Averroïsme*, 2nd ed., Paris, 1861, pp. 465–467.¹ Since it is possible that the Latin version was made by scholars in the entourage of Frederick II, it seems worth while to give the whole text here so that its style and vocabulary can be compared with that of the other thirteenth-century Latin translations of the works of Averroes. The work has been identified in six manuscripts:²

M Venice, Biblioteca S. Marco, Lat. VI, 52, s. xiv, fols. 324v–326r. This is a manuscript of works by Averroes, beginning with the Large Commentaries on the *De caelo* and the *De anima*, which are followed by several Epitomes. The *Treatise on the Intellect* is entitled “Incipit quidam tractatus Averoy qualiter intellectus materialis coniungatur intelligentie abstracte”, and follows an excerpt attributed to Maimonides: “Incipit liber Raby Moyse Ebrey philosophi de uno conducto (?) quod non est corpus nec virtus in corpore. Preparatoria principia quibus indigetur ...”.

N Venice, Biblioteca S. Marco, Lat. VI, 53, fols. 58r–59v, a manuscript commissioned by Ioannes Marchanova de Venetiis in Padua in 1442. A manuscript of Averroes’ Middle Commentaries on the *Isagoge* of Porphyry, the *De interpretatione* and *Meteora*, Book IV, the *De ortu scientiarum* attributed to Alfarabi, and the Pseudo-Avicennan *De causa et causato* and “Epistola Averoy super questionem de generatione animalium”. The *Treatise on the Intellect* immediately precedes *De causa et causato*, and is also attributed to Avi-

¹ An edition promised by A. Dondaine seems never to have been realised; see De Vaux, “La première entrée” (n. 42 above), p. 227.

² Most of the information has been taken from *Aristoteles Latinus: Codices and Avicenna Latinus*. I am very grateful to Klaus Braun and the Thomas-Institut of Cologne University, for the loan of a microfilm of MS S.

cenna: "Incipit epistula Avicenne de intellectu"; M.-T. d'Alverny, *Avicenna Latinus* (Louvain-la-Neuve and Leiden: Peeters and E.J. Brill, 1994), pp. 119–121, and Hissette, *Commentum medium* (n. 49 above), pp. 17*–19*.

P Paris, Bibliothèque nationale, lat. 6510, s. xiii–xiv, fols. 291r–292r. The manuscript was copied in the South of France and belonged to the Dominican, Franciscus Paulus de Sancto Severino. It consists of works on natural science by Albertus Magnus, followed by two short texts attributed to Averroes: "Epistola Averoyis super questionem de generatione animalium" (= Averroes in *Metaphysicam* lib. XII, com. 18), beginning "Sermo de questionibus secundum quod accepimus de Nicholao ..." (fols. 290v–291r; found also in MS N above and MS R below) and our text, headed "Epistola Averoyis de intellectu".

R Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16602, c. 1240, fols. 111v–113v. This manuscript was copied for Richard de Fournival (d. 1260), being no. 70 in his *Biblionomia*, and contains Avicenna's *Metaphysics*, the *Liber Avicenne de primis et secundis substantiis et de fluxu earum* and a collection of treatises of Alexander of Aphrodisias (including his *De intellectu*) on fols. 115r–122v. The *Treatise on the Intellect* is the last of three texts on the same subject, the first two being by Alfarabi and Alkindi (here attributed to Alexander and incomplete). It is followed by the same excerpt from Averroes in *Metaphysicam* lib. XII as in MS P, but here attributed to Avicenna: "Epistola Aviscenni super questione de creatione et generatione". The texts on the intellect of Alfarabi, Alkindi and Alexander are each accompanied by the note: "est cum Gond."; this suggests that Dominicus Gundissalinus had something to do with these versions. The *Treatise on the Intellect* has no title in the manuscript, but Richard of Fournival, when describing the contents of this manuscript, attributes the text to Avicenna: "Item, epistola Alpharabii de intellectu. Item, epistola Alexandri Affrodisii (*i.e.*, the *Alkindi text*) de eodem. Item, epystola Aviscenni de eodem, et eiusdem epistola super questione de creatione et generatione" (cf. MS N below). See *Avicenna Latinus*, pp. 47–48.

S Paris, Bibliothèque nationale, lat. 14385, s. xiii^{mid}, fols. 170v–171r, from St. Victor, Paris, copied by two hands, one of which appears to be Italian. This is an important manuscript of the works of Averroes, beginning with Michael Scot's translation of the Large Commentary on the *De caelo*, and including the Large

Commentaries on the *Physics*, the *De anima*, and the *Metaphysics*, the Middle Commentary on the fourth book of the *Meteora*, and several Epitomes, including excerpts from those of the *De animalibus* and the *De caelo*. The *Treatise on the Intellect* follows, without a title or any indication that a new work begins, a chapter on “the movement of heavy and light objects”, which is an excerpt from the Epitome on the *De caelo*; see de Vaux, “La première entrée” (n. 42 above), pp. 224–227.

V Vatican, Biblioteca apostolica Vaticana, lat. 2090, s. xiii^{ex}, fols. 115v–118r, copied in an Italian hand. The *Treatise on the Intellect* is entitled “Epistola Averoy's De intellectu” and is appended to the *Vetus* translation of Aristotle's *De generatione et corruptione*, and the *Vetus* (book 1 only) and *Nova* translations of the *Metaphysics* (i.e., the lemmata of Aristotle's *Metaphysics* taken from the Latin translation of Averroes' Large Commentary).

The following edition reports all the readings of R and S.³ The Latin has been compared with the Arabic edition of Nemesio Morata which has, in turn, been thoroughly checked against the Escorial manuscript. In principle, the Latin reading which corresponds most closely to the text of the Escorial manuscript has been adopted, and the main instances in which both manuscripts imply a different Arabic original are noted. The text in MS R is more polished, and is a more accurate translation of the Arabic than is MS S.⁴ MS S, on the other hand, retains more alternative translations (doublets), and interpretative glosses, most of which have either been underlined in the text or bracketed with the two parts of the word “glo–sa”; it gives the impression of being a copy of a rough draft of the translation.

A few preliminary remarks may be made from the comparison with the Arabic text and with other Latin translations.⁵ The opening words of the Arabic text (“In the name of God, the merciful

³ The readings from MSS PM given by Renan, *Averroès*, pp. 465–467 suggest that these two manuscripts are closely related to R.

⁴ Regular variants between the two texts are “illud” (S) for “id” (R), S's preference for the subjunctive, and R's frequent omission of “est”, sometimes in positions where there is no word in Arabic but “est” is required in Latin.

⁵ More definite conclusions must await a re-edition of the Hebrew and Arabic texts alongside the Latin, with complete bilingual glossaries, which is in progress.

and compassionate, the *faqīh* Abū Muḥammad ‘Abdallāh, son of the *shaikh*, the *faqīh*, the wise man, the *qādī*, the *imām*, the unique Abū l-Walid Muḥammad b. Muḥammad b. Rushd, says:”) have been omitted, as have some pious formulae after proper names. The Latin translation is not rigorously consistent in always rendering the same Arabic word by the same Latin word: e.g., “amr” by “esse” [8],⁶ “maneries” [8], and “res” [16]; “ma‘nā” by “causa” [8] and “res” [8][28]; “bi-ākhirihī” by “(ad) ultimum” [25][32] and “in fine” [33]; note also “rabbāni” by “dominabilis” [17] and “venerabilis” [20] (S; replaced by “dominabilis” in R). On the other hand one Latin word may render several Arabic terms; e.g., “maneries” may be “hāl” [1], “amr” [8], “nau” [9] or “taur” [17]. Frequently, alternate translations of the same Arabic term are given, especially in S: e.g., “operacio sive opus” [18]; “spero et credo” [4] (S); “respicit vel aspicit” [9] (S); “honorabilior sive nobilior” [19](S). Sometimes alternate translations are provided for whole phrases; often these are signalled by “vel (sic)”; cf. “vel qui non est” as an alternative to “in quo non esset” [23](S); “vel sic: et hoc est sciencie theorice” as an alternative to “et sciencie theorice” [25](S); “ad habendum sive ad comprehendendum” [18](R). Explicative glosses have been added, either in the text, or in the margins. The glosses in S specifically signalled as “glo—sa”, as well as one of the marginal glosses [8], are in the Arabic text and it is possible that they were marginal or interlinear glosses in the manuscript used by the translator. Alternate translations, glosses and other words or phrases not in the Arabic are signalled in this edition by italics.

The Treatise on the Intellect employs the Ancient Greek sources favoured by Averroes and Ibn Sab‘in: Alexander, *De intellectu*, and Themistius, *Paraphrase of the De anima of Aristotle*.⁷ The translator

⁶ The numbers in square brackets are the sentence-numbers of the text edited below.

⁷ The Arabic text of Alexander’s *De intellectu* is edited by J. Finnegan (“Texte Arabe du *περι νοῦ* d’Alexandre d’Aphrodise,” *Mélanges de l’Université Saint Joseph*, 33 [1956], pp. 159–202), who notes the use of Alexander’s text in the Large Commentary on the *De anima*, and in our *Treatise on the Intellect* (ibid., p. 170). The Arabic text in turn is a translation of a portion of Alexander of Aphrodisias *De anima*, ed. I. Bruns in *Supplementum aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis scripta minora*, Berlin, 1887, pp. 106–113. The Arabic text of Themistius’s *Paraphrase* is edited by M.C. Lyons (Columbia, S.C., 1973), and is a translation of the Greek text edited in *Commentaria in Aristotelem graeca*, 5.3, ed. R. Heinze (Berlin: Georg

follows the custom established by Dominicus Gundissalinus in his translation of Avicenna's *De anima*, of translating the single Arabic term "aql" as "intellectus" in most contexts, but as "intelligentia" when applied to the active intellect, and employs the usual translation "intellectus in habitu" for "aql bi-l-malaka".⁸ However, for other intellects his terminology is significantly different from that of Avicenna's *De anima*, and of the Large Commentary on the *De anima*⁹ and the Arabic-Latin translation of the *De intellectu* of Alexander of Aphrodisias,¹⁰ which follow the terminology established by Gundissalinus: e.g., "al-ʿaql al-faʿāl" = "intellectus/intelligentia operans" vs "intellectus/intelligentia agens";¹¹ "al-ʿaql al-mustafād" = "intellectus quesitus" vs "intellectus acquisitus/adeptus"; and "al-ʿaql al-nazarī" = "intellectus theoreticus" vs "intellectus speculativus".¹² The difference in vocabulary and style between the *Treatise on the Intellect* on the one hand, and the Large Commentary and the *De intellectu* of Alexander on the other, can also be demonstrated from a passage from Alexander's *De intellectu* which occurs in all three works:¹³

Treatise on the Intellect [32]: Alexander, *De intellectu*, *De anima*, p. 483:
Quare veritas eius quod dixit p. 79: quia sicut potentia quemadmodum potentia

Reimer, 1899); see also H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg: Karl Winter Universitätsverlag, 1971), pp. 63–68.

⁸ Note also his use of the terms "apprehensio" for "idrāk" and "intellectibilis" for "maqbul" (as in Avicenna's *De anima*) and "causa finalis" for "ghāya" (as in the Large Commentary on the *De anima*).

⁹ *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima*, ed. Crawford (n. 34 above).

¹⁰ Ed. Théry, *Autour du décret de 1210: II*. (n. 36 above), pp. 74–82.

¹¹ The terms used in the *Treatise on the Intellect* are given first. The Large Commentary gives "intellectus operans" once, in a quotation from Alexander.

¹² Note that in S on one occasion uses "separate" in reference to "intelligencie" in place of R's "abstracte" [32] (both adjectives are used in the Large Commentary). Consistent with the term "intellectus operans" is the translator's use of "operacio (sive opus)" for "fi'l" rather than "actio".

¹³ For the sake of completeness, I add the equivalent passages in (1) *Tractatus de animae beatitudine, Aristotelis Stagiritae Omnia quae extant Opera* (n. 7 above), IX, fol. 150L: "Nam, sicut virtus ambulandi, quae est in homine tempore suae nativitatis, ex longitudine temporis, et consuetudine multa exit in actum, similiter intellectus materialis exit, cum perficitur intelligendo res suapte natura intelligibiles, et à sensibilibus intelligibilia recipiens"; (2), *De connexione intellectus abstracti cum homine*, ibid., fol. 157F–G: "quemadmodum potentia eundi, quae est homini hora nativitatis, exit in actum cum processu temporis, et perficitur res, mediante qua id erit, sic etiam intellectus, cum perficitur, intelligit res, que sunt in natura sua intellecta, et facit etiam sensibilia intelligibilia".

Alexander in hac re patet, cum ipse assimilavit ipsam potentiam que est in intellectu materiali potentie ambulandi que est inventa in infante parvulo, quia ipse dixit quod, sicut ipsa potentia eundi vel ambulandi ad ultimum pervenit ei in actu, hoc est quod ambulat, ita ipsa potentia que est in intellectu materiali ad ultimum pervenit ad hunc actum, scilicet ad hoc quod intelligit intelligencias abstractas.

cia ambulandi que est in homine quando nascitur exit ad effectum cum processerit in tempore et cum perficitur id per quod fit ambulatio, sic et intellectus qui est in potentia cum perficitur, intelligit res que de natura sunt intelligibiles, sed res sensibiles ponit sibi intellectus, quia est agens.

ambulandi quam homo habet in nativitate venit ad actum post tempus quando perficitur illud per quod fit ambulatio, ita intellectus, cum fuerit perfectus, intelliget ea que sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens.

Characteristic of the *Treatise on the Intellect* are the syntactical elements “certe” for “innamā” [23][24][28][35]; “postquam” for “idhā” [25] (cf. “cum...” id est “postquam” [30]); “quoniam” for “idh” (*passim*); “et hoc <est>” for “wa-dhālika” (*passim*); and the main clause being introduced, confusingly, by “et” (“et ita convenit...” [8]; “et non remanet...” [16]; “et est una maneries...” [17]; “et est complementum...” [33] etc.). There are no convincing indications that the Latin text may be translated from Hebrew rather than directly from Arabic, as some scholars have suggested.¹⁴ Rather, there is an example of a confusion arising from the visual similarity of two words written in Arabic script: “opus (hominis)” [1] implies “fi‘l” (“action”) where the reading in the Arabic MS is “faṣl”.

The spelling of the manuscripts has been retained and their punctuation has been respected. Italics have been added by the editor (indicating additions vis à vis the Arabic text), but the words underlined here are underlined in manuscript S. The following sigla are used:

p.c. = post correctionem

a.c. = ante correctionem

\ / = letters or words added by a corrector of the manuscript

< > = letters or words added by the editor

[] = letters or words deleted by the editor

Arabic (text) = The text in MS Escorial, ar. 884, fols. 78v–81r

¹⁴ See Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen*, p. 203 n. 699.

The sentences of the text have been numbered; the breaks usually correspond to those marked in the Arabic and Latin manuscripts. In the apparatus criticus lemmata are given except when the reference is to a single word, or where a simple transposition of words is involved.

[1] Intencio *nostra* de hac dictione¹⁵ est quod probemus¹⁶ omnes vias claras et demonstrationes firmas que faciunt scire questionem magnam et fortunium sublime, scilicet¹⁷ si coniungatur intelligencia operans cum intellectu materiali donec est in corpore, adeo quod in hac manerie opus¹⁸ hominis sit ipsius¹⁹ *ipsa*²⁰ proprietas ex omni parte secundum quod ipsa²¹ est esse *intelligenciarum purarum*²² abstractarum. [2] Et²³ hec est *illa* questio²⁴ quam Philosophus in libro De anima promiserat *declarare* et *adhuc* ad nos non pervenit²⁵ id.²⁶ [3] Et quod ponam²⁷ in hac dictione²⁸ est id²⁹ quod recepi a domino³⁰ (cui Deus det longam vitam), et si rationabilia fuerint *hec que dicentur hic*,³¹ referantur ad ipsum, et si minime fuerit rationabile,³² referatur michi. [4] Et ego dico³³ quod locus iste³⁴ non est

¹⁵ distinctione S

¹⁶ probamus S

¹⁷ set R

¹⁸ "opus" here implies "fi'l" ("action") where the reading in the Arabic MS is "fasl".

¹⁹ R omits

²⁰ illa S

²¹ ipsum S

²² primarum S

²³ S omits

²⁴ quidem S

²⁵ non pervenit ad nos S

²⁶ illud S. For this sentence compare Averroes's Large Commentary to *De anima*, 431b17, ed. Crawford (n. 34 above), p. 487: "[We must describe how men have the nature to understand separate things ultimately] Causa autem istius ambiguitatis et laboris est quia nullum sermonem ab Aristotele invenimus in hac intentione, sed tamen Aristoteles promisit hoc declarare".

²⁷ dicam S *p.c.*, ipsam S *a.c.*

²⁸ demonstracione S

²⁹ illud S

³⁰ Arabic: "my lord and master" (i.e., Averroes) and continues with plural forms of the pronoun

³¹ dicentur hic] hic dicuntur S

³² minime (initium S *a.c.*) fuerit rationabile] inventum huic aliquid \ir/ rationabile R, Arabic: "if it is wrong"

³³ R omits

³⁴ iste S *p.c.*, ipse S *a.c.*

meus, set induxit³⁵ me³⁶ ad hoc obediencia *quidem*³⁷ mandatorum suorum, quoniam ipse mandavit michi, cum mencio³⁸ facta fuit de hac questione, *ut scriberem de ipsa*, et eciam ob hoc, quod³⁹ spero⁴⁰ remunerari *a Deo*.⁴¹ [5] Et quia ipse scripserat⁴² super hanc questionem in *pluribus* locis, volui[t]⁴³ ut dictio agregaret totum quod dictum fuerat,⁴⁴ et invenientur⁴⁵ quedam in ea que non scripta fuerant, et si quid novum⁴⁶ speculari poterit in ea, apponam⁴⁷ in hac dictione.⁴⁸ [6] Et nos concedimus hic quod debet concedi⁴⁹ de hiis que probantur in libro De anima, quoniam hec questio est causa finalis omnium que dicuntur⁵⁰ in ipso libro. [7] Dicamus quod hec questio probatur tribus viis.

[8] <Via prima>⁵¹

Et hec est via quam Alexander narravit⁵² in⁵³ dictione⁵⁴ sua de intellectu,⁵⁵ et dixit quod erat illa⁵⁶ via per quam incessit Philosophus in hac causa, et hoc *est*⁵⁷ quod dixit: iam est probatum ibi⁵⁸ quod maneries intellectus est similis maneriei sensus, quia sicut⁵⁹

³⁵ inducit S

³⁶ R omits

³⁷ obediencia quidem] hoberiencia quod R

³⁸ cum mencio] contencio S

³⁹ quia S

⁴⁰ S adds "et credo"

⁴¹ a Deo] ab eo S

⁴² scripsit S; Arabic adds a pious formula

⁴³ Arabic: "I wished"

⁴⁴ fuerit S

⁴⁵ invenirentur S

⁴⁶ novi S

⁴⁷ apponamus S

⁴⁸ demonstracione S

⁴⁹ quod debet concedi] quicquid potest intendi S

⁵⁰ ostenduntur S

⁵¹ Lacuna in R; Arabic: "the first way"

⁵² narravit Alexander R

⁵³ de S

⁵⁴ demonstracione S

⁵⁵ S in margin: "id est in epistola sua de intellectu"; cf. Alexander, *De anima*, ed.

I. Bruns (n. 69 above), p. 110, line 7ff.

⁵⁶ erat illa] illa est S

⁵⁷ S omits

⁵⁸ S in margin: "id est in libro de anima"; the Arabic includes "i.e., in the book of the soul" in the text

⁵⁹ R omits

sensus habet tria, scilicet potenciam recipientem et hec *est*⁶⁰ virtus sensibilis, et res que est extra animam in actu et hoc est id⁶¹ quod sentitur *iam* apprehensum, et tertium⁶² est id⁶³ quod virtus sensibilis sumit ex re apprehensa, et ita convenit⁶⁴ esse in⁶⁵ intellectu quod sint in ipso⁶⁶ tria, *scilicet* potencia recipiens et est intellectus materialis et comparatur virtuti sensibili in sensu, et⁶⁷ res alia⁶⁸ quam predicta potencia suscipit⁶⁹ similiter comparatur rei quam suscipit⁷⁰ potencia sensibilis de re que sentitur et hic est⁷¹ theoreticus et ipse est intellectus in habitu, et res tertia que est extra animam in actu et hoc est id⁷² quod est eiusdem gradus⁷³ in apprehensione⁷⁴ intellectus cum re que sentitur in⁷⁵ apprehensione sensibili, adeo quod res quam comprehendit materialis⁷⁶ sit intellectus qui⁷⁷ sit similis rei sensate. [9] Et quia⁷⁸ extra animam non est res que sit in actu de manerie intellectus <...> in potencia et non intellectus in actu,⁷⁹ est⁸⁰ necessarium quod res quam respicit⁸¹ *intellectus* materialis vere sit intellectus in actu, similis rei quam aspicit potencia sensibilis in⁸³ sensu. [10] Et cum hoc ita sit, igitur intellectus materialis aspicit

⁶⁰ R omits

⁶¹ illud S

⁶² tertia R

⁶³ illud S

⁶⁴ ita convenit] sic constat S

⁶⁵ R omits

⁶⁶ S omits "in ipso"

⁶⁷ R omits

⁶⁸ illa S

⁶⁹ R adds "et"

⁷⁰ recipit R

⁷¹ R adds "sensus", Arabic adds "intellect"

⁷² illud S

⁷³ eiusdem gradus \est/ S

⁷⁴ apprehensionem R

⁷⁵ R omits

⁷⁶ Arabic adds "intellect"

⁷⁷ que S

⁷⁸ Et quia] Que \est/ S

⁷⁹ intellectus <...> in potencia...in actu] intellectus in potencia, quia illud quod est extra animam est forma in materia S. The Arabic implies: "...intellectus, *quia illud quod est extra animam est forma in materia que est intellectus in potencia et non intellectus in actu est*". R may have missed the italicised words through a *saut du même au même*, S may have found them as a gloss and inserted them in the wrong place.

⁸⁰ \et/ S

⁸¹ S adds "vel aspicit"

⁸² S omits

⁸³ R omits

intelligenciam operantem que est intellectus in actu, set *ipse materialis*⁸⁴ *possibilis*⁸⁵ intelligibilis intelligit ipsam⁸⁶ invencione⁸⁷ deficienti et hic⁸⁸ est intellectus⁸⁹ qui est forma⁹⁰ rerum inventarum⁹¹ materialium, et postea⁹² ipse intelligit⁹³ *intelligenciam operantem* complete,⁹⁴ quoniam aspicit ad illam⁹⁵ et secundum hoc vocatur intellectus quesitus. [11] Et iste intellectus qui est in habitu, qui est forma⁹⁶ rerum inventarum materialium,⁹⁷ est sicut medium inter res inventas materiales <...>;⁹⁸ ergo est ex⁹⁹ parte formarum rerum materialium¹⁰⁰ in¹⁰¹ invencione honorabiliori quam invencio materialis, et ex parte intelligencie operantis *est* in¹⁰² invencione plus deficienti¹⁰³ quam eius invencio completa in qua¹⁰⁴ nichil est in potencia, set in¹⁰⁵ actu. [12] Et hec est via per quam incessit Alexander et de qua dixit quod erat¹⁰⁶ via Philosophi et quod erat valde firma.

[13] <Via secunda>¹⁰⁷

Et dicamus quod iam¹⁰⁸ demonstratum est in libro De anima quod sunt intellectus¹⁰⁹ tres, *scilicet* intellectus in potencia et hic est

⁸⁴ S omits "aspicit...materialis"

⁸⁵ S adds "vel potencia"

⁸⁶ The Arabic specifies that this is the active intellect and adds the adverb "first"

⁸⁷ invencionem R

⁸⁸ hoc S

⁸⁹ Arabic adds "bi-l-malaka" ("in habitu")

⁹⁰ R corrects from "forme", S omits; Arabic: "forms"

⁹¹ rerum inventarum formarum] inventarum formarum S

⁹² R uses the same abbreviation as that for "potencia", post S

⁹³ intellexit S

⁹⁴ The scribe of S at first continued with "quoniam aspicit ad illam", but then crossed this out and added "qui dicitur intellectus habitualis, cum informetur formis materialibus, honorabilis est respectu intellectus materialis qui omnino est in potencia, deficiens tamen et incompletus respectu intellectus qui omnino est in actu". This is not in the Arabic and has the nature of a gloss.

⁹⁵ illum S

⁹⁶ Arabic "forms" ("šumar"); Morata wrongly reads "šura" ("form")

⁹⁷ inventarum materialium] naturalium inventarum S

⁹⁸ S adds in margin "et immateriales"; Arabic adds "and the active intellect"

⁹⁹ a S

¹⁰⁰ naturalium S; Arabic implies "inventarum"

¹⁰¹ S omits

¹⁰² S omits "invencio materialis...est in"

¹⁰³ S repeats "et in invencione plus deficiente" in the margin.

¹⁰⁴ quam R

¹⁰⁵ S omits

¹⁰⁶ esset S

¹⁰⁷ Lacuna in R; Arabic: "the second way"

¹⁰⁸ S inserts

¹⁰⁹ intellectus sunt S

intellectus¹¹⁰ materialis, et intellectus *alius* cum quo¹¹¹ perficitur iste primus et ipse est intellectus qui est¹¹² in habitu, et¹¹³ intellectus *sive intelligencia* operans et hic est ipse¹¹⁴ qui facit res intelligibiles in potencia intelligibiles esse¹¹⁵ in actu. [14] Et hec est intelligencia operans et habet operationes duas: unam in quantum est abstracta et hoc est quod intelligit suam¹¹⁶ proprietatem¹¹⁷ quemadmodum est esse *aliarum* intelligenciarum abstractarum que intelligunt earum proprietates¹¹⁸ et quod intelligens¹¹⁹ et intellectum in ipsis¹²⁰ est res¹²¹ una *et eadem* undique; alia operatio est quod¹²² intelligit res intelligibiles que sunt in intellectu materiali, hoc <est>¹²³ exire facit de potencia ad actum, et hec est intelligencia operans cum coniungitur homini et est quasi forma ei,¹²⁴ et propter hoc homo operatur cum ipsa quando vult, scilicet intelligit. [15] Et Themistius¹²⁵ dixit: in ipsa et cum ipsa¹²⁶ scribo ea que scribo.¹²⁷

[16] Et demonstratum est quando homo intelligit omnes res¹²⁸ intellectibiles,¹²⁹ et hic est¹³⁰ intellectus in habitu,¹³¹ et non remanet

¹¹⁰ S omits

¹¹¹ cum quo] per quem S

¹¹² qui est intellectus S

¹¹³ S adds "est"

¹¹⁴ ille S

¹¹⁵ esse intelligibiles S

¹¹⁶ unam S

¹¹⁷ Over "que intelligunt earum proprietates" and into the margin S has written: "id est secundum suam proprietatem (?) et unam viam, non quod secundum unam viam sit intelligens et secundum aliam intellectum, sicut est de intellectu possibili qui secundum sui naturam (?) est in potencia intelligens et secundum formam (?) intelligibilem est actu intelligens"

¹¹⁸ Over "earum proprietates" S has written: "id est secundum earum proprietates"

¹¹⁹ intellectus S

¹²⁰ eis S

¹²¹ R omits

¹²² operatio est quod] est eius operatio \secundum/ quam S

¹²³ hoc <est>] et S

¹²⁴ quasi forma ei] ei aliqua forma S

¹²⁵ Themestius R

¹²⁶ S adds "scilicet"

¹²⁷ Cf. Themistius, *Paraphrase*, ed. Heinze (n. 69 above), p. 100, lines 20–21; ed.

Lyons, p. 182, lines 4–5

¹²⁸ res] \formas/ S

¹²⁹ intelligibiles S

¹³⁰ R omits

¹³¹ S underlines "et hic est intellectus in habitu" and brackets it as a "glo-sa"

ei aliqua res intellecta in potencia quam¹³² ipsa non facit esse intellectam¹³³ in actu, *et* quod tunc non potest esse absque una duarum rerum: aut quod non habeat opus ullo¹³⁴ modo et est adiuncta nobis, *scilicet intelligencia*¹³⁵ *operans*, aut quod habeat operationem suam secundam. [17] Et impossibile est quod adiunctus sit¹³⁶ nobis et non habeat operationem¹³⁷ <...> secundam,¹³⁸ et hoc <est>:¹³⁹ intelligit¹⁴⁰ suam proprietatem,¹⁴¹ et necessarium fuit quod operatio sua prima fuerit¹⁴² propter operationem suam¹⁴³ secundam et secunda eius est sicut causa finalis et hoc est:¹⁴⁴ quia sciencia¹⁴⁵ divina et dominabilis rectitudo iudicat quod nulla species ex speciebus rerum inventarum nec aliqua maneries ex manerie invencionis non remanet quin¹⁴⁶ exeat ad¹⁴⁷ actum, et intellectus qui est in habitu, et hoc est res *theorice*, *id est speculative* intellectibiles,¹⁴⁸ *et* est una maneries ex honorabiliori¹⁴⁹ manerie invencionis; ergo fuit necessarium quod exiret de potencia ad actum; et propter hoc quod¹⁵⁰ <erat> de¹⁵¹ genere intellectus, fuit necessarium quod extraheret ipsum¹⁵² ad actum res que sit *intelligens vel*¹⁵³ intellectus in actu et¹⁵⁴ quod habeat prioritatem super illum in honore et¹⁵⁵ inven-

¹³² remanet...quam] remanent ei aliqua intellecta in potencia que S

¹³³ intellecta S

¹³⁴ aliquo S

¹³⁵ intelligens S

¹³⁶ adiunctus sit] sit coniunctus S

¹³⁷ S adds "suam"

¹³⁸ Arabic adds: "Therefore it has to have its second operation", implying "et non remanet nisi habeat operationem secundam" and a *saut du même au même* in both R and S.

¹³⁹ et hoc <est>] id est S

¹⁴⁰ intelligat S

¹⁴¹ proprietatem suam S

¹⁴² foret S

¹⁴³ illam S

¹⁴⁴ est hoc S

¹⁴⁵ S adds "eius"

¹⁴⁶ non remanet quin] remanet que S

¹⁴⁷ in S

¹⁴⁸ intelligibiles S

¹⁴⁹ S omits

¹⁵⁰ S omits

¹⁵¹ ex R *a.c.*

¹⁵² S adds "de potencia"

¹⁵³ sive S

¹⁵⁴ R omits

¹⁵⁵ S omits

cione, et hec est intelligencia operans. [18] Et¹⁵⁶ fuit imposita¹⁵⁷ operacio¹⁵⁸ eius prima (huius intelligencie¹⁵⁹ operantis)¹⁶⁰ et hec¹⁶¹ est¹⁶² sciencie theorice *speculative* propter operacionem suam secundam, et hoc est apprehendere suam proprietatem quousque sit¹⁶³ esse istius intellectus *sive intelligencie operantis*,¹⁶⁴ sicut est esse aliarum¹⁶⁵ intelligenciarum abstractarum, scilicet quod earum¹⁶⁶ proprietas sit earum¹⁶⁷ causa finalis, et quamvis habeant¹⁶⁸ aliam operacionem,¹⁶⁹ tamen *non* est nisi via ad habendum *sive ad comprehendendum*¹⁷⁰ suam proprietatem que est operacio¹⁷¹ *sive opus* proprium in ipso. [19] Et si ita non esset,¹⁷² fuisset intentum¹⁷³ in ipso¹⁷⁴ opere¹⁷⁵ quod procedit¹⁷⁶ ab imperante,¹⁷⁷ quod est intellectus in habitu, ipsa sua proprietas, non quod esset¹⁷⁸ via rei alteri,¹⁷⁹ *quia si hoc esset*, procederet inde impossibile, et hoc esset quod honora-

¹⁵⁶ S adds "quod"

¹⁵⁷ in potencia S

¹⁵⁸ This translates "fi'l" which is in the manuscript; Morata reads "ba'd"

¹⁵⁹ intellectus S

¹⁶⁰ S underlines "huius intellectus operantis" and brackets it as a "glo-sa"; in fact, it is a gloss on "eius", which is also present in the Arabic text.

¹⁶¹ hoc R

¹⁶² R omits

¹⁶³ scit R

¹⁶⁴ In place of "sive intelligencie operantis" S gives "scilicet intellectus operantis et fuit causa et eius preparacio prima ad quam est (?) in potencia et est sciencia speculativa. adquisita per species sive propter operacionem a materia etc". Both "sive intelligencie operantis" and S's addition have the nature of glosses; they have no equivalent in the Arabic text.

¹⁶⁵ est esse aliarum] harum S

¹⁶⁶ eius S

¹⁶⁷ eorum R, eius S

¹⁶⁸ habeat R

¹⁶⁹ R adds "sive opus"

¹⁷⁰ habendum sive ad comprehendendum] apprehendendum sive ad habendum S

¹⁷¹ Arabic gives "al-'aql" ("the intellect"), which must be emended, following Morata, to "al-fi'l" ("the action")

¹⁷² S adds "scilicet quod haberet aliam operacionem ab ea que est intelligere per species ad sive propter quam est ista eius operacio que est intelligere per species"

¹⁷³ intencio R

¹⁷⁴ ipso S *p.c.*, suo S *a.c.*

¹⁷⁵ S adds "vel opus"

¹⁷⁶ procedat S

¹⁷⁷ Arabic implies "operante"

¹⁷⁸ esse S

¹⁷⁹ altere R, altera S

bilius,¹⁸⁰ hoc est intelligencia operans, esset¹⁸¹ pro inhonorabiliori,¹⁸² et hoc est¹⁸³ pro *intellectu* qui est in habitu, quoniam¹⁸⁴ operacio est causa finalis operantis, et causa finalis est honorabilior¹⁸⁵ quam id¹⁸⁶ quod est ante causam finalem.

[20] Aspice ergo¹⁸⁷ hoc secretum divinum et hanc subtilitatem dominabilem¹⁸⁸ quam admirabile est, et laudatus sit ipse *Deus* qui dedit unicuique rei ius suum. [21] Et¹⁸⁹ hoc¹⁹⁰ quod dixi retro¹⁹¹ de *intellecto et*¹⁹² intellectu est ex honorabilioribus¹⁹³ que dici possunt, quia¹⁹⁴ est ex verbis que vocantur dissolutiva quia¹⁹⁵ illa sunt prima, *id est maxima*, verborum que vocantur composita.

[22] <Via tertia>¹⁹⁶

Et hec est via sumpta ex potencia et actu. [23] Et hoc quod¹⁹⁷ manifestum est quod¹⁹⁸ potencia¹⁹⁹ in quantum potencia certe²⁰⁰ dicta est ad aliquid, *scilicet respectu* actus, et quoniam intellectus materialis²⁰¹ est²⁰² intellectus in potencia, fuit necessarium quod fuisset²⁰³ intellectus in potencia ad intellectum²⁰⁴ ad actum²⁰⁵ in quo nichil est de potencia, et quia intellectus qui est in habitu est

¹⁸⁰ S adds "esset"

¹⁸¹ S omits

¹⁸² honorabiliori S

¹⁸³ S underlines "hoc est intelligencia...hoc est"

¹⁸⁴ R adds "opus sive"

¹⁸⁵ S adds "sive nobilior"

¹⁸⁶ illud S

¹⁸⁷ R omits

¹⁸⁸ venerabilem S

¹⁸⁹ ex R

¹⁹⁰ S adds "et"

¹⁹¹ dixi retro] dixeretur S

¹⁹² in R

¹⁹³ honorabilibus verbis R

¹⁹⁴ quod S

¹⁹⁵ et S

¹⁹⁶ Lacuna in R; Arabic: "the third way"

¹⁹⁷ quoque S

¹⁹⁸ ex S

¹⁹⁹ S adds "que"

²⁰⁰ S omits

²⁰¹ equalis S

²⁰² S adds "et"

²⁰³ esset S

²⁰⁴ S omits "ad intellectum"

²⁰⁵ Arabic implies "in actu"

intellectus qui est in potencia et non intellectus in actu, fuit necessarium quod intellectus materialis fuisset in potencia ad intellectum in actu in quo²⁰⁶ non²⁰⁷ esset²⁰⁸ aliqua potencia. [24] Et quamvis sit semel *ipse totus*²⁰⁹ in potencia ad intellectum qui tantum est²¹⁰ intelligens,²¹¹ certe est potens ad illum²¹² ideo quod sit²¹³ preparatus²¹⁴ et susceptibilis²¹⁵ ad istum intellectum in quo nullatenus miscetur²¹⁶ potencia. [25] Et postquam *materialis est* potens ad ipsum intellectum *in actu* et omnis potencia, *si potencia*, non potest²¹⁷ esse quin *de necessitate* exeat ad actum, necessario debuit esse quod ultimum²¹⁸ intelligeret intelligenciam²¹⁹ abstractam,²²⁰ scilicet *intelligenciam* operantem,²²¹ et secundum hoc vocatur *intellectus* quesitus. [26] Set intellectus qui est in habitu et hoc <est>²²² theorice sciencie²²³ *speculative*, est intellectus in potencia, demonstratum est *quidem*²²⁴ quod *suum* intellectum, hoc est²²⁵ forme, intellecte sunt in potencia ad differenciam sensus, quoniam sensus est sensus²²⁶ in actu, quia²²⁷ sensatum est sensatum *in actu*, et secundum hoc²²⁸ sensus est nobilior quam iste intellectus qui est²²⁹ in potencia quodammodo,²³⁰ scilicet quia sensus est²³¹ in actu et intellectus in

²⁰⁶ S adds "vel"

²⁰⁷ R omits

²⁰⁸ S adds "\glo/ vel qui non est \sa/ esset" (repeating "esset")

²⁰⁹ sit semel ipse totus] ipse totus sit simul S

²¹⁰ R omits

²¹¹ S adds "intellectus id est tantum"; Arabic adds "in act"

²¹² S adds as a gloss to "illum": "\glo/ ad intellectum in habitu cui admiscetur potencia\sa/"

²¹³ fit S

²¹⁴ separatus S a.c.

²¹⁵ susceptilis S

²¹⁶ inmiscetur S

²¹⁷ poterit S

²¹⁸ ultimo S

²¹⁹ intelligeret intelligenciam] intelliget substantiam S

²²⁰ abstractatam S.

²²¹ S underlines "intelligenciam operantem"

²²² hoc <est>] S omits

²²³ S adds "vel sic: et hoc est sciencie theorice"

²²⁴ R omits

²²⁵ R omits

²²⁶ R adds "m"

²²⁷ qua R

²²⁸ secundum hoc] hic S

²²⁹ qui est qui est R

²³⁰ S omits

²³¹ R omits

potencia; set *materialis* intellectus quamvis sit primo²³² *totus* in potencia, tamen universaliter²³³ est nobilior sensu.²³⁴ [27] Et causa huius est quod²³⁵ intellectus est²³⁶ universalis et universale est²³⁷ in potencia, et sensatum est particulare et particulare est in actu et, cum sentis,²³⁸ potencia sciens²³⁹ in aliquo sensato ad quod sumit²⁴⁰ potencia sciens *vel sensibilis* est dispositio illius²⁴¹ individui sensati demonstrativa sibi²⁴² in actu et fuit apprehensio ad illud. [28] Set²⁴³ cum coniungitur cum intellectu materiali aliquid²⁴⁴ instrumentum²⁴⁵ ex intellectualibus rebus et est res universalis, verbi gracia acsi diceret quis: forma²⁴⁶ trianguli in quantum est triangulus, certe sumit²⁴⁷ ex eo formas²⁴⁸ infinitorum individuorum²⁴⁹ in potencia, ergo est sciencia in potencia scita in potencia, et²⁵⁰ propter hoc scit homo, verbi gracia, quod omnis trianguli anguli sunt equales duobus rectis, et nescit ob hoc individuum trianguli figurati absconsi; ergo homo scit ipsum in potencia et nescit ipsum in actu, quoniam ipse scit triangulum in quantum est triangulus et non triangulum determinatum²⁵¹ *et*²⁵² *assignat* in actu sicut *est*²⁵³ sensus. [29] Et propter hoc²⁵⁴ intelligencia operans nichil aliud est quam

²³² Arabic has "intellect"

²³³ universaliter tamen S

²³⁴ quam sensus S

²³⁵ quia S

²³⁶ S omits

²³⁷ ÷ est R

²³⁸ sentit R

²³⁹ sciens est S

²⁴⁰ sumit] in<n>uit et sumit S, R perhaps corrects "in<n>uit" to "sumit"

²⁴¹ illius] istius sensibilis et S

²⁴² ibi S

²⁴³ Et S

²⁴⁴ aliud R, ad S

²⁴⁵ Arabic implies "intellectum"

²⁴⁶ forme RS

²⁴⁷ sunt S

²⁴⁸ forme S

²⁴⁹ individuorum infinitorum S

²⁵⁰ S omits "in potencia et"

²⁵¹ S adds "vel demonstratum"

²⁵² vel non S

²⁵³ S omits

²⁵⁴ R omits; Arabic adds "our joining to (the active intellect)..." (Morata erroneously adds "aidan" "also")

res apprehensa *vel apprehendens* in actu, *scilicet res que sit expoliata*²⁵⁵
ab universalitate sicut apprehendit sensus.²⁵⁶

[30] Et cum hoc sit²⁵⁷ ita, *id est postquam*,²⁵⁸ ergo²⁵⁹ id²⁶⁰ quod intellectus materialis proprie habet in quantum est intellectus, est:²⁶¹ intelligit id²⁶² quod est²⁶³ in semetipso intellectum in actu, et hoc accidit ei primo quod intelligit id²⁶⁴ quod non erat intellectum²⁶⁵ in actu, et hoc est intellectus in habitu *et*²⁶⁶ est accidentale. [31] Et hinc demonstratur veritas²⁶⁷ probacionis quam fecit²⁶⁸ Themistius,²⁶⁹ quod intellectus materialis intelligit *intelligencias* abstractas, et hoc est quod ipse *Themistius*²⁷⁰ dixit: quod²⁷¹ intellectus materialis si²⁷² intelligit id²⁷³ quod non est in semetipso intellectum, multo magis intelligere debet²⁷⁴ id²⁷⁵ quod est in semetipso intellectum.²⁷⁶ [32] Quare veritas eius quod dixit Alexander in hac re *patet*,²⁷⁷ cum ipse assimilavit²⁷⁸ ipsam²⁷⁹ potenciam que est in intellectu materiali potencie ambulandi que est inventa in infante parvulo, quia ipse dixit quod,²⁸⁰ sicut ipsa²⁸¹ potencia *eundi vel*²⁸² *ambulandi* ad ultimum

²⁵⁵ spoliata S

²⁵⁶ S omits; Arabic gives "as we apprehend by the senses"

²⁵⁷ R omits

²⁵⁸ R adds "est"; "id est postquam" glosses "cum"

²⁵⁹ S adds "est"

²⁶⁰ illud S

²⁶¹ S omits

²⁶² illud S

²⁶³ S omits

²⁶⁴ illud S

²⁶⁵ Arabic adds "in itself"

²⁶⁶ R omits

²⁶⁷ universalitas S

²⁶⁸ facit S

²⁶⁹ Themistius, *Paraphrase*, ed. Heinze (n. 69 above), p. 115, lines 5–6.

²⁷⁰ Themestius R

²⁷¹ S adds "si"

²⁷² S omits

²⁷³ illud S

²⁷⁴ oportet S

²⁷⁵ illud S

²⁷⁶ R adds "etc"

²⁷⁷ Alexander, *De intellectu*, ed. Bruns (n. 69 above), p. 110, line 31.

²⁷⁸ assimilaverit S

²⁷⁹ S omits

²⁸⁰ S omits

²⁸¹ S omits

²⁸² et S

pervenit²⁸³ ei *in actu*, hoc est quod ambulat, ita ipsa potencia que est in intellectu *materiali* ad ultimum pervenit²⁸⁴ *ad hunc actum*, scilicet²⁸⁵ *ad*²⁸⁶ hoc quod intelligit *intelligencias abstractas*.²⁸⁷ [33] Et iste intellectus qui est in actu²⁸⁸ quem homo in fine²⁸⁹ apprehendit, et iste *est intellectus*²⁹⁰ qui vocatur quesitus, et est complementum et actus, et quod yles primum fuit potens²⁹¹ ad illum, et propter hoc cum hora qua renovata²⁹² fuit in eo²⁹³ forma, renovata²⁹⁴ fuit in eo potencia²⁹⁵ super aliam formam quousque²⁹⁶ ascendit de complemento ad complementum et de forma ad formam nobiliorem et propinquiorem ad actum, adeo quod in fine perveniat ad hoc complementum et *ad hunc* actum in quo nullatenus aliqua misceatur²⁹⁷ potencia.

[34] Et cum homo sit ipse cui²⁹⁸ proprium *est*²⁹⁹ hoc complementum, et ipse est res nobilior³⁰⁰ omnibus rebus *aliis* hic inventis, quoniam ipse est ligamentum et continuacio inter res inventas sensatas defectivas,³⁰¹ scilicet quod semper in earum³⁰² actu inmiscetur³⁰³ potencia, et inter res inventas nobiles in quibus nequaquam in earum³⁰⁴ actu miscetur³⁰⁵ potencia, et hee sunt intelligencie *pure abstracte*. [35] Et convenit esse quod totum quod est in hoc seculo

²⁸³ provenit S

²⁸⁴ ad ultimum pervenit] provenit ad ultimum S

²⁸⁵ scilicet S *p.c.*, set S *a.c.*

²⁸⁶ S omits

²⁸⁷ separatas S

²⁸⁸ S adds "est"

²⁸⁹ in fine] in se vel in fine S

²⁹⁰ intellectus est S

²⁹¹ potens fuit S

²⁹² revocata S

²⁹³ S omits "in eo"

²⁹⁴ revocata S

²⁹⁵ potencia in eo S; Arabic implies "complementum et perfectio"

²⁹⁶ S adds "vel"

²⁹⁷ misceatur aliqua S

²⁹⁸ tui R

²⁹⁹ R omits

³⁰⁰ est res nobilior] nobilior erit S

³⁰¹ defectivas inventas sensatas S

³⁰² eorum SR *a.c.*

³⁰³ \in/ miscetur R, admiscetur S

³⁰⁴ eorum S

³⁰⁵ miscetur S

certe est propter hominem et *totum* ei deservit,³⁰⁶ quoniam³⁰⁷ primum complementum quod fuit in yle prima³⁰⁸ in potencia, certe fuit demonstratum in illo. [36] Ergo quam iniuste *agit*³⁰⁹ qui segregat inter hominem et scienciam,³¹⁰ que est via ad habendum hoc complementum, quoniam non est dubium quod qui facit hoc contradicit intencioni Creatoris³¹¹ in invencione³¹² huius complementi,³¹³ *et* quemadmodum est bene³¹⁴ fortunatus³¹⁵ qui consumit tempus suum in hoc³¹⁶ servicio *seu*³¹⁷ studio et appropinquat ad illum³¹⁸ (laudatus sit ille) in hac approximatione. [37] Et hoc est id³¹⁹ quod ego vidi ponendum in hac³²⁰ dictione,³²¹ et si aliquid³²² renovatum³²³ fuerit in hoc, apponam³²⁴ id,³²⁵ si Deus voluerit, et laudatus sit Deus et perducatur nos ad id³²⁶ quod sit voluntas eius et *inducat*³²⁷ nos ad hoc³²⁸ ad³²⁹ quod³³⁰ sumus fortunati³³¹ *primo et postea et hoc est in vita et in*³³² *morte.*

³⁰⁶ S adds in margin: "Nota propter quid homo est finis omnium materialium"
³⁰⁷ S adds "ipsum est"
³⁰⁸ primo S
³⁰⁹ facit S
³¹⁰ inter hominem et scienciam] hominem a sciencia S; R adds "id est, qui separatur hominem a sciencia". S adds in margin: "Nota qualiter iniustificatur qui hominem retrahit a sciencia".
³¹¹ creatoris R
³¹² intencioni Creatoris in invencione] Arabic gives "...the Creator (praise be to Him) and contradicts him in what he intended"
³¹³ S omits
³¹⁴ S omits "est bene"
³¹⁵ est bene fortunatus] fortunatus est S
³¹⁶ S omits
³¹⁷ sive S
³¹⁸ S omits "ad illum", R adds "et deum et"
³¹⁹ illud S
³²⁰ in hac i hac R
³²¹ dubitacione S
³²² aliquis S
³²³ revocatum S
³²⁴ appoqm S
³²⁵ illud S
³²⁶ illud S
³²⁷ moveat S
³²⁸ illud SR *a.c.*
³²⁹ R omits
³³⁰ S adds "nos"
³³¹ formati S
³³² S omits

GUILLAUME DE LUNA A-T-IL TRADUIT ABŪ KĀMIL?

ROLAND HISSETTE
(Thomas-Institut, Cologne)

La présence de cet article dans ce volume consacré à Averroès repose sur une double hypothèse, dont j'ai fait état dans une publication récente: 1. qu'une seule et même personne ait pu être dénommée Guillaume de *Luna*, de *Lunis* ou *Lunense*; 2. qu'elle ait traduit d'arabe en latin non seulement des commentaires d'Averroès (ce qui est affirmé de Guillaume — *Wilhelmus* — de *Luna*), mais encore un traité d'algèbre (ce qui est affirmé de Guillaume — *Guglielmo* — de *Lunis* ou *Lunense*).¹

Cela ne va toutefois pas sans difficulté. Les traductions en cause d'Averroès (celles des commentaires moyens sur la *Logica uetus* et les *Analytiques Premiers* et *Seconds*) auraient été réalisées au début du XIII^e siècle.² Mais l'algèbre (en fait, l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī, dont on connaît aussi les traductions latines de Robert de Ketton — appelé aussi Robert de Chester — et de Gérard de Crémone), Guillaume de *Lunis* aurait également pu la traduire en italien, et cette traduction italienne daterait du début du XIV^e siècle.³ On voit mal comment ces datations sont compatibles entre elles. Voilà pourquoi j'ai fait remarquer que la question de la paternité de ces traductions attribuées à Guillaume de Luna ou de Lunis devait rester posée.⁴

Il en va certainement de même pour la traduction arabo-latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil, comme je l'ai signalé dans une liste d'*addenda et emendanda*.⁵ Cette version a été éditée, il y a quelques années, par R. Lorch⁶ et J. Sesiano,⁷ qui se sont partagé le travail;⁸

¹ Cf. Averroes Latinus, *Commentum medium super libro Peri Hermeneias Aristotelis, Translatio attributa Wilhelmo de Luna*, éd. R. Hissette, Averrois opera, Series B, Averroes Latinus XII (Lovanii, 1996), pp. 1*-2*.

² Ibid., pp. 4*-7*.

³ Ibid. pp. 2* et 7*.

⁴ Ibid., p. 7*.

⁵ Cette liste est un encart inséré dans l'édition en cause ci-dessus n. 1.

⁶ Cf. R. Lorch, «Abū Kāmil on the Pentagon and Decagon», dans *Vestigia mathematica, Studies in Medieval and Early Modern Mathematics in Honour of H.L.L. Busard*, éd. M. Folkerts et J.P. Hogendijk (Amsterdam, 1993), pp. 215-252.

ils ne se sont entendus cependant ni sur l'auteur, ni sur la date de la traduction: pour R. Lorch, éditeur de la seconde partie, soit du traité sur les pentagone et décagone,⁹ la traduction aurait été réalisée au XII^e siècle, peut-être par Robert de Chester, Gérard de Crémone ou encore Leonardo Fibonacci;¹⁰ en revanche, pour J. Sesiano, éditeur du reste de la version latine,¹¹ le traducteur pourrait être précisément Guillaume de Lunis et le seul exemplaire connu, le manuscrit *Paris Nat. lat. 7377A*, fols. 71v–97r, serait même l'autographe de sa traduction.¹²

Cet exemplaire a été daté du XIV^e siècle et le texte qu'il propose a systématiquement été revu et corrigé; çà et là des gloses ont aussi été introduites. A part quelques rares interventions d'une main étrangère, réalisées dans une encre plus foncée et d'une écriture plus épaisse, c'est une seule et même main qui a écrit le texte courant, l'a corrigé et glosé. Comme les gloses portent généralement la signature g., G., W. (une fois) et Guill. (une autre fois), J. Sesiano a proposé d'attribuer tout le travail à Guillaume de Lunis, le même que celui présenté comme traducteur de l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī, au début du XIV^e siècle en particulier.¹³ Ce serait bien entendu encore des traducteurs de l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī qui seraient en cause, si, selon l'hypothèse de Lorch, l'*al-Jabr* d'Abū-Kāmil avait effectivement été traduite au XII^e siècle par Robert de Chester ou Gérard de Crémone.¹⁴ Mais alors l'exemplaire parisien ne pourrait être qu'une copie.¹⁵

⁷ Cf. J. Sesiano, «La version latine médiévale de l'Algèbre d'Abū Kāmil», *ibid.*, pp. 315–452.

⁸ Conformément à l'habitude de considérer les trois parties de l'œuvre comme des écrits autonomes; cf. M. Folkerts, «Arabische Mathematik im Abendland unter besonderer Berücksichtigung der Euklid-Tradition», dans *Die Begegnung des Westens mit dem Osten: Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*, éd. O. Engels et P. Schreiner (Sigmaringen, 1993), p. 322.

⁹ Lorch, «Abū Kāmil», pp. 234–252.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 224–226.

¹¹ Sesiano, «La version», pp. 325–420, 448–451.

¹² *Ibid.*, pp. 315–323.

¹³ *Ibid.*, pp. 322–324.

¹⁴ Cf. n. 3 et 10.

¹⁵ Que Lorch, comme Sesiano, situe au XIV^e s.; cf. Lorch, «Abū Kāmil», p. 215; Sesiano, «La version», p. 315; Id., «Survivance médiévale en Hispanie d'un problème né en Mésopotamie», *Centaurus* 30 (1987): 19–20; Id., «Le Liber Mahameleth, Un traité mathématique latin composé au XIII^e siècle en Espagne», dans *Histoire des mathématiques arabes: Actes du premier colloque international sur l'histoire des mathématiques arabes, Alger, 1–3 décembre 1986* (Alger, 1988), p. 70.

* * *

Il me paraît certain que la transcription des folios 71v-99v du ms. *Paris Nat. lat. 7377A*, comme d'ailleurs aussi celle du reste du codex, doit être notablement postérieure au XII^e siècle. Deux indices sont révélateurs à ce sujet: 1. les caractéristiques des écritures;¹⁶ 2. le fait que le codex est formé de 13 cahiers qui sont tous constitués de folios de papier insérés entre des folios de parchemin, à l'exception des cahiers 5-7 et 10 constitués exclusivement de folios de papier.¹⁷ Cela étant, comme me l'ont confirmé des spécialistes,¹⁸ le codex *Paris Nat. lat. 7377A* doit avoir été réalisé au XIV^e siècle,¹⁹ et sinon, au plus tôt, à la fin du XIII^e siècle.²⁰ Mais à ce propos, une remarque peut encore être faite.

¹⁶ Une première main aurait-elle écrit les folios 1-70v et 99r-147v, et une seconde main les folios 71v-97r et 148r-203v? Les folios 71r, 97v-98v et 147r sont non écrits et 14 lignes seulement ont été écrites sur le fol. 147v.

¹⁷ Voici le détail de la présentation des cahiers: 1^{er} cahier, folios 1-20 (parchemin: folios 1, 10, 11 et 20; les autres de papier; fil de couture entre folios 10-11); 2^e cahier, folios 21-40 (parchemin: folios 21, 30, 31 et 40; les autres de papier; fil de couture entre folios 30-31); 3^e cahier, folios 41-60 (parchemin: folios 41, 50, 51 et 60; les autres de papier; fil de couture entre folios 50-51); 4^e cahier, folios 61-70 (parchemin: folios 61, 65, 66 et 70; les autres de papier; fil de couture entre folios 65-66); 5^e cahier, folios 71-82 (papier; fil de couture entre folios 76-77); 6^e cahier, folios 83-94 (papier; fil de couture entre folios 88-89); 7^e cahier, folios 95-98 (papier; fil de couture entre folios 96-97); 8^e cahier, folios 99-118 (parchemin: folios 99, 108, 109 et 118; les autres de papier; fil de couture entre folios 108-109); 9^e cahier, folios 119-139 (parchemin: folios 119, 122 = encart, dont le reste: une bande de 1 cm, entre folios 136-137; 129, 130 et 139; les autres de papier; fil de couture entre folios 129-130); 10^e cahier, folios 140-147 (papier; fil de couture entre folios 143-144); 11^e cahier, folios 148-167 (parchemin: folios 148, 157, 158 et 167; les autres de papier; fil de couture entre folios 157-158); 12^e cahier, folios 168-187 (parchemin: folios 168, 177, 178 et 187; les autres de papier; fil de couture entre folios 177-178); 13^e cahier, folios 188-203 (parchemin: folios 188, 189bis, 195, 196 et 203; les autres de papier; fil de couture entre folios 195-196).

¹⁸ En particulier M.-Th. Gousset de la *Bibliothèque Nationale*. Je lui exprime ma vive gratitude, comme aussi à sa collègue M.-P. Laffitte, pour l'aide reçue lors de la consultation du ms. Je saisis volontiers ici l'occasion de remercier également les amis et collègues qui m'ont apporté aide et conseil lors de la rédaction de ces pages: A. Allard, L.-J. Bataillon, Kl. Braun, B. Guyot, R. Morelon, A. Oliva, M. Pickavé, R. Rashed.

¹⁹ Comme cela est généralement admis; cf. P. Tannery, «Sur le "Liber augmenti et diminutionis" compilé par Abraham», *Bibliotheca mathematica*, 3. F., 2 (1901): 45; H.L.L. Busard, «Die Vermessungstraktate Liber Saydi Abuothmi und Liber Aderameti», *Janus* 56 (1969): 165; M.-Th. d'Alverny, «Translations and Translators», dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R.L. Benson, G. Constable et C.D. Lanham (Cambridge, Mass., 1982), p. 452 n. 136.

²⁰ Cf. B.B. Hughes, «Gerard of Cremona's Translation of Al-Khwārizmī's Al-Jabr: A Critical Edition», *Mediaeval Studies* 48 (1986): 226. Hughes retient cette datation

Outre la traduction de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil,²¹ le ms. réunit sept traités mathématiques (fols. 1–70v)²² et le *Liber Mahamelet* (fols. 99r–203r).²³ Or les sept traités mathématiques qui forment la première partie du recueil semblent tous avoir été copiés sur le ms. *Paris Nat. lat. 9335* (fols. 92v–133v).²⁴ Ce ms. doit dater assurément du XIII^e siècle.²⁵ Dès lors, la copie des fols. 1–70v dans le ms. 7377A ne saurait être antérieure. En raison des caractéristiques codicologiques que manifeste l'ensemble du codex 7377A et qui viennent d'être évoquées, cette indication chronologique doit concerner aussi les fols. 71–203.²⁶

Ces précisions sur la date du manuscrit étant apportées, je me propose maintenant de réexaminer certaines données de la version

après avoir d'abord proposé le milieu du XIII^e s.; cf. «*The Medieval Latin Translations of Al-Khwarizmi's Al-Jabr*», *Manuscripta* 26 (1982): 31. Noter qu'avant Hughes, G. Junge avait lui aussi daté le ms. du XIII^e s.; cf. «Das Fragment der lateinischen Übersetzung des Pappus-Kommentars zum 10. Buche Euklids. (Nr. 7377A, Fols. 68–70 der Bibliothèque Nationale zu Paris)», dans *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, *Studien*, Bd. 3 (Berlin, 1936), p. 4.

²¹ 1^{re} partie, fols. 71v1–93v8 (71r non écrit); 2^e partie, fols. 93v9–97r6; traité *De pentagono et decagono*; 3^e partie (uniquement début), fols. 97r6–97r39 (97v et 98r–v non écrits).

²² Pour la plupart, sinon tous, traduits de l'arabe par Gérard de Crémone; cf. d'Alverny, «Translations», p. 452 n. 136; Hughes, «Gerard of Cremona's Translation», pp. 224–226; Lorch, «Abū Kāmil», p. 231.

²³ Sans être une traduction arabo-latine, ce *Liber Mahamelet* s'appuie toutefois sur des sources arabes; cf. Lorch, *ibid.*; Folkerts, «Arabische Mathematik», p. 323.

²⁴ Cf. Tannery, «Sur le "Liber augmenti et diminutionis"», p. 45; Busard, «Die Vermessungstraktate», pp. 164–165; Id., «L'Algèbre au Moyen Age: Le "Liber Mensurationum" d'Abū Bekr», *Journal des Savants*, 1968, p. 85; d'Alverny, «Translations», p. 452 n. 136; Hughes, «Gerard of Cremona's Translation», p. 226.

²⁵ Cf. d'Alverny, «Translations», pp. 458–459; Hughes, «Gerard of Cremona's Translation», pp. 224–225. Rectifier en ce sens les indications données notamment par L. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8823–18613* (1863–71; réimpr., Hildesheim et New York, 1974), pp. 28–29; Tannery, «Sur le "Liber augmenti et diminutionis"», p. 45; Busard, «Die Vermessungstraktate», p. 165.

²⁶ Du *Liber Mahamelet*, on possède encore au moins deux copies (moins complètes), dont l'une dans le ms. *Paris, Nat. lat. 15461* (fols. 26ra–50rb); cf. Sesiano, «Survivance médiévale», pp. 19–20; id., «Le Liber Mahameleth», p. 70; Folkerts, «Arabische Mathematik», p. 323 n. 18. Ce ms. 15461 date certainement de la première moitié du XIII^e siècle; cf. A. Allard (éd.), Muḥammad ibn Mūsā l-Khwārizmī, *Le Calcul Indien (Algorismus)*, histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^e siècle, Collection Sciences dans l'histoire, Collection d'Études classiques (Paris et Namur, 1992), pp. XXXIX–LX. Il est dès lors exclu que le ms. 7377A ait pu être son modèle. Ceci vaut apparemment aussi pour l'autre copie du *Liber Mahamelet*, que conserve le ms. *Padova, Biblioteca capitolare D. 42* (fols. 1ra–86vb); cf. Sesiano, *ibid.*

latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil et notamment certaines leçons typiques de ce ms. parisien. Pour ce faire, outre ce ms. (= *P*) et les éditions citées de Lorch (= *Lo*) et de Sesiano (= *Se*), j'utiliserai l'édition en fac-simile du seul ms. arabe connu (= *A*).²⁷ De plus, ce texte arabe ayant été traduit en hébreu au XV^e siècle par Mordecai Finzi, j'utiliserai l'édition par M. Levey de la première partie de cette traduction (= *Hé*),²⁸ ainsi que la traduction italienne par G. Sacerdote de la partie constituant le traité sur le pentagone et le décagone (= *Sa*).²⁹

Les leçons retenues de *P* sont réparties en deux séries et constituent un dossier de 26 leçons spécifiques. La présentation de celles-ci suit toujours le même schéma: 1. Références (à *P*, puis à *Se* ou *Lo*, ensuite à *A*; parfois enfin à *Hé* ou à *Sa*); 2. Passage(s) de la version latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil;³⁰ les leçons jugées typiques et faisant l'objet d'une mention spéciale dans le commentaire qui suit sont signalées par des italiques; 3. Détermination du référent arabe correspondant aux mots latins de *P* imprimés ici en italiques; 4. Bref commentaire philologique.

I. PREMIÈRE SÉRIE

1. *P* 71v 22–23; *Se* 326.50–53; *A* 3v 12–13.

Radices autem que numero equantur sunt *sicut si dicas*: radix equatur 4. Igitur ipsa est 4 et census eius 16. *Et sicut si iterum dicas*

²⁷ Il s'agit du ms. *Istanbul, Kara Mustafa Paşa Collection, Beyazit Library, 379*. Cf. Abū Kāmil Shujā' ibn Aslam, *The Book of Algebra: Kitāb al-Jabr wa-l-muqābala*, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, éd. F. Sezgin, Series C, Facsimile Editions, 24 (Frankfurt am Main, 1986).

²⁸ Cf. M. Levey, *The Algebra of Abū Kāmil: Kitāb fī l-jābr wa'l-muqābala in a Commentary by Mordecai Finzi*, Hebrew text, translation, and commentary with special reference to the Arabic text (Madison, 1966). Sur le traducteur et sa traduction, voir spécialement pp. 11–13.

²⁹ Cf. G. Sacerdote, «Il trattato del pentagono e del decagono di Abu Kāmil Shogja' ben Aslam ben Muhammed», dans *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag M. Steinschneiders* (1896; réimpr., Hildesheim et New York, 1975), pp. 169–194.

³⁰ Ça et là, ma lecture de *P* diffère de celle des éditeurs et l'une comme l'autre, les éditions de Lorch et de Sesiano me paraissent laisser à désirer à plus d'un titre. Je ne m'attarde cependant pas sur ce point, vu l'annonce d'une nouvelle édition, critique cette fois, par A. Allard et R. Rashed; cf. A. Allard, «Arabic Mathematics in the Medieval West», dans *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, éd. R. Rashed et R. Morelon (London et New York, 1996), vol. 2, p. 578 n. 159.

(par correction de *suterum sicas*): 5 radices equantur 30. Igitur radix equatur 6 et census 36. *Et similiter item si dicas ...*

A: fa-ka-qawlik ... wa-ka-qawlik ... wa-ka-qawlik.

En regard des leçons «sicut si dicas» et «Et similiter item si dicas», qui ont quasi le même référent arabe et le rendent de deux manières correctes, la leçon «suterum sicas» ne peut être qu'une corruption.

2. P 72v 27; Se 330.186–188; A 6v 7.

Diuidamus igitur lineam GN in duo equalia in puncto L. Cui *iam* (par correction de Cui *dam*) sic diuise addita est linea GE.

A: qad.

Eu égard au référent arabe: «qad» = «iam» (cf. Se 431), la leçon «dam» ne peut être qu'une corruption entraînée probablement par le voisinage immédiat de «cui-», relatif de liaison.

3. P 73r 15–16; Se 331.226–228; A 7r 12.

Nos autem exponemus totum quod diximus in hac questione figura geometrica *cum adiutorio dei* (avec biffure de *dicere* avant *dei*).

A: in shā' Allāh ta'ālā.

La formule «cum adiutorio Dei» a déjà été suscitée précédemment (Se 328, 128) par le référent arabe «in shā' Allāh» (= «si Dieu veut»; A 5v 5). Elle réapparaîtra encore comme correspondant tant à «in shā' Allāh» (cf. p. ex. Se 336.403, 358.1057; A 10r 8, 21v 16) qu'à «in shā' Allāh ta'ālā» (= «si Dieu veut; il est le Très Haut»; cf. p. ex. Se 354.920; A 19r 20). Ici, la leçon correcte «dei» est précédée de la corruption «dicere».

4. P 73r 19–21; Se 331.234–237; A 7r 17.

Que <sc. 20> minue de 50 que sunt medietas de 100 et remanent 30. Ex quibus prohiens 21 que sunt cum censu, *habebis residuum* (par correction de *rehabebis reduum*), scilicet 9. Que sunt census et eius radix est 3.

A: fa-yabqā.

Le référent arabe en cause ici serait rendu littéralement par «et remanet», dont une expression synonyme pourrait être «et habebis residuum». La leçon «reduum» est certainement une corruption de «residuum». Quant à «rehabebis», ce pourrait être une corruption de «et habebis», à moins que ce ne soit peut-être une rature consécutive à une hésitation portant sur «residuum habebis», «habebis residuum» ou le terme concurrent «remanet»?

5. P 74r 20–21; Se 335.381–383; A 9v 16; *Hé def.*³¹

Faciamus item superficiem AH equalem quadrato AGDE, sitque unum latus eius linea AB. Erit igitur reliquum *latus scilicet* (par retouche de la corruption *Io f.*) BH.

A: *om.*

La rature provient sans doute d'une corruption (*la lu Io: t⁹ lu f.*).

6–7. P 79r 34–35; Se 360.1111–1112; A 22v 18; *Hé* 87, 5 | P 94v 1–2; *Lo* 238.116–117; A 70v 10; *Sa* 181, V, 3.

Diuide 10 in duas partes; deinde diuide maiorem partem per minorem et exeat de diuisione 4 (superposé dans l'interligne à 5 annulé par biffure et exponctuation). | ... faciamus pentagonum notum ABGDE et faciamus unumquodque laterum eius 10 (superposé dans l'interligne à 16 annulé par exponctuation) ex numero.

A: arba'a | 'ashara.

Si, dans son modèle arabe, le traducteur a pu lire «arba'a» (= «quatre») et «'ashara» (= «dix») écrits en toutes lettres, comme dans le seul manuscrit arabe connu,³² alors il est invraisemblable qu'il en ait proposé les équivalents chiffrés «5» et «16», car de ces nombres les référents arabes sont respectivement «khamsa» et «sitta 'ashar» et la graphie du mot «khamsa» ne se confond pas facilement avec celle du mot «arba'a», pas plus que celle du mot «sitta 'ashar» avec celle du mot «'ashara». Il me paraît cependant très probable que les substitutions en cause ici: «16» à «10» et «5» à «4» sont dues aux similitudes que peuvent présenter en écriture latine les graphies respectives de «10» et de «16», d'une part, de «4» et de «5», d'autre part.³³ Noter que dans les deux cas la traduction hébraïque correspond à A.

8–10. P 93v 11–13; *Lo* 234.5–10; A 67v 9 | P 95r 7–8; *Lo* 241.188–190; A 72r 10 | P 95r 17–19; *Lo* 241.206–242.209; A 72v 13.

... nobis est nunc ad exponendum ... quantitatem omnis diametri circuli circumdantis pentagonum uel decagonum scitos equilateros et equiangulos uel *circumdati* (après la biffure de la corruption

³¹ Sur les lacunes et remaniements du texte hébreu en cause ici, cf. *Hé* n. 34, p. 44.

³² Cf. supra, n. 27.

³³ La confusion de 16 avec 10 est facile si le trait supérieur du 6 est mal fait ou tronqué; sur la similitude possible des graphies de 4 et de 5, cf. A. Cappelli, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, 6^e ed. (Milano, 1979), pp. 425–426.

c'ade) ab eis. | Opponamus ergo in ipsis et erit res 10 et radix 500, quod est diameter circuli *circumdantis* (après la biffure de *qtiñ-* = «continen-») in decagono cuius quodlibet latus est 10. | Omnis figure equilaterae circumdantis circulum uel circumdate ab ipso circulo multiplicatio lateris in se et diametri circuli *circumdantis* (après biffure de *qt-* = «cont-») in ipso in se agregate sunt sicut multiplicatio diametri circuli circumdantis (mais *continentis* est superposé à *circumdantis* dans l'interligne) figuram in se.

A: propositions (éventuellement relatives) avec «ahāt bi-».

Des formes de «circumdare» proposent plusieurs fois en *P* des équivalents corrects du référent arabe «ahāt bi-». Cependant il arrive aussi que les graphies de ces équivalents soient précédées de ratures. La première en cause ici vient de ce que «cigda-» a été lu «c'ade-», la queue du «9» (= «cum») ayant été ignorée. Quant aux deux suivantes, elles proviennent d'une hésitation portant sur la double équivalence «continere-circumdare» (cf. *Lo* 228), attestée ici à la fin du troisième texte et analogue à celles déjà évoquées ci-dessus (cf. ex. 4).

11–14. *P* 94v 31–32; *Lo* 240.166–167; *A* 71v 20; *Sa* 183, VIII, 1 | *P* 95r 7–8; *Lo* 241.188–190; *A* 72r 10; *Sa* 184, X, 1 | *P* 96r 10–11; *Lo* 247.321–323; *A* 76r 17/19; *Sa* 190, XVII, 1/3.

Et sic si uoluerimus facere in *pentagono* (par correction de *pedtagono*;) noto equilatero et equiangulo cuius quodlibet latus est 10 circulum contentum a pentagono ... | Opponamus ergo in ipsis et erit res 10 et radix 500, quod est diameter circuli circumdantis in *decagono* (par correction de *pentagono*) cuius quodlibet latus est 10. | Et si dicemus tibi *decagoni* (après suppression par exponctuation de *pēt-*) equalium laterum et angulorum mensura est 100 ex numero, quantum est unumquodque latus eius? Verbi gratia faciamus *decagonum* (à l'annulation par exponctuation de *petā-*, superposition dans l'interligne de *deca-*) ABGDEUZHTL.

A: mukhammas | mu'ashshar | mu'ashshar (2 x).

Les graphies des référents arabes «mukhammas» (= «pentagonus») et «mu'ashshar» (= «decagonus») se prêtent mal à être confondues l'une avec l'autre. En revanche, l'abréviation de «penta-» peut facilement être prise pour celle de «deca-» (*pē* lu *dē*; *ta* lu *ca*). De plus, le texte traduit oscille sans cesse entre les deux polygones. Conformément à la correction de *P*, il faut lire «in decagono» au lieu de «in pentagono» en *Lo* 241.189.

BILAN

Des quatorze leçons retenues ci-dessus, six proviennent de la partie de *P* éditée par Sesiano et huit de celle éditée par Lorch. Elles ont toutes néanmoins une caractéristique commune: elles véhiculent des fautes de copie, corrigées sans doute, mais qui à l'origine, comme l'a bien vu Lorch, n'ont pu être pour la plupart que des fautes de lecture;³⁴ il ne s'aurait s'agir chaque fois de lapsus ou de tâtonnements du traducteur, ni d'«erreurs de traduction» reflétant du texte arabe «une lecture initiale erronée ou incomplète».³⁵ En effet, même en supposant que peut-être le modèle arabe était difficile à lire et fort imparfaite la connaissance que le traducteur avait de la langue, sans parler de son éventuelle impréparation à «la compréhension du contenu mathématique du texte»,³⁶ on voit mal comment lui imputer des équivalents aussi étranges que, par exemple, «suterum sicas» ou «c'ade» (cf. n^{os} 1 et 8). Dès lors, contrairement à ce que pensait Sesiano, il est impossible que *P* soit un «autographe du traducteur»;³⁷ ce ne peut être qu'une copie. Cela étant, en vue de préciser certaines caractéristiques de son ou de ses modèles de base, il sera bon d'examiner une seconde série de leçons de *P*.

II. DEUXIÈME SÉRIE

15. *P* 72r 5; *Se* 327.79–80; *A* 4r 14.

Que <sc. 100> *multiplica* (par correction de «itemultiplica», «ite» étant biffé) in 39, quibus equantur census et radices, et erunt 3900.

A: fa-tadrib.

Une traduction bien attestée dans notre texte pour «ḍarab» est «multiplicare» (*Se* 434). Quant à la particule «fa-» placée ici devant «ḍarab», elle est rendue quelques fois par «item» (*Se* 432), mais la liaison qu'elle exprime avec ce qui précède est déjà marquée par le relatif «que». D'où finalement la suppression de «ite<m>» (par le traducteur lui-même?), dont n'a d'abord pas pris acte le copiste de *P*?

³⁴ Cf. Lorch, «Abū Kāmil», p. 226: «the few passages of great deviation are probably to be explained by the vagaries of transmission».

³⁵ Sesiano, «La version», p. 318.

³⁶ *Ibid.*, p. 317.

³⁷ *Ibid.*, p. 318.

16. *P* 73r 13–14; *Se* 330.221–222; *A* 7r 8.

... cum diuiseris radices per medium in *hac porta* (mots surmontés dans l'interligne, l'un de «uel hoc», l'autre de «uel capitulo»); *porta* est en outre précédé de la biffure de *questione*) et multiplicaueris eas in se ...

A: hādhā l-bāb.

D'après *Se* (423 et 436) et *Lo* (226), le référent arabe «bāb» est traduit plusieurs fois par «porta» ou «capitulum», jamais par «questio». La rature «questione» pourrait s'expliquer par le contexte (cf. les passages parallèles: p. ex. *Se* 325.18, 326.65, 327.74, 330.203). Remarquer l'apport de la formule alternative «uel hoc capitulo» à la formule «hac porta»; les deux rendent correctement le référent arabe et pourraient remonter à l'original de la traduction.

17–19. *P* 76v 2–3; *Se* 345.661–662; *A* 14v 10 | *P* 76v 12; *Se* 346.680–682; *A* 14v 22.

Dico ergo quod superficies AE est 10 res diminuto censu; cuius *demonstratio* (avec *d* en surcharge sur *p*) est quod ... | Dico ergo quod superficies AD est 100 dragme et census et 20 *radices* (mais *res* est superposé dans l'interligne); cuius *demonstratio* (après la biffure de *probatio*) est quod ...

A: burhān | (wa-ʿishrīn) shay'ā (wa-) burhān.

Au référent arabe «burhān» correspond souvent «*demonstratio*», mais «*probatio*» est également attesté quelques fois (*Se* 425 et 437). Les deux ratures en cause ici, la deuxième de manière évidente, attestent la rencontre des deux traductions. Le traducteur aurait-il hésité avant de se décider? Quoi qu'il en soit, le copiste de *P* a dû être confronté à des retouches, parfois difficiles à interpréter et qui portaient notamment sur des traductions doubles. Il se pourrait fort bien qu'un certain nombre de ces retouches remontent au traducteur lui-même. La superposition de «res» à «radices» est peut-être une illustration du même phénomène, les deux équivalents étant attestés pour le même référent arabe «shay'» (cf. *Se* 440 et 441).

20. *P* 74v, 9–11; *Se* 336.418–421; *A* 10v 2; *Hé def.*³⁸

Si autem erit, cum multiplicaueris dragmas in id quod prouenit ex ductu radicum in se plus medietate illius quod prouenit ex

³⁸ Cf. supra, n. 28.

ductu *medietate* (mot biffé) *radicum in se ducta in se ipsam*, *questio est impossibilis*.

A: *nišf*.

La suppression de «*medietate*» (*Se* «*ti*») est contraire à A. Elle pourrait avoir été inspirée par le voisinage de la formule analogue «*ex ductu radicum in se*».

21. *P* 79v 23–24; *Se* 362.1170; *A* 23v 18.

Diuide (après *diuiduntur* biffé) 10 in duas partes.

A: (‘*ashara*) *qasamtahā*.

La même forme arabe a donné lieu aux équivalences «*diuide*» (cf. p. ex. *A* 21v 18; 22r 19; 22v 17; *Se* 359.1063, 360.1088, 360.1111) et «*diuiduntur*» (*A* 23r 9; *Se* 361.1127). Sans grande portée sur le sens du passage (*litt.* = «*dix, tu le divises en deux parties*»), la rectification en cause ici pourrait remonter à une rature du traducteur mais certainement aussi à un accident de copie.

22. *P* 93v 9–11; *Lo* 234.1–5; *A* 67v 5.

Postquam exposuimus quod indiget expositione in eo quod est occultum ex computatione restaurationis et oppositionis ... et glosauimus (par correction de *eglosauimus*) *illud ...*

A: (wa-) *awdahñā*.

La rature «*glosauimus*» pourrait avoir été entraînée par la proximité des formes «*exposuimus*» et «*expositione*» (cf. l. 1). Le référent arabe de celles-ci est toutefois de racine différente («*b y n*» et non «*w ḍ ḥ*»; cf. *A* 67v 3).

23. *P* 93v 11–15; *Lo* 234.5–12; *A* 67v 11.

... nobis est nunc ad exponendum ... mensuram cuiusque lateris de lateribus decagoni equilateri et equianguli cum sciatur mensura eius (+ s exponctué) et quantitatem laterum ...

A: *kānat* (*misāḥatuhumā*) *ma'lūma*.

Le texte de *P* rend par une seule forme verbale («*sciatur*») ce qui dans le référent arabe en comprend deux («*kānat ... ma'lūma*» = «*est ... connue*»). Le «*s*» isolé et supprimé en *P* après «*mensura eius*» est peut-être l'indice de ce que, à une étape de la traduction, un équivalent aurait correspondu à «*ma'lūma*» (= «*scita*») après «*mensura eius*»?³⁹ Dans ce cas, ici encore, le copiste aurait été con-

³⁹ En éditant la traduction attribuée à Guillaume de Luna du commentaire moyen d'Averroès sur le *Peri Hermeneias*, j'ai constaté des cas de retouches analogues portant sur des formes verbales; cf. Auerroes Latinus, *Commentum medium super libro Peri Hermeneias*, p. 141* et n. 22.

fronté à une rature, dont il n'aurait pas de suite compris le sens. Noter que, d'après l'apparat de *Lo*, cette rectification intervient dans un passage qui manque en *A*; une traduction faite sur *A!* est néanmoins proposée (cf. *Lo* 216).

24. *P*94r 2; *Lo* 236.56; *A* 68v 15.

Et ducamus eam *in lineam* (par correction de *in se*) ...

A: = fi khatt.

Les graphies du référent arabe rendu correctement par «*in lineam*» ne se prêtent pas à être confondues avec celles qui seraient celles de «*fi mithlih*» (*A* 68v 14) = «*in se*». La rature pourrait provenir de l'occurrence fréquente de «*in se*» dans le contexte.

25. *P*94r 7; *Lo* 236.65; *A* 69r 8; *Sa* 180, III, 1.

Et non uoluerimus scire quanta sit corda unius lateris ...

A: fa-idhā.

Eu égard au référent arabe (= «*cum*»); cf. *Se* 425), qu'appuie la version hébraïque, du moins à en juger par *Sa*: «*E quando*», la leçon «*et non*» (non retouchée en *P*) est sans doute une corruption. D'où la rectification conjecturale de *Lo*: «*Cum*».

26. *P*96v 6; *Lo* 249.381–250.382; *A* 77r 21; *Sa* 192, XVIII, 11.

Ergo diuidamus lineam BE secundum proportionem medii et extremorum in (après exponctuation de *secundum*) *punctum M.*

A: 'alā.

Ici encore, la rature paraît porter sur deux équivalents reçus du référent arabe: «*in*» et «*secundum*». La retouche à laquelle le copiste de *P* a sans doute été confronté, pourrait remonter au traducteur lui-même.

BILAN

Comme celles de la première série, les leçons de la seconde proviennent de la partie de *P* éditée par Sesiano (cf. n^{os} 15–21) et de celle éditée par Lorch (cf. n^{os} 22–26). Elles confirment que plusieurs fois le copiste de *P* s'est trouvé confronté à des ratures, dont il n'a pas d'emblée perçu le sens, puisqu'il s'est trompé à leur propos. Ces ratures portaient entre autres sur des équivalents doubles pour un unique référent arabe (cf. n^{os} 4, 8–10, 16, 17–19, 26). Il est probable qu'un certain nombre des retouches remontent

à l'origine même de la traduction,⁴⁰ car un copiste ne passe pas spontanément du «p» de «probatio» au «d» de «demonstratio», par exemple, et ce n'est sans doute pas non plus par hasard que les termes «probatio» et «demonstratio», d'une part, «res» et «radices», d'autre part, rencontrent la terminologie de la traduction pour un même référent arabe (cf. n^{os} 17–19). En raison des fautes de copie rencontrées ci-dessus (cf. n^{os} 1–14), il est toutefois impossible, contrairement à ce que pensait Sesiano, que la présence réitérée en *P* de traductions concurrentes de ce genre, «dont l'une est barrée», prouve «sans équivoque que la main est celle du traducteur».⁴¹

* * *

Puisqu'il est désormais acquis que *P* ne peut être l'exemplaire autographe de l'auteur de la version latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil, les questions de la date et de l'attribution de cette version reviennent sur le tapis. A ce propos, il convient de noter que ne sont d'aucun recours les gloses et leurs signatures.⁴² A supposer, en effet, que le copiste ait réellement voulu imputer ces gloses à Guillaume de Lunis, rien n'indique qu'il ait voulu en faire autant pour le texte courant. Mais il n'a pas non plus laissé d'indications positives contraires à cette identification. Dès lors, la question de l'attribution de la version latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil à Guillaume de Lunis demeure en suspens, comme celles de l'attribution éventuelle de cette version à Robert de Chester, à Gérard de Crémone ou à Leonardo Fibonacci.

En proposant ces auteurs comme traducteurs possibles de la version latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil, Lorch a invoqué notamment les premiers résultats d'une comparaison entre cette version, d'une part, et celles de l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī par Robert de Chester et Gérard de Crémone et des œuvres mathématiques de Leonardo

⁴⁰ Comme c'est le cas pour un certain nombre des variantes que véhicule notamment la tradition du texte de la traduction attribuée à Guillaume de Luna du commentaire moyen d'Averroès sur le *Peri Hermeneias*; souvent ces variantes portent aussi précisément sur des traductions doubles. Voir à sujet mes analyses dans Auerroes Latinus, *Commentum medium super libro Peri Hermeneias Aristotelis*, p. 84*–138*.

⁴¹ Sesiano, «La version», p. 317.

⁴² A leur sujet, cf. supra, p. 301.

Fibonacci, d'autre part.⁴³ Je n'ai aucune compétence pour poursuivre la comparaison entre eux des textes latins de ces œuvres mathématiques, auxquels il conviendrait de joindre, bien entendu, celui de la version latine de l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī attribuée à Guillaume de Lunis.⁴⁴ Je n'ai pas davantage de compétence, pour comparer de manière rigoureuse le latin de la version de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil et celui des trois versions de l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī, d'une part, avec les référent arabes respectifs, d'autre part.⁴⁵ J'aimerais toutefois signaler que, de l'avis d'A. Allard, la traduction latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil, dont *P* est assurément une copie, n'a pu être réalisée après la fin du XII^e siècle.⁴⁶ Ceci rejoint une remarque de M. Chasles reprise par H.L.L. Busard et selon laquelle le texte latin du traité d'*al-Jabr* d'Abū Kāmil et les traductions par Gérard de Crémone de l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī et du *Liber mensurationum* d'Abū Bekr seraient probablement «de la même époque».⁴⁷ En outre, puisqu'il a été question d'attribuer cette traduction à Guillaume de Lunis, j'aimerais encore faire remarquer ce qui suit.

A son édition, Sesiano a joint un petit glossaire.⁴⁸ On y trouve «des exemples de la plupart des mots» et «des renvois systématiques ... pour quelques mots importants».⁴⁹ Il s'agit donc d'une sélection. Elle permet néanmoins de confronter certaines données terminologiques et stylistiques de ce texte avec celles qui leur correspondent dans la traduction arabo-latine attribuée à Guillaume de Luna du commentaire moyen d'Averroès sur le *Peri Hermeneias*.⁵⁰

De la confrontation, il appert que certaines équivalences sont attestées plus ou moins souvent dans la traduction de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil, qui ne le sont pas du tout dans l'autre traduction.

⁴³ Cf. Lorch, «Abū Kāmil», p. 226.

⁴⁴ Cf. supra, n. 3.

⁴⁵ Comme il a été dit ci-dessus (n. 27), le texte arabe de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil est accessible dans une édition en fac-simile; celui de l'*al-Jabr* d'al-Khwārizmī a été édité par Fr. Rosen (London, 1831) et par M. Musharrafa et M. Mursi Ahmad (Le Caire, 1939).

⁴⁶ Cf. Allard, «Arabic Mathematics», p. 563.

⁴⁷ Busard, «L'Algèbre», p. 71.

⁴⁸ Cf. Sesiano, «La version», pp. 421–447.

⁴⁹ Ibid., p. 421.

⁵⁰ En particulier grâce aux *Lexiques* quasi exhaustifs, qui accompagnent l'édition de ce commentaire d'Averroès; cf. Auerroes Latinus, *Commentum medium super libro Peri Hermeneias*, pp. 105–196.

C'est notamment le cas de: «si» = «idhā» (*Se* 443); «autem» = «fa-amma ... fa-» ou «wa-ammā ... fa-» (*Se* 423); «etiam similiter» = «aydā» (*Se* 429); «amplius», «item», «iterum (/ et -)», «postea (/ et -)» = «thumm» (*Se* 423, 432 — 2x —, 436); «etiam», «itaque», «quare» = «fa-» (*Se* 429, 432, 439); «autem», «item» = «wa-» (*Se* 423, 432). Les équivalents «amplius» et «iterum» sont du reste complètement absents de la traduction du commentaire d'Averroès et «autem» n'y apparaît qu'une seule fois en référence à «walākin». ⁵¹ Par contre, dans cette traduction, l'équivalence «scilicet» = «a'nī» est attestée 43 fois, ⁵² alors qu'elle ne l'est qu'une fois dans la traduction de l'*al-Jabr* (*Se* 442). Mais une particularité de celle-ci est l'utilisation fréquente de «scilicet» précisément pour rendre les expressions «al-ladhī huw», «al-latī hiy» (= pronom relatif + pronom personnel) ainsi que «wa-huw», «wa-hiy» (= conjonction de coordination + pronom personnel) (*Se* 442); dans le référent arabe, ces formules introduisent respectivement des propositions subordonnées relatives ou modales. ⁵³ A son tour, cet emploi de «scilicet» est étranger à la traduction du commentaire d'Averroès. ⁵⁴

Ces quelques données terminologiques et stylistiques ne sont évidemment que des bribes: il conviendra de reprendre la comparaison, quand on disposera d'un texte critique et — osons l'espérer! — de lexiques systématiques y afférents, tant pour la version latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil ⁵⁵ que pour les autres versions attribuées à Guillaume de Luna ou de Lunis. ⁵⁶ En attendant, je crois que des réserves s'imposent avant d'attribuer cette version d'Abū Kāmil au traducteur d'Averroès.

⁵¹ Ibid., p. 144.

⁵² Ibid., p. 184.

⁵³ Ainsi dans l'expression: «Inveni etiam istas 3 species, scilicet radices ...» (*Se* 326, 56), le référent arabe de «scilicet» est «al-latī hiy» (A 4r 1; = «que sunt»); mais dans l'expression: «De quibus minue medietatem radicum, scilicet 5 ...» (*Se* 327, 76), le référent arabe de «scilicet» est «wa-huw» (A 4r 12), qui introduit une proposition subordonnée modale, à traduire ici par «que est».

⁵⁴ «Scilicet» n'y correspond qu'à «a'nī»; cf. n. 52.

⁵⁵ Cf. supra, n. 30.

⁵⁶ L'édition de la traduction du commentaire moyen d'Averroès sur le *Peri Hermeneias* (supra, n. 1) devrait être suivie par celle de la traduction du commentaire moyen sur les *Prédicaments*; j'en ai commencé les travaux.

* * *

De nouvelles données relatives à la date et à l'attribution de la traduction arabo-latine de l'*al-Jabr* d'Abū Kāmil seraient assurément bienvenues. Il est cependant définitivement acquis que le traducteur ne peut être le copiste de *P* à la fin du XIII^e siècle ou au XIV^e.

SECUNDUM ALIAM TRANSLATIONEM — EIN BEITRAG ZUR
ARABISCH-LATEINISCHEN ÜBERSETZUNG DES GROSSEN
PHYSIKKOMMENTARS VON AVERROES

HORST SCHMIEJA
(Thomas-Institut, Köln)

Schon bald nach dem Tod des Averroes 1198 haben sich Wissenschaftler des Mittelalters an die Aufgabe gewagt, seine in Arabisch geschriebenen Werke, vor allem die Aristoteles-Kommentare in das Lateinische zu übersetzen. Der Zeitraum umfaßt etwa die Jahre zwischen 1220 bis 1260. Wichtige und große Arbeiten wurden in Toledo gemacht. Der Forschung sind hauptsächlich drei Namen bekannt: Michael Scotus, Hermannus Alemannus (oder Teutonicus oder Germanicus), Wilhelm de Luna. Die größte Bewunderung über seine Leistung als Übersetzer gilt dem Michael Scotus, der mehrere Hauptwerke übersetzt haben soll, u.a.: *De Anima*, *De Coelo*, *De Generatione et Corruptione*, *Metaphysik*- und *Physikkommentar*.

Mit Ausnahme von *De Coelo* gibt es keinen expliziten Nachweis darüber, ob Michael Scotus wirklich der Übersetzer der genannten Werke ist. Zweifel an der Urheberschaft sind schon sehr früh geäußert worden, nämlich bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts. In dem *Compendium Studii Philosophiae* des Fr. Roger Bacon, das wohl entstanden ist in der Zeit zwischen 1271 bis 1278, lesen wir:

Similiter Michael Scotus ascripsit sibi translationes multas. Sed certum est quod Andreas quidam Judaeus plus laboravit in his. Unde Michael, sicut Heremannus retulit, nec scivit scientias neque linguas. (C. 8)¹

Diese Bemerkung des Roger Bacon zur Übersetzertätigkeit des Michael Scotus hat die Averroesforschung in den vergangenen 100 Jahren häufig beschäftigt. J. Wood Brown hat sich mit dieser Textstelle auseinandergesetzt (1897) und die Aussage des Roger Bacon zumindest teilweise in Zweifel gezogen.² S.D. Wingate stellt viele

¹ Roger Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, Vol. I, hrsg. J.S. Brewer, (London, 1859), S. 472.

² J. Wood Brown, *An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot* (Edinburgh, 1897), S. 119ff.

Jahre später (1931) die Übersetzungsarbeit des Michael Scotus mit Ausnahme von *De Coelo* und *De Anima* als ungewiß dar, und behauptet, daß Bacons Äußerungen widersprüchlich und verwirrend sind und in mehreren Punkten von Unkenntnis zeugen.³ H. Gätje (1965) dagegen meint, daß gerade *De Anima* kein Werk des Michael Scotus sei.⁴ R.A. Gauthier (1974) stellt eine Klärung der Frage zurück und verweist, was die Übersetzung der *Ethica Nicomachea* betrifft, auf die Namensnennung des Michael Scotus in einer wichtigen Handschrift.⁵

- DIE GROSSEN KOMMENTARE DES AVERROES -

Es ist trotz der erwähnten Zweifel bislang *communis opinio* der Wissenschaft, daß Michael Scotus neben dem Großen Kommentar zur Metaphysik auch den Großen Kommentar zur Physik aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt hat.⁶

Den Wissenschaftlern, die sich mit dem Werk des Averroes und den arabisch-lateinischen Übersetzungen des Mittelalters befaßt haben, blieb gar nichts anderes übrig, als sich dieser Meinung anzuschließen. Noch immer fehlen monographische Untersuchungen über Stil und Methode der sicheren und der angenommenen Übersetzer, Glossare und Lexika sind erst anfänglich vorhanden. Mühevoll werden die Arbeiten an einer umfassenden Studie sein. Somit ist es leicht einzusehen, daß der Leser zumeist noch mit

³ S.D. Wingate, *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works* (London, 1931), S. 114, 121.

⁴ H. Gätje, „Die 'inneren Sinne' bei Averroes“, *ZDMG* 115/2 (1965): 263.

⁵ R.A. Gauthier, *Ethica Nicomachea*, Aristoteles Latinus, Bd. XXVI, 1–3 (Leiden, 1974), S. CXLIII. Zu beachten ist, daß in diesem Fall eine griechisch-lateinische Übersetzungsarbeit gemeint ist.

⁶ Vgl. H. Wolfson, „Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem“, *Speculum* XXXVII, 1 (1963): 92.

Aristoteles Latinus. Codices, Bd. 1 (Roma 1939), S. 104.

Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis De Generatione et Corruptione Libros, rec. F.H. Fobes, Mediaeval Academy of America (Cambridge, 1956).

Physica. Translatio vetus, hrsg. F. Bossier und J. Brams, Aristoteles Latinus, Vol. VII, 1, 1–2 (Leiden und New York, 1990). Vorwort S. LIV ff.

H. Daiber, „Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters“, in *Rencontres de Cultures dans la philosophie médiévale*, (Louvain-La-Neuve, 1990), S. 203–250. Metaphysik, De Anima, Physik u.a. mit Datierungsangaben, so wie sie von einigen Wissenschaftlern als ermittelt gelten, S. 239.

Querverweisen zufrieden sein muß, wenn er sich einen Überblick verschaffen will über die Ergebnisse der bisherigen Forschung. In *De Motibus Celorum* weist Fr. Carmody besonders darauf hin, wie wichtig es ist, Lexika und Glossare zu erstellen und heranzuziehen: „A study of the Latin lexicon and usages of medieval translators is an essential part of editing and study of authenticity of texts and of passages in texts.“⁷ Um einen Einblick in die Diktion des Michael Scotus zu geben, werden eine Reihe häufig benutzter Termini und auch syntaktischer Strukturen aufgezählt.⁸ Wertvolle Hinweise zur Technik der Übersetzung und Wortbeispiele findet man u.a. in den Publikationen von Shields, Fobes, Lyons, van Oppenraaij.⁹

Die Junta-Edition ist die am besten zugängliche Ausgabe des Physikkommentars von Averroes.¹⁰ Was die Textus des Aristoteles betrifft, so stellt sie in der Regel zwei Übersetzungen parallel nebeneinander, die jeweilige *translatio antiqua*, eine griechisch-lateinische Übersetzung, und die Übersetzung des Michael Scotus, die dieser direkt aus dem Arabischen angefertigt hat. Die Übersetzung der zugehörigen Commenta des Averroes, die diesen Textversionen folgen, wird allein dem Michael Scotus zugeschrieben.

In manchen anderen Fällen findet der Leser noch eine neuere, jüngere Übersetzung aus der Renaissance vor, so beispielsweise die Übersetzung des Eingangsprologs zum Physikkommentar. Diese stammt nach Angaben der Herausgeber von Iacob Mantinus.

„Averrois in eos prooemium, antea quidem difficillimum, nunc autem ad maximam redactum facilitatem, tum ex Iacob Mantini nova translatione, tum ex antiqua castigatissima.“¹¹

⁷ F.J. Carmody, *Al-Biṭrūjī, De motibus celorum. Critical Edition of the Latin Translation of Michael Scot* (Berkeley und Los Angeles, 1952), S. 17.

⁸ Carmody, *ibid.*, S. 18ff.

⁹ *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis Qui Parva Naturalia Vocantur*, rec. A.L. Shields (Cambridge, Mass., 1949).

F.H. Fobes, s. Anm. 6.

Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version, hrsg. M.C. Lyons (Cambridge, 1982).

Aafke M.I. van Oppenraaij, *Aristotle, De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation. Part Three. Books XV–XIX: Generation of Animals*, Aristoteles Semitico-Latinus, Vol. 5 (Brill, 1992).

¹⁰ *Aristotelis Opera Cum Averrois Commentariis*, Vol. IV (Venetiis apud Junctas, 1562; unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main: Minerva, 1962).

¹¹ Junta, Vol. IV, Inhaltsübersicht.

Endgültig zusammengestellt und bestimmt ist damit die Zahl der Übersetzungen und Versionen einzelner Textteile oder Kapitel keineswegs. Wer keine Einsicht in die Handschriften des Mittelalters hat, dem bleibt wegen fehlender Angaben bis heute unklar, was es auf sich hat mit den zahlreichen Randnotizen, die einleitend mit *a.l.* (= *alia littera*) auf oftmals stark veränderte Texte verweisen, bzw. Ergänzungen ungewöhnlicher Länge. So soll beispielsweise im Eingangsprolog (nach der Junta auf fols. 2v bis 3r) in nicht genannten Abschriften des Mittelalters eine auffallend lange Passage eingefügt sein. Die Editoren der Junta haben sie nicht in „ihren“ Text aufgenommen. Ob sie hier Varianten im engeren Sinne anzugeben glauben, oder ob sie Kenntnis von anderen Übersetzungen des Mittelalters hatten, kann noch nicht entschieden werden.

Manche Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts legen in vergleichbaren Fällen die Situation offener dar. Innerhalb der Zeile im laufenden Text werden Varianten aneinandergereiht. Ich nehme an, daß die Urheber dieser Handschriften mehrere verschiedene Vorlagen vor sich hatten, oder in ihrer einzigen Vorlage möglicherweise Varianten marginal oder interlinear vorfanden. Diese Annahme wird in einigen Fällen auch ausdrücklich bestätigt, so in den Handschriften, in denen der Kopist sogar auf eine andere Vorlage hinweist, z.B.: *proportionem vel propositum secundum aliam* (Prolog, Ms. Fb). Sehr wahrscheinlich sind hier verschiedene Lesarten einer schwierigen Abbréviatur aufgeschrieben. Die folgenden Beispiele haben dagegen eine andere Qualität; im Lateinischen heißt es dann auch eindeutig: *secundum aliam translationem*.

in hac arte scientia (Ms. Fb)

universale vel commune (Ms. C-2)

dignius potius esse (Ms. C-2)¹²

Auch diese Stellen habe ich dem Prologtext entnommen, so daß sichergestellt ist, daß nicht andere, nämlich griechisch-lateinische Übersetzungen gemeint sind.¹³

¹² Sigel Fb = Florenz, Laur., Leop. Med. Fesul 162; C-2 = Paris, Nat. Lat. 15453.

¹³ Daß es bereits im 13. Jahrhundert andere Übersetzungen einzelner Werke des Averroes gab, darauf hat schon Georgius Lacombe hingewiesen: „22. Amicissimus nobis Jacobus Corbett, qui codices Latinos Parisinos ad alchimiam spectantes recensendos curat, invenit Parvorum Naturalium Averrois aliam translationem, quae a vulgata satis discrepat, cum tamen ab ea omnino dissentire non videatur, in codice Parisino B. Nat. lat. 16222.“ = *Aristoteles Latinus, Codices*, Bd. 1, S. 18 und 19

Man darf somit aufgrund der Hinweise in den Handschriften selbst annehmen, daß schon im 13. Jahrhundert weitere Übersetzungen des Physikkommentars im Umlauf waren, zumindest Teile von diesem neu bearbeitet wurden; allerdings können wir heute nicht sagen, welchen Umfang und welche Verbreitung sie erreicht haben.

Bei der Kollationierung der über 50 Handschriften, die den Physikkommentar des Averroes komplett überliefern, stieß ich schon vor einiger Zeit auf ein Manuskript, das die Untersuchungen zu den arabisch-lateinischen Übersetzungen neu beleben kann.

Es ist die Handschrift: Wien, Nationalbibliothek, 2334, im folgenden: Wl.¹⁴ Übereinstimmung besteht darin, daß es eine Handschrift des 13. Jahrhunderts sein soll. Der Averroeskommentar steht auf fols. 1ra bis 145rb. Zweispaltig auf Linien sauber geschrieben finden wir einen Text mit nur wenigen Korrekturen, ab und zu gibt es Marginalien. Aristoteles-Text und Averroes-Kommentar sind immer exakt voneinander getrennt und in Absätzen gegliedert, es fehlt aber eine Zählung der Kapitel. Die Besonderheiten dieser Handschrift sind meines Wissens bislang verborgen geblieben.

Das Manuskript überliefert das gesamte 7. Buch und im 8. Buch Text und Kommentar 80 bis 86 in einer von den bekannten Fas-

(Prooemium). Unter Nr. 688 werden dann auch die Schriften des Averroes *De Sensu*, *De Memoria*, *De Sompno*, *De Longitudine* mit dem Vermerk *translatio parisina* geführt. Beispiele der verschiedenen Übersetzungen bringt dieser Band ab Seite 219ff.

Egidius Romanus benutzte für seinen Rhetorikkommentar in erster Linie die Rhetorikübersetzung des Wilhelm von Moerbeke. Er verweist aber an mehreren Stellen auf eine *alia translatio*. Dabei handelt es sich um die *translatio vetus*. Darüberhinaus verwendet er, wie B. Schneider nachgewiesen hat, die Rhetorikübersetzung des Hermannus Alemannus. Bezeichnenderweise führt Egidius Romanus diese Alternativübersetzung immer mit *alia littera* ein! Siehe *Rhetorica*, hrsg. B. Schneider, Aristoteles Latinus, Bd. XXXI, 1–2 (Leiden 1978), S. X; B. Schneider, *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik* (Berlin, 1971), S. 7.

¹⁴ *Aristoteles Latinus, Codices*, Bd. 1, Nr. 109, S. 288; auch M. Markowski hat sie in seinem Repertorium erfaßt. M. Markowski, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Wiennae asservantur* (Wroclaw [etc.], 1985), S. 52, Nr. 5.

sungen offenkundig verschiedenen Übersetzung. Es kann kein Schreiberwechsel an diesen Positionen festgestellt werden, und es ist auch keinerlei Notiz vorhanden, die auf diese Besonderheit hinweist.¹⁵ Vieles deutet darauf hin, daß diese Übersetzung von Hermannus Alemannus stammt. Diese These will ich anhand einer genauen Prüfung ausgewählter Textstellen begründen. In dieser philologischen Beweisführung sollen zunächst charakteristische Unterschiede zwischen der Junta-Übersetzung und Wl vorgestellt werden. Anschließend werden die Eigenarten von Wl mit Formulierungen verglichen, die für Hermannus Alemannus typisch sind. Da ich in Kürze eine vollständige Transkription der betreffenden Kapitel aus Wl vorlegen werde, beschränke ich mich in dieser Arbeit zunächst auf einige Sätze, deren andersartiges Vokabular am auffälligsten ist.

Die Entscheidung, in dieser Arbeit nahezu ausschließlich die Textus des Aristoteles vorzulegen, ist leicht zu begründen. Eine besondere Schwierigkeit bei der Edition des Physikkomentars des Averroes besteht darin, daß der arabische Text des Kommentars nicht überliefert ist, bzw. noch nicht gefunden werden konnte. Eine Edition des Physiktexes, den Ishāq ins Arabische übersetzt hat, ist dagegen seit langem zugänglich.¹⁶

Für den anstehenden Textvergleich halte ich es für erforderlich, den arabischen Text voranzustellen.

Buch 8, Text 80 nach Badawi, S. 926f., beginnt mit:

(= Bekker 266b6)

wa-lā yumkin 'aṣla' wa-lā 'an yakūn fi ḡayr mutanāhⁱⁿ quwwa mutanāhiya 'alā 'annah qad yumkin 'an yakūn fi 'izam 'aṣḡar quwwa 'a'zam wa-lākin 'idā kān dālik kānat fi l-'a'zam 'ahrā bi-'an takūn 'a'zam

Ju: Neque infinitum habere virtutem finitam est possibile licet in minori magnitudine potest inesse **Wl:** Amplius neque in infinito potest esse potentia finita quamvis possit esse in minori magnitudine poten-

¹⁵ Buch 8, Text 80 beginnt auf fol. 143rb.

¹⁶ *Physica* (arab.): Aristūtālīs, *At-Ṭabī'a, taḡamat Ishāq ibn Ḥunayn ma' šurūh Ibn as-Samḥ wa-bn 'Adī wa-Matā bn Yūnus wa-'Abī l-Faraḡ ibn al-Tayyib, ḥaḡḡaḡah wa-qaddam lah 'Abd ar-Raḡmān Badawī, ḡuz' 1 und 2, al-Maktaba al-'arabiyya 20 und 32 (al-Qāhira, 1384-85/1964-65) (= Nur arab. Ausgabe der Physik-Übersetzung des Ishāq ibn Ḥunayn [gest. 910/911] von A. Badawī [Kairo, 1964/65]).*

maior potentia, tamen cum hoc fuerit, dignius erit quod in maiori sit maior.¹⁷ tia maior, sed si hoc est, potius in maiori erit maior.

Hier sind es zunächst vielleicht nur die Wortpaare, die Aufmerksamkeit erzeugen. Im folgenden lassen sich die Unterschiede auch schon in der Konstruktion finden. (= Bekker 266b12)

wa-l-yağrī l-'amr 'alā hādā l-qiyās wa-l-yakun az-zamān z t fa-'in naħn 'aħadnā hādā l-ma'ħad dā'imaⁿ fa-'innā lasnā našil fī hāl min al-'aħwāl 'ilā 'an na'ti 'alā 'a b

Ju: Procedamus sic igitur et sit illud tempus Z T. Cum ergo sic processerimus semper numquam pervenimus ad consumationem A B.

Wl: Et hac ratione se habeat et sit tempus Z T. Sic ergo continue facientes nuncquam pervenimus ad consummandum A B.

Wörtlicher übersetzt ganz sicher Wl diesen arabischen Text, und zwar an beiden hervorgehobenen Stellen. Die jeweilige Umsetzung der arabischen Konstruktion mit *ğarā*¹⁸ (oben im Text als *wa-l-yağrī*) trennt die lateinischen Versionen auffällig; in Wl wird zudem mit *ratio* recht genau das arabische *qiyās* getroffen. Wl setzt das arabische Einzelwort, wo immer es geht, auch einzeln ins Lateinische, bildet eher den arabischen Satz nach; trotz dieser Wörtlichkeit ist der Stil nicht holprig. Wl und die Handschriften des Mittelalters nehmen im übrigen die jeweiligen Formulierungen in den Lemmata des Kommentars 80 exakt wieder auf! In der Junta finden wir isoliert eine andere Zuordnung.

Mss: *Post hoc dixit: Procedamus sic ergo etc., idest ...*

Wl: *Deinde dixit: Et secundum hanc rationem se habeant ...*

Junta: *Post hoc dixit: cum ergo sic processerimus etc., idest ...*

Wenige Zeilen später haben wir eine vergleichbare Situation im arabischen Grundtext und in den lateinischen Versionen. (= Bekker 266b18)

'illā 'annah zamān maħdūd wa-mağrāh 'alā l-qiyās bi-l'aks

Ju: Sed tamen illud tempus est determinatum cuius processus est e-converso.

Wl: Est autem tempus determinatum habens se secundum rationem econverso.

¹⁷ Junta, Vol. IV, fol. 427v, K.

¹⁸ Lies ġ als englisches j wie z.B. in "Jim".

Auch hier ist nicht brave Wörtlichkeit zu kritisieren; eher ist Wl wegen einer Übersetzungstechnik herauszustellen, die als „enger am Arabischen“ bezeichnet werden kann.

Buch 8, Text 81, nach Badawi, S. 928:

(= Bekker 266b20)

wa-qad yumkin tabyīn hādā l-mā'nā bi-t-tarīq at-tālī 'ayda' wa-dālik 'an nanzil 'ann quwwa mā min ġins al-quwwa al-latī fi l-'izām al-ladī bilā nihāya fi 'izām mutanāh^m

Ju: Hoc quidem aliter potest declarari sic ponendo quod aliqua potentia eiusdem generis illius potentiae quae est in magnitudine infinita sit in potentia finita.

Wl: Possumus etiam hoc sic probare. Ponamus ergo quod aliqua potentia de genere potentiae quae inest magnitudini infinitae inest magnitudini finitae.

Sprachlich exakt und sachlich richtig ist hier zweifelsohne nur die Wl-Übersetzung. Der arabische (und der griechische) Text bieten an dieser Stelle keine Möglichkeit einer Erklärung für den Fehler der Junta. Die Vermutung, daß dem Verfasser von Wl vielleicht eine andere, bessere arabische Handschrift zur Verfügung stand, darf dennoch nicht vorschnell geäußert werden. Die beiden Stellen im nächsten Aristoteles-Text legen es eher nahe, daß die arabische Vorlage den Text so überlieferte, wie er im folgenden abgedruckt ist.

Buch 8, Text 82, nach Badawi, S. 928:

(= Bekker 266b30)

min ġayr 'an yakūn al-muħarrik mulāqiya' lahā

Nicht nur im Vokabular wörtlich treffender so wie bisher, sondern auch in der Nachbildung der arabischen Konstruktion fällt Wl auf:

Ju: ... moventur sine eo quod contingant motorem?

Wl: ... non tangente illo quod moventur?

Badawi S. 929 (= Bekker 267a7)

wa-li-hādā yuħarrik aħar šāfi' lah wa-yaġri 'amr hādā l-'aħar 'ayda' hādā l-maġrā bi-'aynih wa-'innamā taskun ħarakatuh tilk bi-'an tantaqiṣ quwwat at-taħriķ fi š-šāfi' 'awwala' 'awwala'

Ju: Unde unum movet aliud sibi succedens et procedit istud aliud etiam hoc eodem processu. Motus

Wl: Et ideo movet alterum (i.m.: quod sequitur) et sic se habent haec alia. Quiescit autem motus

autem illius quiescit cum virtus illorum deficiente potentia motio-
 movendi diminuitur in successio- nis in sequente paulatim paulatim
 ne paulatim et ultimo cessat . . . et aliquod ultimum cessat . . .

Mehrere Positionen in diesem Satz verdienen besondere Beachtung; ich wiederhole daher in diesem Fall:

Junta: Unde unum movet aliud sibi succedens et procedit
 istud aliud etiam hoc eodem processu.

Wl: Et ideo movet alterum (i.m.: quod sequitur) et sic se
 habent haec alia.

Während es oben kennzeichnend für Wl war, die Partizipialkonstruktion im arabischen Original möglichst genau ins Lateinische umzusetzen, so präsentiert hier in gleicher Weise Michael Scotus sein Bestreben, sich möglichst nahe am Arabischen zu orientieren. Mit *sibi succedens* überträgt er die Vorlage *šāfi lah* konstruktionsgetreu, während Wl den Relativsatz wählt. Bei der Edition von *De Motibus Celorum* fiel Fr. Carmody der direkte Einfluß des Arabischen auf die Diktion des Michael Scotus auf. *Esse* plus aktives Partizip, bzw. alleinstehendes Partizip sind nach Carmody Bestandteile der Übersetzungstechnik des Michael. Die Beispiele, die dort angeführt werden, sind mit unserer Textstelle vergleichbar:

The verb shows the influence of Arabic in a present tense formed with *esse* and the active participle, having an actual value rather than a progressive one (*ipse sermo est sufficiens, centrum est exiens ab . . .*); the participle, used alone, represents a relative with verb (*currens* for *que currit*) or a gerund (*et cum hoc omnes habentes motus*).¹⁹

Wir werden diese Beobachtung unten mit weiteren Beispielen bestätigen können.

Die Übersetzungen der folgenden Worte könnten kaum unterschiedlicher und auffallender sein. In jeweils gleichbleibender Terminologie lesen wir für die arabische Sequenz mit *ğarā* einerseits *proced-* (Junta), und andererseits *se hab-* (Wl). Beide Übersetzungen sind bemüht, für die spezifisch arabische Konstruktion (Verb plus Verbalnomen oder Partizip ein und derselben Wurzel) ein Pendant im Lateinischen zu finden. Über Wl kann nunmehr ohne jeden Zweifel gesagt werden, daß der Urheber den arabischen Text wirk-

¹⁹ Carmody, *ibid.*, S. 20.

lich vor Augen gehabt haben muß. Es wäre sonst nicht erklärbar, wie diese wiederum sehr wörtliche, andere Version hätte zustandekommen können.

Die Verdoppelung des *paulatim* darf nicht unkommentiert bleiben. Im Arabischen ist dieses stilistische Detail nicht ungewöhnlich. Van Oppenraaij hat *paulatim paulatim* in einem eigenen Indexeintrag erfaßt. Michael Scotus übersetzt damit wörtlich *qatīla* "qatīla".²⁰ Bürgel hat doppeltes *qatīla* im *Liber Regius* des al-Mağūsi gefunden, und übersetzt es sehr schön mit *ganz allmählich*.²¹ Daß uns oben im Badawi-Text nicht *qatīla*, sondern ein zweifaches 'awwala überliefert ist, muß bei der Erstellung von Glossaren natürlich noch berücksichtigt werden. Mit Ausnahme von W1 haben alle mir vorliegenden Textzeugen nur das einfache *paulatim*. Ob das auf Michael Scotus zurückgeht oder ob Kopisten möglicherweise ein zweites *paulatim* gestrichen haben, kann noch nicht entschieden werden. Das doppelte *paulatim* in W1 läßt jedenfalls den Schluß zu, daß der Übersetzer eine intakte arabische Vorlage hatte.

Buch 8, Text 85, nach Badawi, Seite 933:

(= Bekker 267b9)

Zweifellos ist der folgende Text für unseren Vergleich der beste und anschaulichste. Er zeigt u.a. auch, wie schwierig es im Mittelalter und auch in der Renaissance für Übersetzer und Editoren war, eine dem arabischen Original adäquate lateinische Übersetzung zu formulieren.

wa-hāhunā mawḏī' šakk wa-'asā qad yumkin 'an yakūn al-mutaḥarrik (232b) yuḥarrik 'alā l-itṭisāl wa-lā yağrī 'amruḥ mağrā mā yadfa' šay'a" ba'd šay' fa-yakūn ittīṣāluḥ 'innamā huw tawāl"

Ju: Sed est hic quaestio difficilis. Motor quidem potest movere continue et non secundum idem secundum quod expellit unum post aliud et sic continuatio eius est successio.

W1: Est autem hic locus dubitationis. Forte enim potest fieri quod motor moveat (s.l.: atur) continue et non se habeat sicut se habet quod expellit aliquid in aliud quare continuatio eius est consecutio.

²⁰ Van Oppenraaij, *ibid.*, S. 321.

²¹ *Averroes „contra Galenum“*, hrsg. J.Ch. Bürgel, Nachrichten der Akad. d. Wiss. in Göttingen, Jahrg. 1967, Nr. 9, S. 308.

Der Text der Junta in der linken Kolumne bietet an dieser Stelle eine besondere Schwierigkeit. Da die Junta-Editoren nach meinen Recherchen den Text im wesentlichen nach Handschriften des 14. Jahrhunderts aus Venedig und dem Vatikan erstellt haben, ist der hier gekennzeichnete Teilsatz zunächst historisch erklärbar, nämlich als Folge der speziellen Quellenlage. Der weitaus überwiegende Teil der Handschriften des Mittelalters überliefert diese Stelle aber so wie beispielsweise De:²² ... et non procedit secundum quod expellit ..., so daß auch für diesen Vergleich die uns bekannte Vokabel vorliegt, die in die Terminologie des Michael Scotus paßt.

Ganz anders dagegen das Wiener Manuskript: ... et non se habeat sicut se habet quod expellit ... ist eindeutig und sicher zu transkribieren, und wird im übrigen in Wl als Lemma im Kommentar 85 wiederaufgenommen. Dort, wo auch die Junta zusammen mit den mittelalterlichen Manuskripten überliefert: *Et hoc non sic procedit in statu movendi sicut procedit corpus* ... (Junta fol. 433r, A), heißt es in Wl: *Et hoc fiet si non se habuit in statu motionis sicut se habent corpora* ...

Was die Junta-Version der Textstelle oben betrifft, so glaube ich nicht, daß wir es bei dieser Formulierung mit Michael Scotus zu tun haben. Mein Eindruck ist, daß möglicherweise ein noch unbekannter Bearbeiter Urheber dieser Variation ist. Vielleicht hat das griechische ἀλλὰ μὴ ὡσπερ²³ einen Einfluß ausgeübt. Ein Nachweis ist erst dann möglich, wenn weitere Indizien für derartige Eingriffe vorliegen.

Die Kontinuität der Diktion in den beiden Versionen, einerseits Vulgatversion des Michael Scotus, andererseits Übersetzung in Wl, ist nach diesen Beispielen offensichtlich. Ich ergänze die hier genannten Textstellen mit einer Wortliste (Auswahl).

Junta:		Wl:
	Text 80: <i>'ahrā</i>	
dignius		potius
	Text 80: <i>kull quwwa</i>	
cuiuslibet potentiae		omnis potentiae

²² Das Sigel De steht für ein Manuskript aus Durham. Chapter Lib. C. IV. 16.

²³ ἔχει δ' ἀπορίαν εἰ ἐνδέχεται τι κινούμενον κινεῖν συνεχῶς, ἀλλὰ μὴ ὡσπερ τὸ ὄθοον πάλιν καὶ πάλιν ... = Bekker 267b10. *Aristoteles' Physik, Griechisch-Deutsch*, hrsg. H.G. Zekl (Hamburg, 1987), Bd. 2, S. 238.

declarare	Text 81: <i>tabyīn</i>	probare
facit	Text 82: <i>yaf al</i>	agit
quiescere	Text 82: <i>yakuff</i>	cessare
sequitur	Text 83: <i>lazim</i>	contingit
successio	Text 85: <i>tawāl^m</i>	consecutio
ut diximus superius	Text 85: <i>ka-mā qulnā 'ānifa"</i>	sicut paulo ante diximus

- DAS 7. BUCH DES PHYSIKKOMMENTARS -

Die skizzierten Merkmale der hier vorgestellten Übersetzung sind durchweg im 7. Buch wiederzufinden. Der Text 39 ist in besonderer Weise geeignet, die Beobachtungen zu bestätigen. Sowohl die lateinischen Varianten der Konstruktion mit *ğarā* als auch die Auflösung des Partizips in einen Relativsatz und auch Beispiele der Wortliste kommen hier zusammen.

Buch 7, Text 39, nach Badawi, S. 794:

(= Bekker 250a28)

*fa-'alā hādā l-mağrā 'ida" yağrī l-'amr fī l-istihāla 'ayda" wa-n-nu-
muww*

Junta: Et similiter est de alteratione et in augmento.

Wl: Et similiter se habet alteratio et augmentum.

*wa-dālik 'ann hāhunā šay'a" yunammī/yunammā wa-šaya" yuna-
mmī/yunammā*

Junta: Est enim aliquid quod auget

Wl: Est enim aliquid quod augetur et aliquid quod auget.

wa-fi miqdār min az-zamān wa-bi-miqdār mā hādā yunammī wa-hādā yunammā

Junta: (siehe Anm.)²⁴

Wl: Et in tanto tempore in tanta mensura hoc quidem auget, hoc autem augetur.

wa-l-muḥīl 'aydaⁿ 'alā dālik al-miṭāl šay' mā wa-l-mustaḥīl

Junta: Et alterans etiam similiter est alteratum

Wl: Et quod alterat etiam similiter est aliquid et alteratur.

wa-bi-miqdār mā fi z-ziyāda wa-n-nuṣṣān takūn al-istiḥāla

Junta: Et secundum aliquam quantitatem in additione et diminutione erit alteratio.

Wl: Et in alia mensura secundum magis et minus erit alteratio.

wa-fi miqdār min az-zamān wa-l-ladī yakūn fiḥ yakūn fi dī' fiḥ dī' fuhā

Junta: Et in aliqua quantitate temporis in duplo erit duplum

Wl: Et in tanto tempore et huius, quod fit in hoc, in duplo fiet duplum..

wa-l-latī hiy dī' fuhā 'innamā takūn fi dī' fiḥ

Junta: Et duplum erit in duplo.

Wl: Et quod est duplum, erit in duplo.

wa-l-latī niṣfuhā takūn fi niṣf dālik az-zamān wa-fi niṣf dālik az-zamān 'innamā yakūn niṣfuhā wa-l-latī takūn fi zamān sawā' hiy dī' fuhā

Junta: Et quod est in tempore aequali, est duplum.

Wl: Et quae fiunt in aequali tempore, sunt dupla.

fa-'in kān al-mustaḥīl 'aw al-munammī yunammī wa-yuḥīl bi-miqdār kaḏā fi zamān kaḏā fa-lays wāḡibaⁿ darūra^{an} an yakūn niṣfuh 'aydaⁿ yaf' al dālik fi niṣfiḥ 'aw 'an yakūn fi niṣfiḥ yaf' al an-niṣf

Junta: Si igitur alterans et augmentans augmentat, et alterat

²⁴ Auch wenn der Vulgattext hier eine Lücke hat, steht fest, daß Averroes den arabischen Text vollständig gesehen hat. Der Kommentar 39 nach der Junta bietet das Lemma: Est enim aliquid, quod auget, et aliquid, quod augetur, et in aliquo tempore hoc auget, et hoc augetur, idest ... (fol. 337v, H)

tantum in tali tempore, non est necesse, ut medietas etiam faciat hoc in medietate aut in medietate agat medietas.

Wl: Et si quod alterat et quod auget, auget et alterat in tanta mensura et tali tempore, non est necesse tamen, quod medietas agat hoc in medietate aut quod in medietate agat medietas.

wa-rubbamā ttafaq 'allā yuhīl 'ayḏa" 'aw lā yunammī ka-mā qulnā fī t-tiq̄l

Junta: Et forte accidit, ut non alteret omnino aut ut non auget, sicut diximus in pondere.

Wl: Forte autem accidit, quod nichil alterabit aut auget, sicut diximus in ponderibus.

Der Wille des Übersetzers in Wl, eine möglichst wörtliche Übertragung vorzulegen, ist selbst anhand weniger wichtiger Varianten abzulesen. Im Aristoteles-Text 19 ersetzt er beispielsweise die Präposition *per* (*per rememorationem*) durch das vom Arabischen her (= *bi-sabab*) naheliegende *causa* (*causa rememorationis*).²⁵

An mehreren Positionen im 7. Buch kommt *se habet* vor, vorwiegend in diesem Fall in den Kommentaren des Averroes. Es wird vom Übersetzer dann gewählt, wenn die Vulgatversion wie im 1. Satz oben eine Konstruktion mit *esse* hat, in der ein Vergleich zum Ausdruck kommt, also z.B.: Kom. 9: *quomodo est dispositio*; Kom. 21: *est sicut proportio*; Kom. 39 : *ita est de augmento*; u.ä.. Vielleicht liegt diesen Textstellen im Arabischen auch eine Konstruktion mit *ḡarā* zugrunde. Der Text 22 kann diese Vermutung stützen. Das arabische *kayf yaḡrī l-'amr fī d-dā'ira*²⁶ wird im Lateinischen wiedergegeben mit: *quomodo est de circulo*.

Ebenfalls einem Kommentartext entnehme ich weitere Beispiele für die Vorliebe unseres Übersetzers für Relativsätze. Im Kommentar 21 folgen in der 2. Zeile gleich mehrere aufeinander:²⁷

Junta: quod omnia mota in loco

²⁵ Badawi, *ibid.*, S. 762

²⁶ Badawi, *ibid.*, S. 774.

²⁷ Junta, Vol. IV, f. 325r, F

Wl: quod omnia, quae moventur in loco
 Junta: quod omnis motor
 Wl: quod omne, quod movet

Veränderung, Bewegungsquelle, Ortsveränderung stehen im Mittelpunkt des 7. Buches der Physik. Mit einer lückenlosen Konsequenz werden im Wiener Manuskript die lateinischen Begriffe auseinandergehalten. Immer dann, wenn die Ortsveränderung gemeint ist, setzt Wl auch ausdrücklich *motus localis*, *mutatio localis* oder *mutatio secundum locum* ein.²⁸ Im übrigen geschieht das sogar bei finiten Verbformen (Kom. 32):

Junta: translata per se et alterata per se.
 Wl: quae per se alterantur et quae per se moventur in loco.

Der Übersetzer folgt damit augenscheinlich seiner arabischen Vorlage, die im Aristoteles-Text 10 geradezu als Definition formuliert:²⁹

nuqla = wa-l-haraka fi l-makān hiy nuqla

Meine Überprüfung des Textes ergab, daß *nuqla* ausnahmslos für die Ortsbewegung steht, z.B. ferner in den Texten 21, 24, 30, 32.³⁰ Der Begriff *translatio*, den Michael Scotus an diesen Stellen verwendet, kommt in Wl nicht vor!

Der folgende Textvergleich bestätigt in hervorragender Weise unsere bisherigen Beobachtungen über die Arbeitstechnik des Übersetzers in Wl. Dazu aber zunächst ein Blick in das 2. Buch des Physikkomentars. Mir fiel dort in den Handschriften des Mittelalters (und auch in der Junta) eine Formulierung auf, die mich neugierig auf die arabische Vorlage machte. Im Aristoteles-Text 26 heißt es: *Et etiam materia est de capitulo relationis* ...³¹ Der Sinn dieses Textes (griech.: ἔτι τῶν πρὸς τι ἢ ὕλη) ist eindeutig, hier die

²⁸ Genauso verfährt Thomas von Aquin. Im 7. Buch seines Physikkomentars steht an entsprechenden Positionen immer: *loci mutatio*. Z.B.: L. VII, l. VII, Cap. IV, Nr. 928, 929, 934. In *Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, hrsg. P.M. Maggiolo (Turin und Rom: Marietti, 1954).

²⁹ Badawi, *ibid.*, S. 746. Averroes wiederholt dies übrigens im 8. Buch im Text 55, = Badawi S. 878.

³⁰ Der mehrsprachige Index, den A.L. Shields vorgelegt hat, hat ebenfalls diesen Eintrag, *ibid.*, S. 256.

³¹ Junta, fol. 58v, = Bekker 194b8.

Übersetzung von Zekl: „Der Stoff gehört zu den (Dingen) ›im Verhältnis zu etwas‹.“³² So war im Arabischen auch nicht *faṣl* als Grundwort für *Kapitel*, *Abschnitt* o.ä. zu erwarten. Die arabische Vorlage lautet:³³

wa-ʿaydaʿn fa-inn al-hayūlā min bāb al-mudāf

Zurück zum 7. Buch:

Im Aristoteles-Text 17 kommt an 4 Stellen die fragliche Formulierung vor.³⁴

wa-l-fadīla wa-n-naqīsa min bāb al-mudāf ka-mā ʿann aṣ-ṣiḥḥa

Während Michael Scotus für *min bāb al-mudāf* an seiner Terminologie festhält, präsentiert Wl eine Version, die in ihrer Kürze überrascht und die ein weiteres Mal näher an der arabischen Konstruktion ist.³⁵

Junta: et virtus et vitium sunt **de capitulo relationis** quemadmodum sanitas est

Wl: Virtus autem et vitium sunt **ad aliquid** sicut sanitas est

Im Aristoteles-Text 29 fügt Wl ergänzend *in genere ...* ein, wodurch das arabische *min bāb* ohnehin auch besser getroffen ist als mit *de capitulo*, auch wenn es als Nomen diese lexikalische Bedeutung haben kann. Eine umfassende Wortliste wird im Anschluß an die Edition des 7. Buches zu erstellen sein. In dieser Arbeit soll nur das folgende Wortpaar hervorgehoben werden. Vom Aristoteles-Text 15 an steht in Texten und Averroes-Kommentaren dort, wo allgemein *passio* vorkommt,³⁶ in dem Manuskript Wl: *qualitas*. Im Arabischen wurde für den griechischen Text, der an allen betreffenden Stellen *πάθος* hat, von *Iṣḥāq* bezeichnenderweise *ʿa ṭ a r* gewählt.³⁷ In dieser Wurzel sind *Einfluß* und *Einwirkung* enthalten,

³² Zekl, *ibid.*, Bd. 1, S. 61f.

³³ Badawi, *ibid.*, Vol. I, S. 98.

³⁴ Badawi, *ibid.*, Vol. II, S. 760 (und weitere 3 Stellen).

³⁵ ἀρετὴ δὲ πάντα καὶ κακία τῶν πρὸς τὴν ... Zekl, *ibid.*, Bd. 2, S. 256. Thomas von Aquin lag eine lateinische Übersetzung vor, die in gleicher Weise direkt auf die Kategorie der Relation abzielt: *virtus autem omnis et malitia ad aliquid sunt*. In *Octo Libros ...*, Lib. VII, I. V, Nr. 701. Marietti, S. 469.

³⁶ Das gilt innerhalb der Junta-Edition sowohl für die alte griechisch-lateinische Übersetzung als auch für die des Michael Scotus. Junta, Vol. IV, fol. 318.

³⁷ Badawi, *ibid.*, S. 773. Auch im Mittleren Kommentar zu *De Generatione et Corruptione* und in den *Parva Naturalia* übersetzt Michael Scotus das arabische *ʿaṭar* mit *passio*. Vgl. Fobes, *ibid.*, Glossar, S. 192. Vgl. Shields, *ibid.*, Index, S. 228.

nach Pollak auch *seelischer Eindruck, Vorstellungsinhalt*.³⁸ Es wird auch das bezeichnet, was man sich gegebenenfalls nach einer Einwirkung *angeeignet hat*, was als *Spur* und *Zeichen* nach einer sinnlichen Wahrnehmung geblieben ist. Den Gelehrten des Mittelalters bereitete dieser Text mit *passio* möglicherweise Schwierigkeiten. Ich entnehme das jedenfalls den Erklärungen des Thomas von Aquin, der in seinem Physikkommentar den Begriff in genau diesem Zusammenhang mehrfach ergänzt mit: *idest passibilis qualitas*!³⁹ Ob wir damit vielleicht sogar einen Datierungshinweis in der Hand haben für den Übersetzer in W1, kann ich noch nicht sagen. Beim derzeitigen Stand der Untersuchungen muß man ihm nach *mutatio localis* und *sunt ad aliquid* wegen seiner Entscheidung für *qualitas* mehr als eine ohnehin schon beachtliche Kenntnis der arabischen Sprache attestieren. Er überarbeitet die vorhandene Scotus-Übersetzung in ganz entscheidender Weise, und seine Absicht ist offenkundig: Während Michael Scotus noch nicht auf eine einheitliche Terminologie zurückgreifen konnte, und ein lateinisches Vokabular der Sprache des Averroes aufbauen mußte, will er, daß die Begriffe in die schul-philosophische Terminologie hineinpassen.

Wer war nun der Übersetzer, dessen Arbeit uns im Wiener Manuskript W1 erhalten ist? Mir ist aus den mittelalterlichen Handschriften kein Hinweis bekannt, nach dem Michael Scotus selbst eine zweite Übersetzung des Physikkommentars in Angriff genommen hat. Denkbar ist das natürlich, zumal ihm an den großen Zentren seiner Übersetzungstätigkeiten sehr wahrscheinlich Ratgeber und Mitarbeiter zur Verfügung standen, die ganz unterschiedliche Kenntnisse und Erfahrungen mit arabischen Texten hatten. Andererseits, auch wenn die sprachlichen Phänomene in W1 hier zunächst nur in einer kleinen Auswahl vorgestellt wurden, so lassen sich doch schon hier bemerkenswerte Unterschiede zur Diktion des Michael Scotus feststellen.

³⁸ I. Pollak, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishāk Ibn Honain* (Leipzig, 1913), Glossar, S. 35. Ausführliche Erfassung in: *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*, hrsg. Gerhard Endress und Dimitri Gutas, *Handbuch der Orientalistik* Bd. 11/1, Fascicle 1 (Leiden [etc.], 1992), S. 33.

³⁹ Thomas von Aquin, *ibid.*, Marietti, z.B. S. 480.

Scotus macht bei der Übersetzung von *ġarā* regen Gebrauch von *currere*. Schon Carmody hat die Zuordnung zu *currere* in einem Glossar festgehalten.⁴⁰ Van Oppenraaij listet mehrere Stellen auf, u.a. auch arabische Partizipialformen, wie sie oben in den Textbeispielen vorliegen.⁴¹ Auch Fobes trägt für seine Edition in seinem umfassenden Glossar ein: *ġarā* — *currere*.⁴² Im 8. Buch des Physikkommentars findet man im Text 55 eine weitere Stelle für diese Entsprechung.⁴³

Et manifestum est quod dispositio motoris tunc non currit eodem modo, ...

wa-min al-bayyin 'ann al-muḥarrrik 'ind dālīk lays yaġrī 'amruh 'alā mīṭāl wāhid⁴⁴

In allen oben ausgewählten Textbeispielen der Kapitel 80 bis 86 (oben S. 321–326) wird in der Vulgatversion *ġarā* aber nicht mit *currere*, sondern mit *procedere* übersetzt! Wir können das Lexikon der Sprache des Michael Scotus an dieser Stelle ergänzen. Ein ähnlich gemeinsames Vorkommen dieser beiden Verben habe ich nämlich auch im Kommentar des Averroes zu *De Anima* wiedergefunden. Neben einfachen Prädikatsformen erinnern folgende Konstruktionen an die Beispiele aus dem 8. Buch:

Et isti *procedunt* in diffiniendo animam *processu* consequente ista.⁴⁵ (Vgl. Text 82, hier oben S. 323)

Et dignius est et melius dicere quod armonia *currit cursu* sanitatis, et ...⁴⁶

Da kein arabischer Text von *De Anima* erhalten ist, bleibt uns in diesem Fall allerdings nur die Annahme, daß wir hier Übersetzungsvarianten einer *ġarā*-Konstruktion vor uns haben. Nach meinen Recherchen kommt im umfangreichen *De-Anima*-Kommentar nicht ein einziges Mal das in dieser Arbeit wichtig gewordene *se*

⁴⁰ Carmody, *ibid.*, S. 165.

⁴¹ Van Oppenraaij, *ibid.*, S. 363.

⁴² Fobes, *ibid.*, S. 175.

⁴³ Junta, Vol. IV, fol. 395v, L.

⁴⁴ Badawi, S. 878.

⁴⁵ *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, rec. F.S. Crawford, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, vers. Lat. VI, 1 (Cambridge, Mass., 1953), Buch 1, Text 29.

⁴⁶ *De Anima*, Buch 1, Text 56.

habet vor, ebensowenig wie in *De Generatione et Corruptione*. Dort hat Michael Scotus eine weitere Variante. Mit: *causa quae est quasi materia* übersetzt er:⁴⁷

as-sabab al-ladī yağrī mağrā l-hayūlā

Einen Text des Mittelalters habe ich bislang gefunden, der *se habet* als Übersetzung der hier vorgestellten *ğarā*-Konstruktionen in vielfacher Weise so wie in unserer Wiener Handschrift überliefert: Die *Expositio Poeticae* des Averroes in der Übersetzung des Hermannus Alemannus.⁴⁸

Die kleine Auswahl von Textbeispielen zeigt eindeutige Parallelen:

al-ğuz' al-ladī yağrī 'indahum mağrā ş-şadr fi l-ḥuṭba

Prima est que se habet apud ipsos in poemate ad modum exordii in rethorica.⁴⁹

wa-l-ğuz' at-tālit al-ladī yağrī mağrā l-ḥātima

Et tertia pars est que habet se ad modum conclusionis ...⁵⁰

Insgesamt sind mir in dem kleinen Werk 28 Stellen aufgefallen. Nicht immer liegt dabei eine Form von *ğarā* zugrunde. Hermannus Alemannus übersetzt mit *se habet* auch: *al-ḥāl fi ...; wa-l-ladī yata-nazzal ...; kān dālik ka-dālik ...*, so daß damit ferner ein Vergleich zu den Textstellen im 7. Buch des Physikkommentars hergestellt werden kann. Diese Formulierung ist in seiner Sprache fest verankert. Es gibt weitere sichere Werke des Hermannus Alemannus, in denen man auf eine auffällig große Zahl solcher Textstellen stößt: Im Explicit des Ethikkommentars von Averroes ist es durch den Junta-Text und auch durch die Handschriften belegt.⁵¹ B. Schneider hat in seiner Edition der *Rhetorica* des Aristoteles auch Spe-

⁴⁷ Fobes, *ibid.*, S. 169.

⁴⁸ (1) *Averrois Cordubensis Commentarium Medium In Aristotelis De Arte Poetica Liber*, hrsg. Charles E. Butterworth, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, vers. Arab. 1, a (9) (Cairo, 1986).

(2) Aristoteles, *De Poetica*, e Graeco transtulit commentis auxit ac critica editione antiquae Arabicae versionis et Alfarabi, Avicennae, Averroisque commentariorum Abdurrahmān Badawi (Cahirae, 1953).

(3) *Averrois Expositio Poeticae Interprete Hermanno Alemanno. Aristoteles Latinus, De Arte Poetica*, hrsg. L. Minio-Paluello (Brüssel und Paris, 1968) = AL XXXIII.

⁴⁹ *Expositio Poeticae*, S. 54. Arab. Text bei Butterworth, *ibid.*, Paragraph 49.

⁵⁰ *Expositio*, S. 54. Butterworth, *ibid.*, Par. 49.

⁵¹ In AL, *Codices*, Bd. 1, wird das Explicit nach einer bedeutenden Vatikanhandschrift abgedruckt, S. 232f. Ferner: Junta, Vol. III, fol. 160.

cimina der Version des Hermannus vorgestellt.⁵² Auf nur 4 Textseiten gibt es 8 Fundstellen, die allerdings aufgrund der andersartigen arabischen Quelle keine Belege für die Übersetzung von *ġarā* darstellen.

W. Bogess hat bei seinen Studien zu Hermannus Alemannus insbesondere die Übersetzungstechnik in den Blick genommen. Er hat Sätze segmentiert und grammatische Strukturen aufgezeigt. Er hat Äußerungen des Hermannus zusammengestellt, in denen dieser über seine arabischen Vorlagen berichtet und die Schwierigkeiten darstellt, mit denen er zu kämpfen hatte.⁵³

Mit ausführlichen arabisch-lateinischen Vergleichen begründet Bogess seine Aussage über die „*verbatim technique*“ des Hermannus.⁵⁴

M.C. Lyons betont die hohe Aufmerksamkeit des Hermannus für schwierige Textstellen oder fehlerhafte Abschriften. Er unterscheidet dabei zwei Arten, wie dieser Gelehrte mögliche Sinnverschiebungen ausschalten will. Einerseits, so Lyons, ergänzt Hermannus den fraglichen Begriff, damit im Lateinischen die eventuell weitere Bedeutung des arabischen Wortes auch zum Ausdruck kommt. Zum anderen setzt er Alternativen ein, z.B. *voluptas seu delectatio, audax seu fortis*:

That such doublets must be attributed to Hermannus and not to an expanded Arabic text can be advanced not merely on general grounds of technique but through specific instances where he appears to wish to cover possible shades of meaning in his original.⁵⁵

Mir scheint, daß sich unsere Beobachtungen gut in diese Forschungsergebnisse einfügen lassen, und ich glaube, daß es sich

⁵² *Aristoteles, Rhetorica*, *ibid.*, S. 339–343.

⁵³ Am ehesten bekannt ist die Äußerung in der Einleitung zur *Poetik*: „Postquam cum non modico labore consummaveram translationem Rethorice Aristotilis, volens manum mittere ad eius poetriam, tantam inveni difficultatem propter inconvenientiam modi metrificandi in greco cum modo metrificandi in arabico et propter vocabulorum obscuritatem et plures alias causas, quod non sum confisus me posse sane et integre illius operis translationem studiis tradere latinorum.“ Vgl. sowohl *De Arte Poetica*, *ibid.*, = AL 33, S. 41, als auch M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken* (München, 1928), S. 43.

⁵⁴ William F. Bogges, „Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations“, *VIATOR, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 2 (1971): 240ff., bes. Anm. 25.

⁵⁵ Lyons, *ibid.* S. xviii.

lohnt, hier weiterzuarbeiten. Vielleicht gelingt es ja, in den Handschriften des Mittelalters eine Notiz zu finden, in der Hermannus seine Urheberschaft ausdrücklich anzeigt, so wie gerade er es an anderen Stellen getan hat, sogar mit dem Hinweis auf das Datum der Fertigstellung. Meine Beobachtung, daß von Thomas von Aquin gerade die Begriffe gewählt werden, die in W1 aufgefallen sind, führt möglicherweise auch zu Hermannus. R.A. Gauthier hatte herausgefunden, daß Thomas von Aquin von den zu seiner Zeit greifbaren Fassungen der aristotelischen Rhetorik die Übersetzung des Hermannus Alemannus nutzte, also die Übersetzung, die im Mittelalter als *alia translatio* bekannt war!⁵⁶ Sollte sich einmal eindeutig herausstellen, daß auch in W1 eine Arbeit des Hermannus Alemannus überliefert ist, dann kann mit den hier vorgelegten Details unser Wissen über diesen Übersetzer ergänzt werden.

Ungeachtet dessen kann unser Fund auch für die Aristoteles-Forschung von Bedeutung sein. Denn nach einer ersten und zunächst nur unvollständigen Durchsicht der edierten bekannten Übersetzungen der Physik kann gesagt werden, daß mit W1 ein Gelehrter des Mittelalters ins Licht rückt, der sich zwar an der Scotus-Arbeit orientiert, aber auch eigenständig mit gediegener Sprachkenntnis und einem sehr wahrscheinlich guten arabischen Exemplar den Aristoteles-Text in Angriff nimmt. Daß wir von ihm bislang nur Teile des Großen Physikkomentars, vor allem aber die Kapitel 80 bis 86, also die Schlußkapitel haben, das wird sehr wahrscheinlich mit der Überlieferung des gesamten Physikkomentars des Averroes zusammenhängen. Diese Problematik wird Thema einer anderen Arbeit sein.

⁵⁶ Die Fundorte hierzu stellt B. Schneider zusammen, *ibid.*, S. X, Anm. 2.

APPENDIX

AVERROIS OPERA: A BIBLIOGRAPHY OF EDITIONS AND CONTRIBUTIONS TO THE TEXT

GERHARD ENDRESS
(University of Bochum)

An inventory of Ibn Rušd's commentaries on Aristotle — original Arabic texts, Latin and Hebrew versions — was first published by Harry Austryn Wolfson in 1931, to serve as a basis for his "Plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*", submitted to the Mediæval Academy of America. This was revised and completed in 1963. The first edition of the *Corpus Commentariorum* was published by the Mediæval Academy of America in 1949. The work was continued from 1980 to 1996 under the general editorship of Albert Zimmermann, by the American, Egyptian, Israeli, Polish, Spanish and German academies engaged in the project, and is being carried on under the ægis of the Union académique internationale, and coordinated by the present writer.

The following bibliography is to serve as a tool of reference for the present state of critical work on the text of Ibn Rušd. Only textual editions based on the original manuscripts, and philological studies, commentaries and translations supporting or preparing such editions, are included. For popular editions and anonymous reprints made on the basis of the first printings of the 19th and early 20th century, the bibliographies of M. Bouyges [3] and Ph. W. Rosemann [5] should be consulted.

The order and numbering of Averroes' commentaries on Aristotle follow the outline of H.A. Wolfson's "Plan" [8], being also applied for the publications of the *Corpus Commentariorum*. In spite of some inconsistencies with regard to the actual historical structure of the texts,* the numbering has been kept for ease of ref-

* E.g., the parts of the *Muḥtaṣar al-Mantiq* do not correspond precisely to the nine books of logic, and the four *Ġawāmi' al-ṭabī'iyyāt*, taken apart in Wolfson's list (where the commentaries on each Aristotelian work are brought together), were conceived of and introduced by the author as one work of four parts (cf. 'Alawī, *Matn*, p. 55).

erence. The system has been expanded to include the *Quaestiones* and other philosophical, medical and juridical works of Averroes.

Abbreviations: 'Alawī, *Matn* [→ 1]; Bouyges, *Inventaire* [→ 3]; Rosemann, *Catalogue* [→ 5]; Steinschneider, *Hebr. Übers.* [→ 6].

•

a) Inventories. Bibliographic Surveys of Manuscripts and Printed Editions

b) A Survey of Available Editions and Present Projects

Epitomes and Commentaries on Aristotle

<i>Epitome librorum Aristotelis logicorum</i>	§ 1–9
<i>Commentaria media in Aristotelis Organon</i>	§§ 10–18
<i>Commentarium magnum in Aristotelis Analytica posteriora</i>	§ 19
Ġawāmi' <i>al-tabī'yyāt</i> (Epitomes on natural philosophy)	§§ 20–23
<i>De caelo et mundo</i>	§§ 24–25
<i>De generatione et corruptione</i>	§§ 26–27
<i>Meteorologica</i>	§§ 28–29
<i>De animalibus</i>	§ 30
<i>De anima</i>	§§ 31–33
<i>Parva naturalia</i>	§ 34
<i>Metaphysica</i>	§§ 35–37
<i>Ethica Nicomachea</i>	§ 38
Epitome of Plato's <i>Res publica</i>	§ 39
<i>Quaestiones</i>	§§ 40–43
<i>Mathematica: Muḥtaṣar al-Maġistī</i>	§ 44
<i>Commentaria in Galenum. Parva medicinalia</i>	§ 45
<i>al-Kullīyyāt fī l-tibb (Colliget)</i>	§ 46
<i>Faṣl al-maqāl</i>	§ 53
<i>al-Kaṣf 'an manāhiġ al-adilla</i>	§ 54
<i>al-Damīma</i>	§ 55
<i>Tahāfut al-Tahāfut</i>	§ 56
<i>al-Darūrī fī uṣūl al-fiqh</i>	§ 57
<i>Bidāyat al-muġtahid</i>	§ 58

•

**a) Inventories. Bibliographic Surveys of Manuscripts
and Printed Editions**

1. 'Alawī, Ġamāl-al-Dīn. *al-Matn al-Ruṣḍī: madḥal li-qirā'a ġadīda*. al-Dār al-Bayḍā' [Casablanca]: Dār Tūbqāl li-l-naṣr, 1986.
2. Anawati, Georges C. (Ġūrġ Šahāta Qanawātī). *Mu'allafāt Ibn Ruṣḍ*. Mihrġān Ibn Ruṣḍ: al-Dīkrā al-mi'awiyya al-tāmina li-wafātih. al-Ġazā'ir: Ġāmi'at al-Duwal al-'Arabiyya, al-Munaz-zama al-'arabiyya li-l-ṭaqāfa wa-l-'ulūm, Idārat al-ṭaqāfa, 1978.
3. Bouyges, Maurice. "Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V: Inventaire des textes arabes d'Averroès." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8, pp. 10–64. Beyrouth, 1922; "VI: Additions et corrections." *Ibid.* 9, pp. 43–48. 1923.
4. Dānišpažūh, Muḥammad Taqī. *al-Mantiq li-Ibn al-Muqaffa'*. Bā muqaddima wa taṣḥīh-i Muḥammad Taqī Dānišpažūh. Tehrān, 1357H.Š./1978.
¶ The introduction contains an important survey of Arabic and Persian works on logic, including sources in manuscript (on Ibn Ruṣḍ, pp. 44–48).
5. Rosemann, Philipp W. "Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards." *Bulletin de philosophie médiévale*, édité par la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, année 30, pp. 153–221. Louvain-la-Neuve, 1988.
¶ This covers the material of earlier bibliographies by G.C. Anawati a.o. — For the numerous early printings of the works of Ibn Ruṣḍ., published at Beirut and Cairo, see also Yūsuf Ilyān Sarkīs, *Mu'ġam al-maṭbū'āt al-'arabiyya* 1 (Cairo, 1928), pp. 108f.; Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, Islamic Philosophy, Theology and Science, vol. 19 (Leiden: E.J. Brill, 1996), bibliography, pp. 419–428.
6. Steinschneider, Moritz. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893. Repr., Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956.
7. Tamani, Giuliano, e Mauro Zonta. *Aristoteles Hebraicus: versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*. Eurasiatica: Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 46. Venezia: Supernova, 1997.
8. Wolfson, Harry A. "Plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*." *Speculum* 6 (1931): 412–27.

9. ———. "Revised plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*." *Speculum* 38 (1963): 88–104. Repr. in Wolfson, *Studies in the history of philosophy and religion*, vol. 1, pp. 430–454. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973. .
- ¶ Appendix I: "Was there a Hebrew translator from the Arabic of Averroes' Long *De Anima*?" (pp. 98–100/445–448); II: "The identity of the Hebrew translator from the Latin of Averroes' Long *De Anima*" (pp. 100–104/448–454).

A comprehensive, analytical inventory of the Hebrew tradition of Averroes has been established by Aḥmad Šahlān (Ahmed Chahlane) in his 1991 thesis (Thèse d'Etat, Université Mohammed V, Rabat), to be published in the immediate future.

Studies on the chronology of Averroes' writings:

10. 'Alawī, Ġamāl al-Dīn. *al-Matn al-Ruṣḍī* (1986) [above, no. 1].
11. Alonso, Manuel. "La cronología en las obras de Averroes (Obras de su primera época de escritor)." In *Miscelánea [...] de la Universidad Pontificia de Comillas con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación 1892–1942*, vol. 1, pp. 441–460. Comillas (Santander): Universidad Pontificia, 1943.
12. Alonso, Manuel. *Teología de Averroes: Estudios y documentos*. Madrid, Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel Asín. Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, 1947.
- ¶ IV. "La cronología en las obras de Averroes" (pp. 51–98).

b) A Survey of Available Editions and Present Projects

For the early editions of the works of Aristotle with the commentaries of Averroes in Latin translation, see:

13. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*. Bd 2. Leipzig: Hiersemann, 1926, s.n. Aristoteles.
14. Cranz, Edward F. *A bibliography of Aristotle editions, 1501–1600*. Baden-Baden, 1971.
- ¶ See also F.E. Cranz, "Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes," in Edward P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance essays in honour of Paul Oskar Kristeller* (Leiden, 1976), pp. 116–128.

An exemplar representative of the definitive collection of the works of Aristotele with the commentaries of Averroes (and a number of other treatises), printed by the Giunta brothers of Venice in several editions since 1550, and still to be consulted for the Medieval and Renaissance tradition of the Latin translations of Averroes, is available in a reprint:

15. *Aristotelis omnia quae extant Opera*, selectis translationibus collatisque cum graecis emendatissimis ac vetustissimis exemplaribus illustrata prestantissimorumque aetatis nostre Philosophorum industria diligentissime recognita. *Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere commentarii*, nonnulli etiam ipsius in Logica, Philosophia et Medicina libri, cum Levi Gersonidis in Libros Logicos annotationibus, quorum plurimi sunt a Jacobo Mantino in latinum conversi [etc.] ... Venetiis: apud Iunctas, 1562.

¶ Reprinted as: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, 9 vols. and 3 supplementa (Frankfurt am Main: Minerva, 1962). A table of contents is given in Rosemann, *Catalogue*, no. 13. — For a detailed table of contents of the edition of 1560 (Venetiis: apud Cominum de Tridino), see Manuel Alonso, *Teología de Averroes* (Madrid, Granada, 1947), pp. 5–10.

§ 1–9. *Tağrid al-aqāwil al-dārūriyya min šinā'at al-mantiq (al-Darūri fī l-Mantiq; Muhtaşar al-Mantiq)*

Epitome librorum Aristotelis logicorum <Comp. Org.>

One of the earliest works of Ibn Ruşd, written c. 552/1157 ('Alawī, *Matn*, pp. 49–52) on the model of al-Fārābī's compendia of logic. The eleven sections do not correspond precisely to the traditional division of Aristotle's *Organon*. Preceded by a general introduction (*madħal 'āmm*) the exposition starts with a summary of ch. 1 of the *Categories* (a), goes on to Porphyry's *Isagoge* (b), then to the *Categories* proper (c). The *Topica* are treated in two separate treatises, sections (f) and (i). The inclusion of the *Rhetoric* (j) and the *Poetics* (k) — in this order — follows the tradition of the Alexandrian curriculum of Aristotelian studies.

- a) *al-qawl fī Dalālat al-alfāz* (*Cat.*, ch. 1).
- b) *al-qawl fī l-Ma'ānī l-fā'ila li-l-taşawwur* (based on Porphyry's *Isagoge*).
- c) *al-qawl fī l-Maqūlāt* (*Cat.*).
- d) *al-Qawānīn allatī taħuşş al-taşdīq* (*De int.*)

- e) *fi l-Ma' rifa al-fā'ila li-l-taṣdīq* (*An. pr.*)
 f) *fi l-Qawānin allatī tu'mal bihā l-maqāyīs wa-hiya l-musammāt mawāḍī'* (*Top.* II-VII)
 g) *k. l-Burhān* (*An. post.*)
 h) *k. al-Safsā'a* (*Soph. el.*)
 i) *al-Ġadal* (*Top.* I, VIII)
 j) *al-qawl fi l-Aqāwīl al-hūtābiyya* (*Rhet.*)
 k) *fi l-Aqāwīl al-ṣī'riyya* (*Poet.*)

¶ Cf. Butterworth, Charles E.: "A propos du traité *al-Darūn fi l-Mantiq* d'Averroès et les termes *taṣdīq* et *taṣawwur* qui y sont développés," in the present volume, above, pp. 165ff.; the same, *Averroes' three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"* (1977) [→ 15], pp. 5ff.; the same, "Twelve treatises in search of a title," *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*, ed. A. de Libera et al. (Paris, 1997), pp. 99–108; cf. G. Schoeler (see below, sub [17]); and F.W. Zimmermann in *Der Islam* 56 (1979): 320–322.

16. *Il Commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele* (...). Ed. Fausto Lasinio. Parte prima, Il testo arabe con note e appendice. Annali delle Università Toscane. Scienze noologiche 13 (1873).

¶ Appendix A: the *Compendium* of the *Poetica*, ed. from the Judaeo-Arabic mss. of Munich and Paris.

17. *Averroes' three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*. Ed. and transl. Charles E. Butterworth. Studies in Islamic Philosophy and Science. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1977.

¶ A partial edition of the *Muḥtaṣar*, containing the parts corresponding to Aristotle's *Top. I* and *VIII*, *Rhet.* and *Poet.*, accompanied by an English translation. A complete critical edition is being prepared by the same editor. — See also the review article by Gregor Schoeler, "Averroes' Rückwendung zu Aristoteles: die 'kurzen' und die 'Mittleren Kommentare' zum Organon," *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980): 294–301.

§ 10–18. *Talhīs al-Mantiq*

Commentaria media in Aristotelis Organon <Comm. med. Org.>

Definitive critical editions of the *Talhīs* are available for the *Isagoge* and the *Categories*. Several of the Middle Commentaries on Aristotle's logical works were first edited by Muḥammad Salīm Sālīm, whose work is of especial value through consistent comparison with the Greek text of Aristotle, referred to in the notes. A new series of editions was started, partly on the basis of Maḥmūd Muḥammad

Qāsim's work, by Charles E. Butterworth and Aḥmad Harīdī, and published by the American Research Center in Cairo (ostensibly as part of the *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* initiated by H.A. Wolfson, but not supervised by the Union académique internationale); the merits of this edition consist in a larger manuscript basis (apart from the Leiden and Florence manuscripts, a selection from the many Iranian mss. of the Ṣafawid era was collated for some — but not all — of the texts). A complete edition of the *Commentaria Media* on logic (but not including *Rhet.* and *Poet.*) was prepared by Gérard Jéhamy [→ 17], based on the Leiden and Florence mss. and one of the Tehran copies (not used by Butterworth and Harīdī), containing valuable indexes of names, technical terms and topics. (The recent [Beirut 1994] reprint in six single volumes lacks the indexes.) — A critical edition, taking due regard of the Latin and Hebrew versions, remains an urgent desideratum.

Following the Hellenistic tradition, the Arabic transmitters regarded the *Rhetorica* and the *Poetica* as part of the *Organon* of logic. So did Ibn Rušd when he included these two works in his *Muḥtasar*, and wrote his paraphrase commentaries on both in close connection with his treatment of the remaining parts of Aristotelian logic.

18. Ibn Rušd. *Talḥiṣ manṭiq Aristū*. Taḥqīq Ġirār Ġihāmī (Averroes. Paraphrase de la logique d'Aristote. Ed. Gérard Jéhamy). Muğallad 1–3. Manšūrāt al-Ġāmi'a al-Lubnāniyya: Qism al-dirāsāt al-falsafiyya wa-l-igtimā'iyya (Publications de l'Université libanaise: Section des études philosophiques et sociales), 12. Bayrūt: al-Maktaba al-šarqiyya, 1982.

¶ *Categoriae, De interpretatione, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, Sophistici elenchi*. — See Egbert Meyer's review [→ 32], esp. pp. 275–278.

§ 10. *Talḥiṣ kitāb Isāgūġi*

Commentarium medium in Porphyrii Isagogen <Comm. med. Isag.>

Hebrew version

19. *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae* ([Parallel title:] Ha-bi'ur ha-emša'i šel Ibn Rušd 'al sefer ha-Mabo' le-Porfuriyos we-sefer ha-Ma'marot le-Aristoteles). Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Herbert A. Davidson. Corpus Com-

mentariorum Averrois in Aristotelem, vol. 1, a (The Mediæval Academy of America, publ. no. 78). Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America; Berkeley, Los Angeles: The University of California Press, 1969.

English translation

20. Averroes. *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge*, translated from the Hebrew and Latin versions, and *on Aristotle's Categoriae*, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introductions by Herbert A. Davidson. *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versio anglica*, vol. 1, a, 1–2. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America; Berkeley, Los Angeles: The University of California Press, 1969.

§ 11. *Talhîş kitâb al-Maqûlât*

Commentarium medium in Aristotelis Categorias <Comm. med. Cat.>

21. Lasinio, Fausto, "Studii sopra Averroee." *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali* 1 (1872): 125–159.
 ¶ II: "Saggio del testo arabo del Commento medio di Averroee alla logica di Aristotele con la rispettiva traduzione ebraica" (pp. 130–149). [Containing, pp. 132–137, the Arabic text of *Comm. med. Cat.*, c. 1 (from ms. Firenze, Laurenziana, cod. or. CLXXX, 54), with the Hebrew version of Ya'aqob Anatoli.]
22. Averroès. *Talhîç Kitâb al-Maqûlât*. Texte arabe inédit publié avec une recension nouvelle du *Kitâb al-Maqûlât* (Catégories) d'Aristote par Maurice Bouyges. *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, série arabe, t. 4. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1932.
23. Ibn Rušd. *Talkhîş kitâb al-Maqûlât*. Ḥaqqaqahū l-marḥūm Maḥmūd Qāsim, rāga'ahū wa-akmalahū wa-qaddama lahū wa-'allaqa 'alayhi Charles Butterworth, Aḥmad 'Abd-al-Mağīd Harīdī ([Parallel title:] Averroes Cordubensis. *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Categorias*. Recensum [sic] textis [sic] arabicis [sic] initiavit Mahmoud M. Kassem, complevit, revidit et adnotationibus illustravit Charles E. Butterworth adjuvante Ahmad Abd al-Magid Haridi). *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*; vol. 1, a, 2 (The American Research Center in Egypt; publ. no. 6). Cairo: al-

Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb (The General Egyptian Book Organisation), 1980.

24. "Talḥiṣ k. Qāṭigūriyās aw k. al-Maḡulāt." In Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ mantiq Aristū*, taḥqīq Ġirār Ġihāmī (Averroes, Paraphrase de la logique d'Aristote, ed. Gérard Jehamy) [→ 18], pp. 1–77. 1982.

Hebrew version

25. *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias* ([Parallel Hebrew title:] Ha-bi'ur ha-emṣa'i šel Ibn Ruṣd 'al sefer ha-Mabo' le-Porfuriyos we-sefer ha-Ma'amarot le-Aristoteles). Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Herbert A. Davidson. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, vol. 1, a. The Mediæval Academy of America, publ. no. 78. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America; Berkeley, Los Angeles: The University of California Press, 1969.

Latin version

A critical edition of the 13th century Latin version by William of Luna is being prepared by Roland Hissette (Cologne).

English translation

26. Averroes. *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge*, translated from the Hebrew and Latin versions, and *on Aristotle's Categoriae*, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions with notes and introductions by Herbert A. Davidson. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, vol. 1, a, 1–2. The Mediæval Academy of America, publ. no. 79. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America; Berkeley, Los Angeles: The University of California Press, 1969.
27. *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Translated, with notes and introductions, by Charles E. Butterworth. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.

§ 12. *Talḥiṣ kitāb al-ʿIbāra*

Commentarium medium in Aristotelis De interpretatione

<Comm. med. Int.>

28. Lasinio, Fausto. "Studii sopra Averroë, V." *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali* 2 (1873): 234–267.
¶ Section B (pp. 236–241) contains *Comm. med. De int.*, c. 1 (from ms. Firenze, Laurenziana, or. CLXXX, 54), with the Hebrew version of Yaʿaqob Anatoli.
29. Abū l-Walīd Ibn Ruṣd. *Talḥiṣ kitāb Aristūṭālīs fī l-ʿibāra*. Taḥqīq wa-taʿliq Muḥammad Salīm Sālim. [Cairo:] Markaz Taḥqīq al-Turāṭ, 1978 (Maṭbaʿat Dār al-Kutub).
30. Ibn Ruṣd. *Talḥiṣ kitāb al-ʿIbāra*. Ḥaqqaqahu l-marḥūm Maḥmūd Qāsim, rāġaʿahū wa-akmalahū wa-qaddama lahū wa-ʿallaqa ʿalayhi Charles Butterworth, Aḥmad ʿAbd-al-Maġīd Harīdī ([Parallel title:] Averroes Cordubensis. *Commentarium medium in librum Aristotelis De Interpretatione*. Recensum [sic] textis [sic] arabicis [sic] initiavit Mahmoud M. Kassem; complevit, revidit [...] Charles E. Butterworth, Ahmad Abd al-Magid Haridi). *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*; vol. 1, a, 3. Cairo: al-Hayʿa al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb (General Egyptian Book Organisation); The American Research Center in Egypt, 1981.
31. "Talḥiṣ k. al-ʿIbāra aw k. Bārī armīnās." In Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ mantiq Aristū*, taḥqīq Ġirār Ġihāmī (Averroes, Paraphrase de la logique d'Aristote, ed. Gérard Jehamy) [→ 18], I, pp. 79–133. 1982.
32. Meyer, Egbert. "Der Mittlere Kommentar des Averroes zur aristotelischen Hermeneutik: Bericht über die vorliegenden Editionen." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 3 (1984): 265–287.
¶ A review article on the editions of Sālim, Qāsim/Butterworth/Harīdī, and Jehamy. — A contribution to a definitive edition of the *Comm. med. Int.* has been left by the late Egbert Meyer in the copious notes to his German translation, to be published on the initiative of project *Averrois Opera*.

Latin version

33. *Commentum medium super libro Peri hermeneias Aristotelis: translatio Wilhelmo de Luna attributa*. Ed. Roland Hissette. Averrois Opera, series B, Averroes Latinus, 12. Union académique

internationale. Corpus Philosophorum Medii Aevi Academia-
rum Consociatarum auspiciis et consilio editum. Lovanii:
Peeters, 1996.

English translation

34. *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Translated, with notes and introductions, by Charles E. Butterworth. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.

§ 13. *Talḥiṣ kitāb al-Qiyās*

Commentarium medium in Aristotelis Analytica priora
<Comm. med. An. pr.>

35. Lasinio, Fausto. "Studii sopra Averroee, V." *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali* 2 (1873): 234–267.
¶ Section C (pp. 242–259) contains *Comm. med. An. pr.*, c. 1 (from ms. Firenze, Laurenziana, or. CLXXX, 54), with the Hebrew version of Ya'aqob Anatoli.
36. Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ kitāb al-Qiyās*. Haqqaqahu l-marḥūm Maḥmūd Qāsim; rāḡa'ahū wa-akmalahū wa-qaddama lahū wa-'allaqa 'alayhi Charles Butterworth, Aḥmad 'Abd-al-Maḡīd Harīdī ([Parallel title:] Averroes Cordubensis. *Commentarium medium in Aristotelis Priorum Analyticorum libros*. Recensum [sic] textis [sic] arabicis [sic] initiavit Mahmoud M. Kassem; complevit, revidit [...] Charles E. Butterworth, Ahmad Abd al-Magid Haridi). *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*; vol. 1, a, 4 (The American Research Center in Egypt; publ. no. 8). [Cairo]: al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb (General Egyptian Book Organisation), 1983.
37. "Talḥiṣ k. Anālūtiqī (al-awwal) wa-huwa k. al-Qiyās." In Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ mantiq Aristū*, taḥqiq Ġirār Ġihāmī (Averroes, Paraphrase de la logique d'Aristote, ed. Gérard Jéhamy) [→ 18], I, pp. 135–366. 1982.
- 37a. Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ al-Qiyās li-Aristū*. Haqqaqah wa'allaq 'alayh wa-qaddam lah 'Abd al-Raḥmān Badawī, al-Silsila al-turāṭiyya 17, al-Kuwayt, 1408/1988

§ 14. *Talḥiṣ kitāb al-Burhān*

Commentarium medium in Aristotelis Analytica posteriora
<Comm. med. An. post.>

38. Lasinio, Fausto. "Studii sopra Averroee, V" (1873) [→ 35].

- ¶ Section D (pp. 260–263) contains *Comm. med. An. post.*, c. 1 (from ms. Firenze, Laurenziana, or. CLXXX, 54), with the Hebrew version of Qalonymos b. Qalonymos.
39. Ibn Rušd. *Talḥiṣ kitāb al-Burhān*. Ḥaqqaqahū l-marḥūm Maḥmūd Qāsim; rāḡaʿahu wa-akmalahū wa-qaddama lahū wa-ʿallaqa ʿalayhi Charles Butterworth, Aḥmad ʿAbdalmaḡid Harīdī ([Parallel title:] Averroes Cordubensis. *Commentarium medium in Aristotelis Posteriorum Analiticorum libros*. Recensum [sic] textis [sic] arabicis [sic] initiavit Mahmoud M. Kassem; complevit, revidit Charles E. Butterworth, adjuvante Ahmad Abd al-Magid Haridi). *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*; vol. 1, a, 5 (The American Research Center in Egypt; publ. no. 9). [Cairo]: al-Hayʿa al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb (General Egyptian Book Organisation), 1982.
40. Ibn Rušd. *Šarḥ al-Burhān li-Aristū wa-Talḥiṣ al-Burhān*. Ḥaqqaqahū wa-šarahahū wa-qaddama lahū ʿAbd-al-Raḥmān Badawī. al-Silsila al-turāṭiyya, 12. al-Kuwayt: al-Maḡlis al-Waṭanī li-l-ṭaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb, 1404/1984.
¶ *Talḥiṣ al-Burhān*, pp. 43–153.
41. “Talḥiṣ k. al-Burhān.” In Ibn Rušd, *Talḥiṣ mantiq Aristū*, taḥqīq Ġirār Ġihāmī (Averroes, Paraphrase de la logique d’Aristote, ed. Gérard Jehamy) [→ 18], II, pp. 267–495. 1982.

§ 15. *Talḥiṣ kitāb al-Ġadal* (563/1168)

Commentarium medium in Aristotelis Topica <Comm. med. Top.>

42. Lasinio, Fausto. “Studi sopra Averroee I–IV.” *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali* 1 (1872): 125–159 [37].
¶ II: “Saggio del testo arabo del Commento medio di Averroee alla logica di Aristotele con la rispettiva traduzione ebraica” (pp. 130–149). [Containing, as section E, pp. 138–143, the Arabic text of *Comp. med. Top.*, c. 1 (from ms. Firenze, Laurenziana, or. CLXXX, 54), with the Hebrew version of Qalonymos b. Qalonymos.] — III: “Brano fin qui sconosciuto del Commento medio (*Talkhīs*) alla Topica di Aristotele” (pp. 150–152).
43. Abū l-Walid Ibn Rušd. *Talḥiṣ kitāb Aristūtātīs fī l-Ġadal*. Ed. Muḥammad Salīm Sālim. Markaz taḥqīq al-turāt. [Cairo:] al-Hayʿa al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb, 1980.
44. Ibn Rušd. *Talḥiṣ kitāb al-Ġadal*. Ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū wa-ʿallaqa ʿalayhi Charles Butterworth; šāraka fī l-taḥqīq Aḥmad ʿAbd-al-Maḡid Harīdī ([Parallel title:] Averroes Cordubensis. *Commentarium medium in Aristotelis Topica*. Textum ara-

bicum rec. et adnotationibus illustravit Charles E. Butterworth adjuvante Ahmad Abd al-Magid Haridi). *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. 1, a, 6 (The American Research Center in Egypt; publ. no. 4). [Cairo]: al-Hay'a al-mišriyya al-ʿamma li-l-kitāb (General Egyptian Book Organisation), 1979.

45. "Talḥiṣ k. Ṭūbiqī aw k. al-Ġadal." In Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ mantiq Aristū*, taḥqīq Ġirār Ġihāmī (Averroes, Paraphrase de la logique d'Aristote, ed. Gérard Jehamy) [→ 18], I, pp. 497–666. 1982.

§ 16. *Talḥiṣ kitāb al-Safsata*

Commentarium medium in Aristotelis Sophisticos Elenchos
<Comm. med. Soph. El.>

46. Lasinio, Fausto. "Studii sopra Averroee" (1872) [→ 42].
¶ II (pp. 130–149): "Saggio del testo arabo del Commento medio di Averroee alla logica di Aristotele con la rispettiva traduzione ebraica." [Containing, as section F, pp. 142–149, the Arabic text of *Comp. med. Soph.*, c. 1. (from ms. Firenze, Laurenziana, or. CLXXX, 54), with the Hebrew version of Qalonimos b. Qalonimos.]
47. Abū l-Walid Ibn Ruṣd. *Talḥiṣ al-Safsata*. Taḥqīq Muḥammad Salīm Sālim. al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-waṭā'iq al-qawmiyya, 1973 [1972].
48. "Talḥiṣ k. Sūfistīqī (al-Safsata) aw k. al-Muġālaṭa." In Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ mantiq Aristū*, taḥqīq Ġirār Ġihāmī (Averroes, Paraphrase de la logique d'Aristote, ed. Gérard Jehamy) [→ 18]. II, pp. 667–732. 1982.

§ 17. *Talḥiṣ al-Ḥitāba*

Commentarium medium in Aristotelis Rhetorica <Comm. med. Rhet.>

49. Lasinio, Fausto. "Studii sopra Averroee" (1872) [→ 42].
¶ I (pp. 125–129), "Studii sul Commento medio di Averroee alla Retorica di Aristotele" [containing excerpts from the Arabic text from ms. Firenze, Laurenziana, or. CLXXX, 54, fols. 147b–148a].
50. Lasinio, Fausto. *Il Commento medio di Averroee alla Poetica di Aristotele*; parte prima: Il testo arabe con note e appendice. Pisa, 1872. — Also as: *Annali delle Università Toscane* 13 (1873).
¶ Appendice B. "La sezione B contiene i versi ed emistichi esistenti nel testo arabo del Commento medio (*Talkhīs*) di Averroee alla

Retorica di Aristotele, e i brani, più o meno estesi, dentro cui stanno quelle citazioni poetiche" (introd., p. xviii).

51. *Il commento medio di Averroë alla Retorica di Aristotele, pubblicato per la prima volta nel testo arabo*. Ed. Fausto Lasinio. Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione de filosofia e filologia, Accademia orientale, vol. I, fasc. 1–3. Firenze: Tipografia dei Succesiori Le Monnier, 1877–78.

¶ Incomplete: only part of Book I.

52. Sallam, A.M.A. "Averroes' Commentary on the Third Book of Aristotele's Rhetoric. First edition of the Arabic text, English translation, notes and indices." Ph.D. thesis, Oxford, University, 1952.

¶ Quoted from Rosemann, *Catalogue*, no. 53.

53. Ibn Rušd. *Talḥīṣ al-Ḥitāba*. Ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū 'Abd-al-Raḥmān Badawī. ([Parallel title:] Averroīs Paraphrases in Librorum Rhetoricorum [sic] Aristotelis. Recognovit et annotatione critica auxit Abdurrahmān Badawī). al-Qāhira (Cahira): Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, 1960.

54. Abī l-Walid Ibn Rušd. *Talḥīṣ al-ḥitāba*. Taḥqīq wa-ṣarḥ Muḥammad Salīm Sālim. al-Qāhira: al-Mağlis al-a'lā li-l-ṣū'ūn al-islāmiyya, Lağnat Ihyā' al-turāṭ al-islāmī, 1387/1967.

A critical edition is being prepared for the *Averrois Opera* series by Maroun Aouad (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris).

Hebrew version

55. *Averrois commentarius in Aristotelis de arte rhetorica libros tres, hebraice versus a Todros Todrosi Arelatensi*. Ed. Jacob Goldenthal. Leipzig: Franke, 1842.

§ 18. *Talḥīṣ kitāb al-Ši'r*

Commentarium medium in Aristotelis Poetica <Comm. med. Poet.>

56. Lasinio, Fausto. Il Commento medio di Averroë alla Poetica di Aristotele per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano. Pisa, 1872. — Also as: *Annali delle Università Toscane: scienze noologiche* 13. 1873.

¶ Parte prima: Il testo arabe con note e appendice. [Ms. Firenze: Laurenziana, or. CLXXX, 54.] — Parte seconda: La versione ebraica di Tōdrōs Tōdrōsī, con note.

For the Appendices, see nos. [16] [*Comp. Poet.*] and [50] [excerpts from *Comm. med. Rhet.*] above. — The third part, in which Lasinio intended to give an Italian translation, was never published. — The variant readings of ms. Leiden, Univ., 2073, not used for this edition, were listed by Lasinio in a later publication:

57. Lasinio, Fausto. "Studii sopra Averroë, VI." *Giornale della Società Asiatica Italiana* 11 (1897–98): 141–152, and 12 (1899): 197–206.
58. Aristūtālīs. *Fann al-šīr: ma'a l-tarğama al-ʿarabiyya al-qadīma wa-šurūh al-Fārābī wa-bn Sīnā wa-bn Rušd*. Tarğamahū 'an al-yūnāniyya wa-šarahahū wa-ḥaqqāqa nušūshahū 'Abd-al-Raḥmān Badawī. ([Parallel cover title:] *Aristoteles De poetica* [etc.]. E graeco transtulit [etc.] Abdurrahman Badawī.). Dirāsāt islāmiyya, 8. al-Qāhira (Cairo): Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, 1953.
¶ *Talḥīs kitāb Aristūtālīs fī l-Šīr*, pp. 199–250 (a reproduction of F. Lasinio's edition).
59. Abī l-Walid Ibn Rušd. *Talḥīs kitāb Aristūtālīs fī l-Šīr*. Wa-ma'ahū Ġawami' al-Šīr li-l-Fārābī. Taḥqīq wa-ta'liq Muḥammad Salīm Sālim. al-Qāhira: al-Mağlis al-a'lā li-l-šu'un al-islāmiyya, Lağnat ihyā' al-turāth al-islāmī, 1391/1971.
60. Ibn Rušd. *Talḥīs kitāb al-Šīr*. Taḥqīq Charles Butterworth, Aḥmad 'Abd-al-Mağīd Haridī. ([Parallel title:] *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De arte poetica liber*. Textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Charles E. Butterworth adjuvante Ahmad Abd al-Magid Haridi.) Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem; versio-num arabicarum vol. 1, a, 9 (Publications of the American Research Center in Egypt, no. 12). Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿamma lil-kitāb (General Egyptian Book Organisation), 1986.

Latin version

61. *Averrois paraphrasis in librum Poeticae Aristotelis, Iacob Mantino Hispano Hebraeo medico interprete*. Ex libro qui Venetiis apud Iunctas a. MDLXII prodiit iterum edidit Fridericus [Friedrich] Heidenhain. Jahrbücher für classische Philologie, Supplementband XVII, 5, pp. 351–382. Leipzig: Teubner, 1889.
62. Boggess, William Franklin. "Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Poetiam." Ph.D. diss., University

of North Carolina, 1965. — Published in microform by University Microfilms, Ann Arbor (Mich.), 1966.

¶ Abstract in *Dissertation Abstracts International*, A, 26 (1966), p. 3933A; Rosemann, *Catalogue*, no. 62.

63. Bronson, Larry Lawrence. "An Edition of Averroës' 'Commentaria Media' on Aristotle's «Poetics», translated by Hermannus Alemannus." Ph.D. diss., Princeton Univ., 1970. — Published in microform by University Microfilms, Ann Arbor (Mich.), 1971.

¶ Abstract in *Dissertation Abstracts International*, A, 31 (1971), p. 6004A; Rosemann, *Catalogue*, no. 61.

64. Aristoteles. *De arte poetica: ... accedunt expositio media Averrois sive „Poetria“ Hermannno Alemanno interprete ...* Ed. Lorenzo Minio-Paluello. *Aristoteles Latinus*, XXXIII, pp. 39–74. Editio altera. Bruxelles and Paris: Desclée de Brouwer, 1968.

English translation

65. Hardison, O.B. "The Middle Commentary of Averroes of Cordova on the *Poetics* of Aristotle." In *Classical and medieval literary criticism: translations and interpretations*, ed. Alex Preminger, O.B. Hardison, Jr., and Kevin Kerrane, pp. 341–382. New York: Ungar, 1974.

¶ A translation with introduction of Hermannus Alemannus' Latin version.

66. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*. Translated, with introduction and notes, by Charles E. Butterworth. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1986.

§ 19. *Šarḥ kitāb al-Burhān* (575/1180)

Commentarium magnum in Aristotelis Analytica posteriora
<Comm. mag. An. post>.

67. Ibn Rušd. *Šarḥ al-Burhān li-Aristū: wa-Talḥiṣ al-Burhān*. Ḥaqqāqahū wa-šaraḥahū wa-qaddama lahū 'Abd-al-Raḥmān Badawī ([Parallel title:] Ibn Rushd. Grand commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d' Aristote. Ed. critique, notes et introduction par 'Abdurrahāmān Badawī). *al-Silsila al-turāṭiyya*, 12. Kuwayt: al-Mağlis al-waṭanī li-l-ṭaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb; qism al-turāt al-ʿarabī, 1405/1984.

§ 20–23. *Ġawāmi' al-ṭabī'īyyāt* [554/1159]

The epitomes of the four treatises on natural philosophy — *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, and *Meteorologica* — were conceived by the author as a whole of four parts, with a short general introduction, and a closing note at the end, dated 554/1159; cf. 'Alawī, *al-Matn al-Ruṣḍī* [→ 1], pp. 55–57. In some of the manuscripts, these are followed by the Compendium of *De Anima* and the epitome of the *Metaphysica*.

68. *Rasā'il Ibn Ruṣḍ wa-hiya li-l-'allāma Abi l-Walid [...]* Ibn Ruṣḍ muṣtamila 'alā sitt rasā'il: 1. *al-Samā' al-ṭabī'ī*. 2. *al-Samā' wa-l-'ālam*. 3. *al-Kawn wa-l-fasād*. 4. *al-Ātār al-'ulwiyya*. 5. *Kitāb al-Nafs*. 6. *Mā ba'd al-ṭabī'a*. Ḥaydarābād (Deccan): Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyya, 1365–66/1946–47.

¶ Six parts with separate paginations: *Comp. Phys.*, *Comp. Cael.*, *Comp. Gener.*, *Comp. Meteor.*, *Comp. An.*, *Comp. Metaph.* The text is based on two mss. from Indian libraries, of Iranian provenance (c. 11th–12th century A.H.).

§ 20. *Ġawāmi' al-Samā' al-ṭabī'ī*

Compendium Physicorum <*Comp. Phys.*>

69. *Rasā'il Ibn Ruṣḍ*. Ḥaydarābād (Deccan): Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyya, 1365–66/1946–47 [→ 68]. No 1 (1366H.).

70. *Epitome in Physicorum libros*, edidit Josep Puig. Union académique internationale, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, A: Series arabica, vol. A, 20. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

Spanish translation

71. Averroes. *Epitome de Física (Filosofía de la naturaleza)*. Traducción y estudio, Josep Puig. Corpus Philosophorum Medii Aevi, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versio hispanica, vol. A, 20. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.

§ 21. *Talḥiṣ kitāb al-Samā' al-ṭabī'ī* (565/1170)

Commentarium medium in Aristotelis Physica <*Comm. med. Phys.*>

72. al-ʿAlawī, Ğamāl-al-Dīn. “Min *Talḥīs al-Samāʿ al-ṭabīʿī*: taqṣīm al-*Samāʿ al-ṭabīʿī* li-Ibn Ruṣd.” *Mağallat Kulliyyat al-Ādāb wa-lʿulūm al-insāniyya bi-Fās* (Revue de la Faculté des Lettres et des sciences humaines, Fès), Ğāmiʿat Sidī Muḥammad b. ʿAbdal-lāh, 7, pp. 205–255. Fās, 1983/84.

¶ An outline or table of contents of the *Talḥīs*, being the only fragment extant in the original Arabic, ed. from ms. London, British Library, Add. Or. 9061, fols. 145b–154a. — Cf. Bouyges, *Inventaire*, § 21; Steven Harvey, “A unique Averroes MS,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45 (London, 1982): 571–574. The latter refers to an earlier edition of the text by M. Saghīr al-Masūmī, “Ibn Ruṣd’s Synopsis of Aristotele’s Physics,” *The Dacca University Studies* 8 (1956): 65–98.

Hebrew version

A partial edition has been prepared by Steven Harvey in his unpublished dissertation (Harvard University, 1977):

73. Harvey, Steven. “Averroes on the principles of nature: the Middle Commentary on Aristotle’s Physics I–II.” Ph. D. diss., Harvard University, Cambridge (Mass.), 1977.

§ 22. *Šarḥ kitāb al-Samāʿ al-ṭabīʿī*

Commentarium magnum in Aristotelis Physica <Comm. mag. Phys.>

Hebrew version

74. Harvey, Steven. “The Hebrew translation of Averroes’ Proœmium to his Long Commentary on Aristotle’s *Physica*.” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52 (1985): 55–84.

¶ Containing a critical text, followed by an English translation, of the *Prologus*.

Latin version

75. Schmieja, Horst. “Drei Prologe im Grossen Physikkommentar des Averroes?” In *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter: Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*. Hrsg. von Albert Zimmermann unter Mitwirkung von Gudrun Vuillemin-Diem. *Miscellanea Mediævalia* 18, pp. 75–89. Berlin [etc.]: de Gruyter, 1986..

76. Schmieja, Horst. "Secundum aliam translationem: ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des Grossen Physikkommentars von Averroes." In *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126–1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, ed. Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, with the assistance of Klaus Braun. *Islamic Philosophy, Theology and Science*, vol. 31, pp. 316–336. Leiden: Brill, 1998.

A critical edition of the *Comm. mag.* is being prepared by H. Schmieja, to be published in the *Averrois Opera* series of the Union académique internationale.

§ 23. *Ġawāmiġ kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*

Compendium Aristotelis De caelo et mundo <*Comp. Cael.*>

77. *Rasā'il Ibn Rušd*. Haydarābād (Deccan): Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṡmāniyya, 1365–66/1946–47 [→ 68]. No 2 (1365H.).

§ 24. *Talḥiṡ kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*

Commentarium medium in Aristotelis De caelo et mundo
<*Comm. med. Cael.*>

78. Abū l-Walid Ibn Rušd. *Talḥiṡ al-Samā' wa-l-'ālam*. Taqdim wa-taḥqīq Ġamāl-al-Dīn al-'Alawī. Manšūrāt Ġāmi'at Sīdi Muḥammad b. 'Abdallāh, Kulliyyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insaniyya bi-Fās 1. Fās, 1984.

§ 25. *Šarḥ [tafsīr] kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*

Commentarium magnum in Aristotelis De caelo et mundo
<*Comm. mag. Cael.*>.

79. Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥafīd. *Commentary on Aristotle's Book on the Heaven and the Universe: Sharḥ Kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*. With an introduction by Gerhard Endress. Reproduced from MS 11821, National Library, Tunis (Aḥmadiyya Fund, 5538). Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Science, ed. Fuat Sezgin, series C, facsimile editions, vol. 57. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1994.

¶ A facsimile edition of the only known manuscript of the Arabic original, containing the commentary on book I, 7–12, c. 61–140 and book II, 1–7, c. 1–42.

Latin version

A critical edition of the Latin version of Michael Scotus was prepared by the late Francis E. Carmody, but not accepted by the erstwhile editor of the *Corpus Commentariorum*, H.A. Wolfson, for publication in the series. The text is being revised on the basis of the extant part of the Arabic text by the editor, G. Endress, and will be published in the *Averrois Opera*. A report on his work was privately published by Carmody:

80. Carmody, Francis J. *Innovations in Averroes De Caelo*. Berkeley, California, 1982.

¶ Reviewed by Gotthard Strohmaier, "Aristoteles *De Caelo* im «Großen Kommentar» des Averroes", *Klio*, 67 (1985), pp. 655–657.

§ 26. *Ġawāmiġ kitāb al-Kawn wa-l-fasād*

Compendium Aristotelis De generatione et corruptione <Comp. Gen.>

81. *Rasā'il Ibn Rušd*. Haydarābād (Deccan): Dā'irat al-Ma'ārif al-'Utmāniyya, 1365–66/1946–47 [→ 68]. No 3 (1365H.).

82. Averroes. *Epítome del libro Sobre la generación y la corrupción*. Edición, traducción y comentario: Josep Puig Montada. Pensamiento Islámico, 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

§ 27. *Talhīš kitāb al-Kawn wa-l-fasād*

Commentarium medium in Aristotelis De generatione et corruptione
<Comm. med. Gen.>

83. Abū l-Walīd Muḥammad ibn Rušd. *Talhīš al-Kawn wa-l-fasād*. Taqdim wa-tahqīq Ġamāl-al-Dīn al-'Alawī, tašdir Muḥammad al-Miṣbāḥī. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1995.

¶ An *editio minor*, published posthumously after the editor's decease in 1992, with an introduction by Muḥammad al-Miṣbāḥī ("Tašdir," pp. 5–8).

Hebrew version

84. *Averrois Cordubensis Commentarium medium & Epítome in Aristotelis De Generatione et Corruptione libros*. Textum hebraicum

recensuit et adnotationibus illustravit Samuel Kurland. *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. 4, 1–2. The Mediæval Academy of America, publ. no. 66. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1958.

Latin version

85. *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De generatione et corruptione libros*. Recensuit Franciscus Howard Fobes adiuvante Samuele Kurland. *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, versionum latinarum vol. IV, 1. The Mediæval Academy of America, publ. no. 65. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1956.

English translation

86. *Averroes on Aristotle's «De Generatione et Corruptione»: Middle Commentary and Epitome*. Translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction by Samuel Kurland. *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, versio anglica, vol. 4, 1–2. The Mediæval Academy of America, publ. no. 67. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1958.

§ 28. *Ġawāmi' kitāb al-Ātār al-'ulwiyya (554/1159)*

Compendium Aristotelis Meteorologicorum <Comp. Meteor.>

87. *Rasā'il Ibn Rušd*. Ḥaydarābād (Deccan): Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṣmāniyya, 1365–66/1946–47 [→ 68]. No 4 (1365H.).
88. *Kitāb al-Ātār al-'ulwiyya* ([Parallel cover title:] *Averroes' Epitome Meteorologica* [sic]). Taḥqīq Suhayr Faḍlallāh Abū Wāfiya, Su'ād 'Alī 'Abd-al-Rāziq, murāğā'at Zaynab Maḥmūd al-Ḥudayri, tašdir Ibrāhīm Madkūr. [Cairo]: al-Mağlis al-a'lā li-l-Taqāfa, 1994.

§ 29. *Talḥiṣ kitāb al-Āthār al-'ulwiyya*

Commentarium medium in Aristotelis Meteorologica
<Comm. med. Meteor.>

89. Abū l-Walid Muḥammad ibn Rušd. *Talḥiṣ al-Ātār al-'ulwiyya*. Taqḍīm wa-taḥqīq Ġamāl-al-Dīn al-'Alawī, tašdir Muḥammad 'Allāl Sīnāšir. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1994.

¶ An editio minor, prepared posthumously from al-ʿAlawī’s transcript of the Modena ms. by Muḥammad al-Miṣbāhī (“Muqaddima,” pp. 5–10).

Hebrew version

90. *The Middle Commentary of Averroes on Aristotle’s Metereologica*; Hebrew translation of Kalonymos ben Kalonymos. Edited, with introduction, critical apparatus and Hebrew-Arabic vocabulary, by Irving Maurice Levey. Cambridge, Mass.: Harvard University, Phil. Diss., 1947.

§ 30. *Talḥiṣ tis’ maqālāt min kitāb al-Hayawān (565/1169)*

Commentarium medium in Aristotelis De animalibus
<Comm. med. Anim.>.

§ 30.1 *De partibus animalium*

§ 30.2 *De generatione animalium*

The ‘nine books’ are those on the Parts of Animals (I–IV) and On the Generation of Animals (I–III). There is no commentary by Averroes on the *Historia animalium*.

The Latin version of the lost Arabic original is available in the Giuntina and other early printings of the Renaissance. — An edition of the Hebrew version of Yaʿaqob b. Maḥir is being prepared by Gerrit Bos (Cologne).

§ 31. *Muḥtaṣar kitāb al-Nafs*

Epitome De anima <Comp. An.>

91. *El Compendio «De Anima» de Averroes, texto e traducción*. [ed., trans.:] Nemesio Morata. Madrid, Granada, 1934.
92. *Rasāʿil Ibn Ruṣd*. Ḥaydarābād (Deccan): Dāʿirat al-Maʿārif al-ʿUṭmāniyya, 1365–66/1946–47 [→ 68]. No 5 (1366H.).
93. *Talḥiṣ kitāb al-Nafs li-Abī l-Walīd Ibn Ruṣd wa-arbaʿ rasāʿil*. Naṣarahā wa-ḥaqqāqahā wa-qaddama lahā Aḥmad Fuʿād al-Ahwānī ([Parallel cover title:] Ibn Rochd. *Paraphrase du “de anima” suivie de quatre textes*. Ed. Ahmad Fouad El Ahwani). al-Qāhira: Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, 1950.
¶ Text of the *Epitome* [not the *Talḥiṣ!*], pp. 1–101.
94. Averroes. *Epitome de anima*. Edidit Salvador Gómez Nogales. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, vol. A, 31.

Madrid: Instituto „Miguel Asín“, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.

§ 32. *Talhīs kitāb al-Nafs*

Commentarium medium in Aristotelis De anima <Comm. med. An.>

95. Abū l-Walid Ibn Rušd. *Talhīs kitāb al-Nafs*. Taḥqīq wa-ta‘liq Alfred ‘Ibrī ([Parallel cover title:] *Averroes’ Middle Commentary on Aristotle’s de Anima*. Ed. and annotated by Alfred [sic leg. pro Alfred] L. Ivry). al-Qāhira: al-Mağlis al-a‘lā li-l-ṭaqāfa, 1994.
 ¶ A critical edition prepared for inclusion into the series *Averrois Opera* of the Union académique internationale, and introduced by the sectional editor, Ibrāhīm B. Madkūr, but not identified as such in the publication.

Partial editions and translations

96. Gätje, Helmut, *Das Kapitel über das Begehren aus dem Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*. Corpus philosophorum medii aevi Academiarum Consociatarum auspiciis et consilio editum, Aristoteles Semitico-Latinus, prolegomena et parerga, 2 (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, nieuwe reeks, 129). Amsterdam [etc.]: North Holland Publishing Co., 1985).
 ¶ From book III, “*fi l-quwwa al-nuzū‘iyya*,” corresponding to ed. Ivry [95], pp. 138–146.
97. Elamrani-Jamal, Abdelali. “Averroès: La doctrine de l’intellect matériel dans le *Commentaire moyen* au *De anima* d’Aristote. Présentation et traduction, suivie d’un lexique-index du chapitre 3, livre III: *De la faculté rationnelle*.” In *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*, ed. Alain de Libera, Abdelali Elamrani-Jamal, Alain Galonnier. *Etudes de philosophie médiévale* 74, pp. 281–307. Paris: Vrin, 1997.

Hebrew version

A critical edition has been prepared by Alfred L. Ivry and submitted for publication to the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.

§ 33. *Šarḥ kitāb Aristūṭālīs fī l-Nafs*

Commentarium magnum in Aristotelis De anima <Comm. mag. An.>

98. Ibn Šahīda, ‘Abdalqādir (Abdelkader Ben Chehida). “Ikṭiṣāf al-naṣṣ al-‘arabī li-ahamm aġzā’ al-šarḥ al-kabīr li-kitāb al-Nafs ta’lif Abī l-Walid Ibn Rušd.” *al-Ḥayāt al-Taqāfīyya*, 35 (Tunis, 1985): 14–45.

¶ The only known fragments of the Arabic texts, preserved as marginalia, in Hebrew script, in the margins of the Modena manuscript of the Middle Commentary of *De anima*, of minor importance both in size and content.

Latin version

99. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Recensuit F. Stuart Crawford. *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem: versionum latinarum* vol. 6, 1. The Mediæval Academy of America, publ. no. 59. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1953.

Modern translations

100. Averroès. *L’intelligence et la pensée*. Grand Commentaire du *De Anima*, livre III (429a10–435b25). Traduction, introduction et notes par Alain de Libera. Paris: GF Flammarion, 1998.

An English translation, with a commentary, is being prepared by Richard Taylor (Marquette University, Milwaukee, Wisc.) in collaboration with Thérèse-Anne Druart (The Catholic University of America, Washington).

§ 34. *Ġawāmi‘ kitāb al-Ḥiss wa-l-mahsūs*

Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur
<Comp. Parv. nat.>

101. Aristūṭālīs. *Fī l-Nafs*. [...] *al-Ḥāss wa-l-mahsūs li-Bn Rušd* [...], rāġa‘ahā ‘alā uṣūlihā l-yūnāniyya wa-šaraḥahā wa-ḥaqqaqahā wa-qaddama lahā ‘Abd-al-Raḥmān Badawī ([Parallel title:] *Aristotelis De anima* (*Περὶ ψυχῆς*) et [...] *Averrois Paraphrasis Libri de Sensu et Sensato* [...]), edidit, annotavit et prolegomenis instruxit ‘Abdurrahmān Badawī), pp. 189–239. al-Qāhira [Cairo]: Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, 1954.

102. *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes*, I. Text. Hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden: Harrassowitz, 1961.
103. *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*. Textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum arabicarum vol. 7. The Mediæval Academy of America, publ. no. 80. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1972.

Hebrew version

104. *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*. Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum hebraicarum, vol. 7. The Mediæval Academy of America, publ. no. 62. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1954.

Latin version

105. *Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*. Recensuit Aemilia Ledyard Shields adiuvante Henrico Blumberg. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versionum latinarum vol. 7. The Mediæval Academy of America, publ. no. 54. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1949.

English translation

106. Averroes. *Epitome of «Parva naturalia»*. Translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction, by Harry Blumberg. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versio anglica, vol. 7. The Mediæval Academy of America, publ. no. 71. Cambridge, Mass.: The Mediæval Academy of America, 1961.

§ 35. *Ġawāmiġ kitāb Mā baʿd al-ṭabīʿa*

Epitome Aristotelis Metaphysicae <Comp. *Metaph.*>

107. Ibn Rušd. *Kitāb Mā baʿd al-ṭabīʿa*. [Ed.] Muṣṭafā al-Qabbānī. Cairo: al-Maṭbaʿa al-adabiyya, n.d. [c. 1905].

108. Averroes. *Compendio de Metafisica*. Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez ([Parallel Arabic title:] *Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a wa-huwa min al-Ġawāmi' allatī allafahā l-faqīh al-qādī Abū l-Walid Ibn Rušd*). Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919.
109. *Rasā'il Ibn Rušd*. Haydarābād (Deccan): Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyya, 1365–66/1946–47 [→ 68]. No 6 (1365H.).
110. Ibn Rušd. *Talḥiṣ mā ba'd al-ṭabī'a*. Ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū 'Uṭmān Amīn. Miṣr [Cairo]: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1958.

Modern translations

111. *Die Metaphysik des Averroes*. Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von Max Horten. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 36. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1912; repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1960.
112. *Die Epitome der Metaphysik des Averroes* übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Simon van den Bergh. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 36. Leiden: E.J. Brill, 1924. Repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1960.

§ 36. *Talḥiṣ kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a*

Commentarium medium in Aristotelis Metaphysica
<Comm. med. Metaph.>

Hebrew version

Mauro Zonta (University of Pavia) has prepared a critical edition of the two extant versions by Zerāhyah Ḥen and Qalonymos b. Qalonymos in his unpublished dissertation. The Hebrew texts shall be published by the Israel Academy of Jerusalem.

§ 37. *Tafsīr kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a*

Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica
<Comm. mag. Metaph.>

113. Averroès. *Tafsīr mā ba'd al-Ṭabī'at*. Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges, S.J. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, série arabe, t. V–VII. Beyrouth: Imprimerie Catholique [“No-

tice”: Dar el Machreq], 1938–42, [“Notice”:] 1952. Repr. 1973, [t. 1–2:] 1983–86.

114. Aristātālis-i Hakīm. *Naḥastīn maqāla-i Mā ba’d al-ṭabi‘a: mawsūm bi Maqālat al-Alif al-ṣuḡrā [...] bā tafsīr-i Yahyā ibn-i ‘Adī wa tafsīr-i Ibn-i Ruṣd*. Bā taṣhīh wa taḥqīq wa muqaddimah wa tarḡuma-i fārsī-i Sayyid Muḥammad Miškāt. Teheran, 1346H.Š./1967.

Latin version

115. Averroes (Ibn Ruṣd). *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf handschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie hrsg. von Gion Darms. Thomistische Studien, Bd 11. Freiburg (Switzerland): Paulusverlag, 1960.
116. *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis commentarius*. Edizione condotta su manoscritti scelti con introduzione, note ed uno studio storico-filosofico par Ruggiero Ponzalli. Scritti publ. sotto gli auspici della Società Svizzera di Scienze Morali, 13. Bern: Francke, 1971.
117. *Das neunte Buch (Θ) des lateinischen Großen Metaphysik-Kommentars von Averroes*. Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin von Bernhard Bürke. Schriften hrsg. unter dem Patronat der Schweizer Wissenschaftlichen Gesellschaft; 10. Berne: Francke, 1969.
118. Ruggiero, Salvatore. “Averrois in X (Iota) Metaphysicorum Aristotelis commentarius. Testo edito a base di manoscritti con introduzione e studi storico-filosofici.” Diss., Univ. of Fribourg, 1961.
119. Hoffmann, Rudolf: “Übersetzungsbedingte Verständnisprobleme im Großen Metaphysik-Kommentar des Averroes (zu Met. Δ 15, 1020b26–1021a14 und 1021a26-b3).” In *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, ed. Albert Zimmermann, Gudrun Vuillemin-Diem, pp. 141–160. Berlin and New York: de Gruyter, 1986.

Modern translations

120. *Ibn Rushd’s Metaphysics*. A translation with introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām, by Charles Genequand. Islamic Philosophy and Theology; Texts and Studies, vol. 1. Leiden: E.J. Brill, 1984.

121. Averroès. *Grand Commentaire de la „Métaphysique“ d'Aristote (Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at)*. Livre lām-lambda, traduit de l'arabe et annoté par Aubert Martin. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Liège, fasc. 234. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

¶ Omitting the commentary on Λ 8 (cc. 42–50, pp. 1639.11–1690 Bouyges).

§ 38. *Talḥiṣ kitāb al-Aḥlāq (572/1177)*

Commentarium medium in Aristotelis Ethica Nicomachea
<Comm. med. Eth. Nic.>

Hebrew version

122. *The Hebrew version of Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Critical edition with an introduction, comparative linguistic notes and a glossary by Lawrence V. Berman. ([Parallel title:] Ha-bi'ur ha-emša'i šel Ibn Rušd le-sefer ha-Middot 'al-šem Niqomakos le-Arišto be-targum 'ibri, hehdir ... Eli'ezer Ze'eb Berman.) Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Averrois. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1999.

Latin version

A critical edition of the Latin version is being prepared by J. Korolec (Warsaw) for the *Averrois Opera* series.

§ 39. [*Ġawāmi'*] *Siyāsat Aflātūn*

Epitome of Plato's Res publica <Comp. Resp.>

Hebrew version

123. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Edited with an introduction, translation and notes by Erwin I. J Rosenthal. Cambridge Oriental Publications 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. Reprinted with corrections, 1966, 1969.

¶ See also Jacob Teicher, "Erwin I.J. Rosenthal (ed. and trans.), Averroes' Commentary on Plato's Republic", *Journal of Semitic Studies* 5 (Manchester, 1960): 176–195.

Modern translations

124. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Ed. with an introd., translation [...] by Erwin I.J. Rosenthal, 1956 [→ 121].
125. *Averroes on Plato's "Republic"*. Translated, with an introduction and notes, by Ralph Lerner. Ithaca, London: Cornell University Press, 1974.
126. *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia*. Hrsg. und kommentiert von Erwin Isak Jacob Rosenthal. [Aus dem Hebräischen unter Hinzuziehung der englischen Übersetzung] ins Deutsche übersetzt von Simon Lauer. [Die Übersetzung des wissenschaftlichen Apparates aus dem Englischen besorgte Turgut Vogt.] Mit einer Einleitung von Friedrich Niewöhner. Zürich: Spur, 1996.

§§ 40–42. *Quaestiones*

A complete inventory, based on the mediæval testimonia, and the extant Arabic, Hebrew, and Latin manuscripts, and verifying the identity of texts current under variant titles, remains to be established.

§ 40. *Quaestiones in Logicam*

127. Abū l-Walīd Ibn Rušd. *Maqālāt fī l-mantiq wa-l-ilm al-ṭabīʿī* (*Essais de logique et de physique d'Ibn Rochd*). [Ed.] Ğamal-al-Dīn al-ʿAlawī. al-Dār al-Bayḍāʾ: Dār al-Našr al-Maġribiyya, 1983.

¶ First published in: *Mağallat Kulliyat al-ādāb wa-al-ʿulūm al-insāniyya bi-Fās* 2–3 (1979–80): 271–375, and 4–5 (1980–81): 321–432. — A new critical edition of the logical treatises is being prepared by Abdelali Elamrani-Jamal.

Part I contains the following treatises, edited from MS. Escorial, 632, II:

1. *Fī l-maqūlāt*

1.1: [Qawl fī kulliyāt al-ğawhar] (pp. 75–80).

2. *Fī l-ʿibāra*

2.1: [Bayān masʿala] min kitāb al-ʿibāra li-Abī Našr [fī l-kalima wa-l-ism al-muštaqq] (pp. 83–86).

2.2: Min kitāb al-ʿibāra [al-Qawl fī l-maḥmūlāt al-mufrada wa-l-murakkaba wa-naqd mawqif Ibn Sinā] (pp. 87–94).

3. *Fī l-Qiyās*

- 3.1: [al-Qawl fi l-hadd wa-naqd madhabay al-Iskandar wa-Abi Naṣr] (pp. 97–99).
- 3.2: [Naqd madhab Ibn Sīnā fi ‘aks al-qadāyā] (pp. 100–105).
- 3.3: Naqd madhab Tāmisiyūs fi l-maqāyīs al-mumkina fi l-šaklayn al-awwal wa-l-tānī] (pp. 106–113).
- 3.4: [al-Qawl fi l-muqaddima al-wuğūdiyya aw al-muṭlaqa] (pp. 114–122).
- 3.5: [al-Qawl fi ġihāt al-natā’iğ fi l-maqāyīs al-murakkaba wa-fi ma‘nā l-maqūl ‘alā l-kull] (pp. 123–138).
- 3.6: [al-Qawl fi ġihāt natā’iğ al-maqāyīs al-muḥtalita min al-muṭlaq wa-l-ḍarūri wa-l-mumkin wa-fi ma‘nā l-maqūl ‘alā l-kull] (pp. 139–150).
- 3.7: Maqāla fi ma‘nā l-maqūl ‘alā l-kull wa-ğayr ḍālīka [wa-l-qawl fi l-muqaddima al-wuğūdiyya wa-l-ḍarūriyya wa-ḥtilā-tihimā] [dated 591/1196] (pp. 152–175).
- 3.8: Maqāla fi luzūm ġihāt al-natā’iğ li-ğihāt al-muqaddimāt [wa-fi ḥtilāt al-muṭlaq ma‘a l-ḍarūri] (pp. 176–186).
- 3.9: [al-Qawl fi l-qiyās al-ḥamlī wa-l-šartī wa-naqd al-qiyās al-iqtirānī ‘ind Ibn Sīnā] (pp. 187–207).
4. *Fī l-Burhān*
- 4.1: [al-Qawl fi maḥmūlāt al-barāhin] (pp. 211–214).
- 4.2: [Bayān mas’ala min kitāb al-Burhān li-Abi Naṣr] (pp. 215–219).
- 4.3: [al-Qawl fi ḥadd al-šaḥṣ] (pp. 220–221).

Min kitāb al-‘ibāra li-Abi Naṣr

128. Elamrani-Jamal, Abdelali. “Verbe, copule, nom dérivé (*fīl*, *kalima*, *ism muštaqq*) dans les commentaires arabes du *Peri Hermeneias* d’Aristote (avec un texte inédit d’Ibn Rušd).” In *Studies in the History of Arabic Grammar, II: Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April–1 May 1987*. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, series 3 (Studies in the History of the Language Sciences, vol. 56), pp. 151–164. Amsterdam [etc.]: Benjamins, 1990.

¶ “Appendice” (French translation pp. 158–160, Arabic text pp. 163–164): “Ibn Rušd, [*kalima* et *ism muštaqq* d’après ’Abū Naṣr al-Fārābī] (ms Escorial no. 632, fols. 98v–99r).” (Ed. ‘Alawī, *Maqālāt* [→ 127], pp. 83–86.)

al-Qawl fi l-muqaddima al-wuġūdiyya aw al-muṭlaqa

Ed. 'Alawī, *Maqālāt* [→ 127], pp. 114–122.

129. Dunlop, Douglas Morton. "Averroes (Ibn Rushd) on the modality of propositions." *Islamic Studies* 1:1 (Karachi, 1962): 23–34.

130. Rescher, Nicholas: "Averroes' *Quaesitum* on assertoric (absolute) propositions." *Journal of the History of Philosophy* 1 (1963): 80–93. Repr. in Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, pp. 91–105. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

¶ An English translation from Dunlop's edition.

Hebrew versions

An inventory is given by Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 43, pp. 96–106.

§ 41. *Quaestiones in Physicam*

131. Abū l-Walīd Ibn Ruṣd. *Maqālāt fi l-mantiq wa-l-'ilm al-ṭabī'ī*. [Ed.] Ġamal-al-Dīn al-'Alawī. al-Dār al-Bayḍā' [Casablanca]: Dār al-Naṣr al-Maġribiyya, 1983.

¶ Qism 2, pp. 225–263 contains three treatises on physics and physiology, ed. from MS. Escorial, 632, no. II.3 (no. 3 also from MS. Esc. 881):

1. Maqāla 'alā l-maqāla al-sābi'a wa-l-tāmina min al-Samā' al-ṭabī'ī li-Aristū [dated 592/1196] (pp. 225–243);
2. Maqāla fi [aṣnāf] al-Mizāġ [al-mu'tadil] (pp. 244–257);
3. Maqāla fi l-Budūr wa-l-zurū' (pp. 244–257).

Maqāla fi l-budūr wa-l-zurū' (*Maqāla fi quwā l-nafs*)

¶ Ed. 'Alawī, *Maqālāt* [→ 131], no. II, 3; also in:

132. al-Ġannūṣī, 'Abd-al-Maġīd. "Maqāla fi quwā l-nafs li-Bn Ruṣd (maḥṭūṭ)." *Hawliyyāt al-Ġamī'a al-Tūnusiyya* 8 (Tūnus, 1971): 157–166.

Hebrew versions

(Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 91.1–11, pp. 98–111)

133. *Averroes' questions in Physics: from the unpublished Sēfer ha-derūsīm ha-tib ṛyīm*. Translated and edited by Helen Tunik Goldstein. The New Synthese Historical Library, vol. 39. Dordrecht [etc.]: Kluwer, 1991.

¶ Based on the dissertation of H.C. Tunik Goldstein (Radcliffe University, 1956): Averroes, *Quaestiones in Physica: text, translation, and notes*, but not including the edition of the Hebrew text.

Maqāla fī l-ġam‘ bayn i‘tiqād al-maššā‘īn wa-l-mutakallimīn

134. Worms, Moses. *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimūn)*. Münster: Aschendorff, 1900.

¶ *Anhang* (pp. 63–70): “Inhaltsangabe und Text nach einer noch ungedruckten Abhandlung des Ibn Rošd über das Problem der Welterschöpfung.” [MS Paris, Bibl., nat., hébr. 988, fols. 89a–91a; München, Staatsbibl., hebr. 31 (fols. 257b–260a)]. — The lost Arabic original is mentioned by Ibn Abī Ušaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā‘ fī ṭabaqāt al-aṭibbā‘*, ed. A. Müller (Cairo and Königsberg, 1882–84), 2:77–78, under the title: *Maqāla fī anna mā ya‘taqīduhū l-mutakallimūn min ahl millatinā fī kayfiyyat al-‘ālam mutaḡārib fī l-ma‘nā*, and in the *Barnāmaġ* of the works of Ibn Rušd, MS. Esc.² 884, fol. 82b: *Maqāla fī l-ġam‘ bayn i‘tiqād al-maššā‘īn wa-l-mutakallimīn min ‘ulamā‘ al-Islām fī kayfiyyat wuġūd al-‘ālam fī l-qīdam wa-l-ḡudū‘* (cf. ‘Alawī, *Matn*, p. 37; Stein-schneider, *Hebr. Übers.*, p. 179 no. 3).

135. Kogan, Barry S. “Eternity and origination: Averroes’ Discourse on the Manner of the World’s Existence.” In *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, pp. 203–235, notes 308–318. Albany: State University of New York Press, 1984.

¶ “Discourse on the Harmony between the Belief of the Peripatetics and that of the Mutakallimūn among the Learned of Islam [regarding] the Manner of the World’s Existence with Respect to Pre-Eternity and Temporal Origination,” English translation (pp. 207–212) based on the ed. of M. Worms.

Latin versions

De separatione primi principii

136. Steel, Carlos, and Guy Guldentops. “An unknown treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause: edition and translation.” *Recherches de Théologie et philosophie médiévales* 64 (Leuven: Peeters, 1997): 86–135.

¶ MS Oxford, Cod. Bodleianus Digbeianus 236, foll. 190a–194b.

§ 42. *Quaestiones in De Caelo: De substantia orbis (574/1178–79)*

Maqāla fi Ġawhar al-falak (De substantia orbis)

Hebrew version

137. *Averroes' De Substantia orbis*. Critical edition of the Hebrew text with English translation and commentary by Arthur Hyman ([Parallel Hebrew title:] *Ma'mar b-ʿešem ha-galgal le-Ibn Rušd be-targum ʿibrī*). Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Averrois. Medieval Academy Books, no. 96. Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986.

Latin version

138. *Commentario al „De substantia orbis“ de Averroes (Aristotelismo e Averroismo) por Alvaro de Toledo*. Lo edita y anota el P. Manuel Alonso, S.I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto filosófico «Luis Vives», 1941.

§ 43. *Quaestiones in De anima: De intellectu*

§ 43.1 *On the possibility of conjunction, in 16 sections*

Hebrew version

(Steinschneider, *Hebr. Übers.* § 99, pp. 191–194)

139. *Des Averroës Abhandlung „Über die Möglichkeit der Conjunction“, oder „Über den materiellen Intellekt.“* Nach Handschriften zum ersten Male herausgegeben, übersetzt, erläutert, mit Einleitung und Parallelstellen versehen von Ludwig Hannes. Heft 1. Halle an der Saale, 1892 (C. A. Kaemmerer).
 ¶ Halle-Wittenberg, Univ., Phil. Diss. — [Parallel Hebrew title:] *Ma'mar ešarut ha-debequt o ma'mar ha-šekel he-hiyyulani*. Me-ʿarbit le-ʿibrī peloni almoni. Yoše la'or [...] 'im mabo', he'arot we-targum aškenazi me'et Eli'ezer Hannes. — A second fascicule was not published; this contains only the first eight sections of the treatise.
140. Ibn Rushd. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect: with the Commentary of Moses Narboni*. A critical edition and annotated translation by Kalman P. Bland. Moreshet, studies in Jewish history, literature and thought, vol. 7. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982. [Hebrew text].

¶ Parallel Hebrew title: *Iggeret ešarut ha-debequt le-Ibn Rušd 'im bi'ur Moše Narboni*. — As an appendix to his commentary, Moše Narboni gives an additional Corollarium (*pereq*, Arabic *faṣl*), ed. Bland, pp. 151–153; English version, pp. 111f. This is listed as a separate item by Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 102 (pp. 197f.) ad § 91 no. 12, being transmitted separately in two mss., but presumably going back to Narboni in either case.

§ 43.2. [*Maqāla fī ttišāl al-ʿaql al-mufāriq bi-l-insān*]

Hebrew version

(Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 103–104, pp. 198–200)

141. *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen*: von Averroes (Vater und Sohn), aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon. Zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und erläutert von J. [Yiṣḥaq] Hercz. Berlin, 1869 (H. S. Hermann).

¶ [Parallel Hebrew title:] *Šeloša emarim le-hakam Ibn Rušd*. — “Erste Abhandlung”, Hebrew text, pp. 3–10; German translation, pp. 1–47.

Latin versions

Epistula de connexione intellectus abstracti cum homine. — *De animae beatitudine*, c. 2–3

A Latin version, translated from Hebrew by Calo Calonymus under the title *Epistula de connexione intellectus abstracti cum homine*, has been printed in various 16th-century editions, as in *Aristotelis Opera* (Venetiis: apud Junctas, 1562), vol. 9, fols. 155H–158F.

An alternative version goes back to Samuel b. Tibbon's Commentary on the Book of Ecclesiastes, where the three treatises edited by Hercz [141] were included. This is the text current in the Latin tradition under the title (*Tractatus*) *de animae beatitudine*, in two different translations, one of which was printed in *Aristotelis Opera*, vol. 9, fols. 148A–151. The text is divided into 5 chapters, of which the first is an adaptation from Ibn Tibbon's Commentary, the second and third correspond to the present treatise, the fourth [partly] to the following treatise (§ 43.3), and the fifth is a translation/paraphrase of the beginning of al-Fārābī's *al-Siyāsa al-madaniyya*. An analysis was given by H. A. Davidson in his article:

142. Davidson, Herbert A. "Averrois Tractatus de Anima Beatitudine." In *A Straight Path: studies in medieval philosophy and culture*. Essays in honor of Arthur Hyman. Ed. in-chief: Ruth Link-Salinger, pp. 57–73. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1988.

§ 43.3 [*Maqāla tāniya fī ttiṣāl al-ʿaql al-mufāriq bi-l-insān*]

'If it is possible that the material intellect should apprehend the separate intellects'

Hebrew version

(Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 105, p. 202)

143. *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen / von Averroes [...] herausgegeben [...] von J. Hercz (1869) [v. supra, § 43.2].*

¶ Hebrew text, pp. 10–14; German translation, pp. 48–56.

Latin version

De animae beatitudine, c. 4

The text of *De animae beatitudine, c. 4* (*Aristotelis Opera*, Venetiis: apud Junctas, 1562, vol. 9, fols. 151K–152K) replaces Averroes' introduction by a different text. See H. A. Davidson's article, *supra*, § 43.2 [142].

§ 43.4 *Hal yattaṣil bi-l-ʿaql al-hayūlānī al-ʿaql al-faʿʿāl wa-huwa multabis bi-l-ḡism*

A treatise by Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muḥammad Ibn Ruṣd [the son of Abū l-Walid].

144. Morata, Nemesio. "Los opúsculos de Averroes en la Biblioteca Escorialense. I: El opúsculo de la unión del entendimiento agente con el hombre." *La Ciudad de Dios* 134 (1923): 137–147, 292–303.

¶ From ms. Esc. 1879 = 2881, no. 7; with Spanish translation.

145. *Talḥiṣ kitāb al-Nafs li-Abī l-Walīd Ibn Ruṣd: wa-arbaʿ rasāʾil. Naṣarahā wa-ḥaqqaqahā wa-qaddama lahā Aḥmad Fuʿād al-Ahwānī* ([Parallel cover title:] Ibn Rochd, *Paraphrase du 'de*

anima' suivi de quatre textes. Ed. Ahmad Fouad El Ahwani). al-Qāhira: Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, 1950.

¶ Mulḥaq 2, pp. 119–124.

146. *Commentaria Averrois in Galenum*. Ed. Maria de la Concepción Vázquez de Benito (1984) [→ 148], pp. 277–281.

Hebrew version (Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 106.5, p. 203)

147. *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes* [139]. Ed. J. Hercz (1869) [v. supra, § 43.2].

¶ “Dritter Abschnitt, von seinem Sohne”, Hebrew text, pp. 15–19; German trans., pp. 57–63.

Latin version

148. Burnett, Charles. “The «Sons of Averroes with the Emperor Frederick» and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd.” In *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126–1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, ed. Gerhard Endress and Jan A. Aertsen with the assistance of Klaus Braun. Islamic Philosophy, Theology and Science, vol. 31, pp. 259–299. Leiden: E.J. Brill, 1999.

¶ Appendix II, pp. 281–299: “The Medieval Latin Version of Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rushd, *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body.*”

§ 43.5 *Šarḥ maqālat al-Iskandar fī l-‘aql*

Comm. in Alexandri Aphrodisiensis De intellectu

Hebrew version

(Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 107.6, p. 204f.)

149. Davidson, Ḥayim [Herbert A.] [ed.]. “Peruš Ibn Rušd le-ma’amar be-sekel šel Aleksander me-Afrodisiyas. [Ibn Rušd’s Commentary on the treatise *De Intellectu* of Alexander of Aphrodisias.]” In *Sefer ha-yobel li-Šlomo Pines bi-mle’at lo šemonim šana (Shlomo Pines Jubilee Volume)*, 1, pp. 205–217. Jerusalem 1988.

§ 44 *Mathematica: Muhtaşar al-Mağıştı*

150. Lay, Juliane. "L' *Abrégé de l'Almageste*, un inédit d'Averroès en version hébraïque." *Arabic Sciences and Philosophy* 6 (Cambridge, 1996): 23–61.

¶ Histoire du texte: date de rédaction, traduction en hébreu, transmission manuscrite de la traduction hébraïque, diffusion; le texte: table des matières, sources, le Prologue.

§ 45. *Commentaria in Galenum. Parva medicinalia*

1. *Talhīs Uştuquşsāt Ğālīnūs* [Galen, *De elementis secundum Hippocratē*].
 2. *Talhīs kitāb al-Mizāğ li-Ğālīnūs* [Galen, *De temperamentis*] (dated 588/1192).
 3. *Talhīs kitāb al-Quwā l-tabī' iyya li-Ğālīnūs* [Galen, *De virtutibus naturalibus*].
 4. *Talhīs kitāb al-Hummayāt li-Ğālīnūs* [Galen, *De differentiis februm*] (Dated 589/1193).
 5. *Kalām fi ḥtişār al-ʿIlal wa-l-ʿrād li-Ğālīnūs* [Galen, *De sympt. causis*].
 6. *Maqāla fi Asnāf al-mizāğ li-Ğālīnūs* [Galen, *De temperamentis*].
 7. *Maqāla fi zamān al-nawba*.
 8. *Maqālat al-Tiryāq*.
 9. *Maqāla fi Hiḫ al-şihḫa*.
 10. *Maqāla fi l-ḥarīqa al-şinā' iyya fi hīlat al-bur'*.
151. *Commentaria Averrois in Galenum* ([Parallel title:] *Talhīsāt Ibn Ruşd ilā Ğālīnūs* [sic]). Edidit Maria de la Concepción Vázquez de Benito. *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Averrois Opera, A, Series Arabica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín»; Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1984.
152. *Rasā'il Ibn Ruşd al-ṭibbiyya* ([Parallel title:] *Rasā'il Ibn Ruşd al-ṭibbiyya. Les traités médicaux d'Averroes*). Taḥqīq Ğürğ Şahāta Qanawāti (Georges C. Anawati), Sa'īd Zāyid. [Le Caire]: Markaz Taḥqīq al-turāt, al-Hay'a al-mişriyya al-ʿamma li-l-kitāb, 1407/1987.
- ¶ Containing the same collection of medical texts, edited from the Mss. of the Escorial, with the exception of no. 7 (*fi zamān al-nawba*).

English translation

153. Anawati, G.C.; P. Ghalioungui (trans.). *Medical Manuscripts of Averoes at El Escorial*. Translated, with an Introduction and Commentaries, from the Arabic Text established by G.C. Anawati and S. Zayed. Cairo: Al Ahrām Center for Scientific Translations, 1986.

Fī hiḏ al-ṣiḥḥa

154. García Sánchez, Expiración (ed. and trans.). "Un opúsculo inédito de Averroes sobre higiene individual: *Fī Hiḏ al Ṣiḥḥa* (ms. árabe 884 de El Escorial). Edición, traducción y notas." *Dynamis* 4 (1984): 247–263.

Šarḥ Urġūzat al-tibb li-Ibn Sīnā (Commentaria in Avicennae Cantica)

155. *Šarḥ Ibn Rušd li-Urġūzat Ibn Sīnā*. Taḥqīq ‘Ammār al-Ṭalībī. Qaṭar: Markaz al-Wata’iq wa-l-Dirāsāt al-Insāniyya, Ġāmi‘at Qaṭar, 1996.

§ 46. *al-Kulliyat fī l-tibb (Colliget) (557/1162)*

156. Abu El Ualid Mohamed ben Ahmed Ben Roxd, El Maliki El Cortobi. *Quitab El Culiat (Libro de las generalidades)*. Publicaciones del Instituto General Franco para la investigación hispano-árabe, sección 1, Manuscritos árabes. Larache (al-‘Arā’iš, Morocco): Inst. Franco, 1939 (Artes gráficas Boscá).

¶ A facsimile edition of MS. Granada, Abadía del Sacro Monte, copied in 583H./1187 by ‘Isā b. Aḥmad b. Muḥammad b. al-Qādir al-Qurṭubī. Introduction and index by Alfredo Bustani.

157. Averroes. *Kitāb al-Kulliyāt fī l-Ṭibb*. Edición crítica: J.M. Fórneas, C. Álvarez de Morales. Granada: Escuela de Estudios Árabes; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
158. Ibn Rušd. *al-Kulliyāt fī l-tibb*. Taḥqīq wa-ta’liq Sa’id Šaybān, ‘Ammār al-Ṭalībī, murāġa‘at Abū Šādī al-Rūbī. al-Maktaba al-‘arabiyya. [Cairo]: al-Maġlis al-a‘lā li-l-ṭaqāfa ni-l-ta‘āwun ma‘a l-Ittiḥād al-Duwalī li-l-Akādīmiyāt, 1989.

Partial edition and translation

159. Bürgel, Johann Christoph (ed. and trans.). *Averroes Contra Galenum: das Kapitel von der Atmung im Colliget des Averroes als*

ein Zeugnis mittelalterlich-islamischer Kritik an Galen. Eingeleitet, arabisch herausgegeben und übersetzt. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1967, Philologisch-historische Klasse, pp. 263–340. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967.

§ 53. *Faṣl al-maqāl fī-mā bayn al-šarī'a wa-l-falsafa min al-ittiṣāl*

Arabic text

including editions of *Faṣl al-maqāl* together with *al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla* [§ 54] and *al-Damīma* [§ 55]

160. Müller, Marcus Joseph (ed.). *Philosophie und Theologie von Averroes*. München: G. Franz, 1859.

¶ *Faṣl al-maqāl, al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla, Damīma*.

161. Ibn Rušd (Averroes). *Kitāb faṣl al-maqāl, with its appendix (Damīma) and an extract from Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla*. Arabic text, edited by George F. Hourani. Leiden: E.J. Brill, 1959.

162. *Kitāb faṣl al-maqāl (...) li-l-qādī Abī l-Walīd Muḥammad b. Rušd*. Ed. Albir Našrī Nādir. Bayrūt: Dār al-Mašriq, 1961. 2d ed. 1968.

163. *Faṣl al-maqāl fī-mā bain al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-ittiṣāl*, ta'lif Abī l-Walīd b. Rušd. Ed. Muḥammad 'Ammāra. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.

Hebrew version

164. Golb, N. "The Hebrew Translations of Averroes' *Faṣl al-Maqāl*." In *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 25 (1956): 91–113; 26 (1957): 41–64.

Modern translations

165. *Philosophie und Theologie von Averroes*. Aus dem Arabischen übersetzt von Marcus Joseph Müller. Aus dem Nachlaß desselben hrsg. von der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München: G. Franz, 1875. Repr., Osnabrück: Biblio, 1974. — Re-edition: Mit einem Nachwort von Matthias Vollmer. Collegia. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1991.

¶ German translation of *Faṣl al-maqāl, al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla, al-Damīma*.

166. Alonso, Manuel, S.I. *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*. Madrid, Granada: Maestre, 1947.
 ¶ Spanish translation, pp. 149–365, of *Faṣl al-maqāl, al-Kaṣf ‘an manāhiğ al-adilla, al-Damīma*.
167. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd’s *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (*Damīma*), and an extract from *Kitāb al-kashf ‘an manāhiğ al-adilla*, by George F. Hourani. E.J.W. Gibb Memorial Series, N.S., 21. London: Luzac for the Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial, 1967. Repr., 1976.
168. Gauthier, Léon. “Accord de la religion et de la philosophie; traité d’Ibn Rochd (Averroès), traduit et annoté.” In *Recueil de mémoires et de textes publié par l’École des lettres et les médersas en honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes à Alger*, pp. 269–318. Alger: Imprimerie orientale P. Fontana, 1905.
169. Ibn Rochd (Averroès). *Traité décisif (Faṣl el-maqāl) sur l’accord de la religion et de la philosophie, suivi de l’appendice (Dhamīma)*. Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction par Léon Gauthier. Alger: Carbonel, 1942. 2d ed. 1948.
170. *L’accordo della Legge divina con la filosofia*. Traduzione-introduzione e note di Francesca Lucchetta. Corpus Arabo Islamicum, vol. 1. Genova: Marietti, 1994
171. Averroès. *Le livre du Discours décisif*. Introduction par Alain de Libera. Traduction inédite, notes et dossier par Marc Geofroy. Paris: GF-Flammarion, 1996.
 ¶ With the Arabic text facing the French translation, pp. 101–171

§ 54. *Kitāb al-Kaṣf ‘an manāhiğ al-adilla fi ‘aqā’id al-milla (575/1179)*

See above, § 53, for editions of the *Kaṣf* together with the *Faṣl al-maqāl*.

172. *Manāhiğ al-adilla fi ‘aqā’id al-milla li-bn Ruṣd: ma’a muqaddima fi naqd madāris ‘ilm al-kalām*. Taqdīm wa-taḥqīq Maḥmūd Qāsim. [Cairo]: Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, 1964. 2nd ed. 1969.

§ 55. *al-Damīma (fi l’ilm al-ilāhī)*

See above, § 53, for editions of the *Damīma* together with the *Faṣl al-maqāl*.

173. Asín y Palacios, Miguel. "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino." In *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubiliación del profesorado*, pp. 271–331. Zaragoza: Escar, 1904.
 ¶ Containing *al-Damīma* in the Latin translation of Raymundo Martín (v. infra, no. 174).
174. Alonso, Manuel: *Teología de Averroes (Estudios y documentos)* (Madrid, Granada: Maestre, 1947).
 ¶ Spanish translation, pp. 149–365, of *Faṣl al-maqāl, al-Kašf ‘an manāhiġ al-adilla, and al-Damīma*. — Also included (pp. 357–365) is the Latin version of the *Damīma* by Raimundo Martín, from his work (written in 1287): *Pugio fidei Raymundi Martini ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Iudaeos* (ed. Joseph de Voisin [Paris: Henault, 1651]), fols. 200–202 (cap. XXV: "Qualiter Aben-Rost pertractet hanc quaestionem, videlicet utrum Deus cognoscat singularia"). See also the second edition, of the *Pugio*, published by Johannes Benedict Carpzov (Lipsiae: sumptibus Haeredum Friderici Lanckisi, 1687 [typis Viduae Johannis Wittigau]; repr. London: Gregg, 1967–68), pp. 250–252. — On the translator, Raimundo Martín (Raymundus Martini, Ramón Marti), see J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig, 1955), pp. 13–16; A. Cortabarría Beitia, "L'étude des langues au moyen âge chez les Dominicains: Espagne, Orient, Raymond Martin," *Mélanges, Institut Dominicain d'Études orientales (MIDEO)*, 10 (Le Caire, 1970): 189–248 (on Ramón Marti and the *Pugio fidei*, pp. 223ff., mss. and editions: 231–233).

§ 56. *Tahāfut al-Tahāfut*

175. *Tahāfut al-falāsifa* li-l-imām al-Ġazzālī. [With:] *Tahāfut al-falāsifa [sic]* li-l-imām Ibn Rušd al-Andalusī al-Mālikī, *Tahāfut al-falāsifa* li-l-‘allāma Ḥwāġah Zādah. Cairo: al-Maṭba‘a al-‘I‘lāmiyya, 1302–3/1885.
 ¶ For the MS. basis, see Bouyges [174], p. xiv
176. Averroès. *Tahāfut at-Tahāfut*. Texte arabe établi par Maurice Bouyges, S.J. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, série arabe, t. 3. Beirut: Imprimerie Catholique, 1930.
177. *Tahāfut al-tahāfut* li-l-qādī Abi l-Walīd Muḥammad b. Rušd. 2 vols. Ed. Sulaimān Dunyā. Cairo: Dār al-ma‘ārif, 1964–65.

Hebrew version

A critical edition is being prepared by Aḥmad Šaḥlān (Rabat, Morocco).

Latin version

178. *Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*. In the Latin Version of Calo Calonymos ed. by Beatrice H. Zedler. Milwaukee: The Marquette University Press, 1961.

Modern translations

179. *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift «Die Widerlegung des Gazali»*. Aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert von Max Horten. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1913.
180. *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh. 2 vols. E.J.W. Gibb Memorial Series; new series, 19. London: Luzac, 1954. Repr. 1969
181. Averroè. *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*. A cura di Massimo Campanini. Classici della filosofia 30. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997.
181. Averroè. *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*. A cura di Massimo Campanini. Classici della filosofia, 30. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997.

§ 57. *al-Darūrī fi uṣūl al-fiqh (Muḥtaṣar kitāb al-Mustasfā li-l-Ġazālī)*

182. Abū l-Walid Muḥammad Ibn Ruṣd al-Ḥafid. *al-Darūrī fi uṣūl al-fiqh aw Muḥtaṣar al-Mustasfā*. Taqdim wa-taḥqiq Ġamāl-al-Dīn al-ʿAlawī, taṣdīr Muḥammad ʿAllāl Sīnāsīr. Markaz al-Dirāsāt al-Ruṣdiyya, Fās, Silsilat al-matn al-ruṣdī, 1. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1994.

§ 58. *Bidāyat al-muġtahid*

There is no critical edition available. The following is one of the numerous editions published at Cairo, and has served as a basis for Nyazee's recent English translation [184]:

183. *Bidāyat al-muġtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid li-l-imām al-qādī Abū [sic] l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ruṣd al-Qurṭubī al-Andalusī al-ṣahīr bi-Bn Ruṣd al-Ḥafīd*. Ġuz' 1.2. Cairo: Maktabat al-Ḥāngī, 1329 A.H. [1911] (al-Maṭbaʿa al-Ġamāliyya). — Repr., Tubiʿa bi-l-taṣwīr ʿan ṭabʿat al-marḥūm M. Amīn al-Ḥāngī al-maʿhūda ʿan al-nuṣḥa al-mawlawiyya. [Cairo:] Maktabat al-Ḥāngī [Beirut]: Dār al-Fikr, s.a.

English translation

184. Ibn Rushd. *The distinguished jurist's primer*, a translation of *Bi-dāyat al-Mujtahid*. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee, reviewed by Muhammad Abdul Rauf. 2 vols. Reading: Garnet [etc.]: Center for Muslim Contribution to Civilization, 1994–96.

BIBLIOGRAPHY AND INDICES

BIBLIOGRAPHY

The bibliography lists the books and articles cited in this volume. For the editions of Averroes' works, see G. Endress, "Averrois Opera", pp. 339–381 in this volume (= AO, reference is to the numbered items)

- Van Den Abeele v. *L'Occident et le Proche-Orient au temps des croisades*
- Abū Kāmil Šuġā' ibn Aslam. *The Book of Algebra: Kitāb al-Jabr wa-l-muqābala*. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, ed. F. Sezgin, Series C, Facsimile Editions, 24. Frankfurt am Main, 1986
- v. Levey; Sacerdote
- Abū Rīda v. al-Kindī
- Abū Zayd v. Imra' al-Qays
- 'Aġam v. al-Fārābī
- al-Ahwānī v. AO 93; Ibn Sinā
- al-'Alawī, Ġamāl al-Dīn. "al-Ġazālī wa-l-ḥiṭāb al-falsafī fī l-ġarb al-islāmī: al-Ġazālī wa-tašakkul al-ḥiṭāb al-falsafī li-Ibn Rušd." In *Maġallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya bi-Fās*, 8 (Fās, 1406/1986), pp. 15–50.
- . "Iškāl al-'alāqa bayn al-'ilm al-ṭabī'i wa-mā ba'd al-ṭabī'a 'ind Ibn Rušd." In *Maġallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya bi-Fās*, 'adad ḥašṣ 3 (1988): 7–51
- . *al-Matn al-rušdī: madḥal li-qirā'a ġadīda (Le Corpus d'Averroès: Préface à une lecture nouvelle)*. al-Dār al-bayḍā' [Casablanca]: Toubkal, 1986.
- . "Naẓariyyat al-burhān wa-dalālatuhū fī l-ḥiṭāb al-falsafī li-Ibn Rušd." In *Ḥalqat waṣl bayn al-šarq wa-l-ġarb*, pp. 43–105
- v. AO 127, 131; Ibn Bāġġa; Ibn Rušd
- Alexander of Aphrodisias. *De anima liber cum mantissa*. Ed. Ivo Bruns. CAG, Suppl. II, 1. Berlin, 1887
- v. Finnegan
- Allard, A. "Arabic Mathematics in the Medieval West." In *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, vol. 2
- v. al-Ḥwārizmī
- d'Alverny, M.-Th. *Avicenna Latinus*. Louvain-la-Neuve and Leiden: Peeters and E.J. Brill, 1994
- . "Translations and Translators." In *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*
- Amari, M. *Biblioteca Arabo-Sicula*. 3 vols. Turin and Rome: Ermanno Loescher, 1881
- . "Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II." *Journal Asiatique*, 5th ser., I, pp. 240–259
- Amīn v. AO 110; al-Fārābī
- Anawati, G.C., and P. Ghalioungui. *Medical Manuscripts of Averroes at El Escorial*. Cairo: Al Ahram Center for Scientific Translations, 1986

- Anawati, G.C., and S. Zayed. *Les Traités médicaux d'Averroès*. Cairo: Centre de l'édition de l'héritage culturel, 1987
- The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences. Dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*. Ed. G. Endress and R. Kruk. Leiden: Research School CNWS, 1997
- Aouad, M. "Définition du concept de loué selon le point de vue immédiat dans la *Rhétorique* du *Šifā'*." In *Perspectives arabes et médiévales*, pp. 401–451
- . "La Doctrine rhétorique d'Ibn Riḍwān et la *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*." *Arabic Sciences and Philosophy* 7, 2 (1997): 163–245; 8, 1 (1998): 131–160
- . "Les Fondements de la *Rhétorique* d'Aristote reconsidérés par Averroès dans le *Commentaire moyen de la Rhétorique*, ou le développement du concept de 'point de vue immédiat.'" *Bulletin d'études orientales* 48 (1996): 113–128
- . "Les Fondements de la *Rhétorique* d'Aristote reconsidérés par Averroès dans *L'Abrégé de la rhétorique*, ou le développement du concept de 'point de vue immédiat.'" In *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, pp. 261–313
- . "La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe." In *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, pp. 455–472
- . v. *Perspectives arabes et médiévales*
- Aouad, M., and M. Rashed. "L'Exégèse de la *Rhétorique* d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins." *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 23 (1997): 43–189
- Arabum Proverbia*. Vocalibus instruxit, latine vertit, commentario illustravit et sumptibus suis edidit G.W. Freytag. Bonnae ad Rhenum, 1838–43
- Arbel v. *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*
- Arié v. *Multiple Averroès*
- Aristotele. *Aristoteles Graece*. Ed. I. Bekker. Berlin, 1831. Reprint, ed. O. Gigon, Berlin, 1960
- . *Aristotelis Stagiritae Omnia quae extant Opera* [with] *Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere commentarii* ... 11 vols. Ed. Marcus de Odis et al. Venice: apud Giuntas, 1550–52
- . *Analytica posteriora*. Ed. L. Minio-Paluello et B.G. Dod. *Aristoteles Latinus*, IV, 1–4. Bruges and Paris, 1968
- . *Aristotle's 'De Anima'. Translated into Hebrew by Zerayah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen. A Critical Edition with an Introduction and Index*, by Gerrit Bos. Leiden, New York, and Köln, 1994
- . *De anima*. Ed. with introduction and commentary by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961
- . *Fī l-nafs (De anima, in Arabic)*. Ed. 'A. Badawī. Cairo, 1954
- . *De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation. Part Three. Books XV–XIX: Generation of Animals*. Ed. Aafke M.I. van Oppenraaij. *Aristoteles Semitico-Latinus*, vol. 5. Leiden: Brill, 1992
- . *Ethica Nicomachea*. Ed. R.A. Gauthier. *Aristoteles Latinus*, vol. XXVI, 1–3. Leiden, 1972–74
- . *Nicomachean Ethics*. Trans. Martin Ostwald. Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962

- . *Fragmenta selecta*. Ed. W.D. Ross. Oxford, 1955
- . *Aristotle on Coming-to-Be & Passing-Away*. Ed. Harold H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922
- . *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishāq ibn Ḥonain*. Ed. I. Pollak. Leipzig, 1913
- . *Peri Hermeneias*. Trans. Ishāq ibn Ḥunayn. In *Manṭiq Aristū*, vol. 1.
- . *Manṭiq Aristū*. Ed. 'A. Badawi. 3 vols. Cairo, 1948–52
- . *Aristoteles: Physikvorlesung*. Ed. and trans. Hans Wagner. Berlin: Akademie Verlag, 1972
- . *Aristotle's Physics, Books I and II*. Trans. W. Charlton. Oxford: Oxford University Press, 1970
- . *Physica. Translatio vetus*. Ed. F. Bossier and J. Brams. Aristoteles Latinus, vol. VII, 1, 1–2. Leiden and New York, 1990
- . *Physik, Griechisch-Deutsch*. Ed. H.G. Zekl. Hamburg, 1987
- . *De Poetica*. E Graeco transtulit commentis auxit ac critica editione antiquae Arabicae versionis et Alfarabi, Avicennae, Averroisque commentariorum Abdurrahmān Badawi. Cairo, 1953
- . *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version*. Ed. M.C. Lyons. 2 vols. Cambridge, 1982
- . *Rhetorica in versione Arabica vetusta*. Ed. 'A. Badawi. Cairo, 1959. Reprint, al-Kuwayt and Beirut, 1979
- . *Rhetorik*. Trans. G. Sieveke. München, 1980
- . *Rhétorique*. Ed. and trans. M. Dufour and A. Wartelle. 3 vols. Paris, 1931, 1938, and 1973
- . (Aristūṭālīs). *aṭ-Ṭabī'ah (Physica, in Arabic), tarġamat Ishāq ibn Ḥunayn ma' šurūḥ Ibn as-Samḥ wa-bn 'Adī wa-Matā bn Yūnus wa-'Abī l-Faraġ ibn aṭ-Ṭayyib*. Ḥaqqaqah wa-qaddam lah 'Abd al-Rahmān Badawī. Ġuz' 1 and 2. al-Maktaba al-'arabiyya 20 and 32. al-Qāhira, 1384/1964–1385/1965
- . v. AO 15
- Aristotle in Late Antiquity*. Ed. Lawrence P. Schrenk. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1994
- Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Ed. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1978
- Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and Their Influence*. Ed. Richard Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990
- Aristū 'ind al-'Arab*. Ed. 'A. Badawi. 2d ed. Kuwayt, 1978
- Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge: Actes du 10^e Congrès international de philosophie médiévale*. Montreal and Paris, 1969
- Arnaldez, R. "Ibn Ruṣd." In *E.I.²*, vol. III, p. 935
- Asín Palacios, Miguel. *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira*. Madrid: Centro de estudios históricos, 1916
- . "Tratado de Avempace sobre la Unión del intelecto con el Hombre." *Al-Andalus* 7 (1942): 1–47
- Atiya v. *Mediaeval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya Atti del XII Congresso internazionale de filosofia. IX, Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*. Florence, 1960
- Averroes v. Ibn Ruṣd

- L'Averroïsme in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977)*. Atti dei Convegna Lincei 40. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979
- Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Ed. F. Niewöhner and Loris Sturlese. Zürich, 1994
- Avicenna v. Ibn Sinā
- Bacon, Roger. *Opera quaedam hactenus inedita*. Vol. I, ed. J.S. Brewer. London, 1859
- Badawi, Abdurrahman. "Averroès face au texte qu'il commente." In *Multiple Averroès*, pp. 69–81
- . *Histoire de la philosophie en Islam*. T. 2. Paris: Vrin, 1972
- . v. AO 39, 53; Aristotle; Ibn Rušd
- . v. *Aristū 'ind al-'Arab*
- Barnes v. *The Cambridge Companion to Aristotle*
- Barracco v. Giles of Rome
- Beeston v. *Shahid*
- Die Begegnung des Westens mit dem Osten: Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*. Ed. O. Engels and P. Schreiner. Sigmaringen, 1993
- Bekker v. Aristotle
- Ben Chahida, A. "Iktišāf al-naṣṣ al-'arabī li-ahamm aḡzā' al-šarḥ al-kabīr li-*kitāb al-naṣṣ* ta'lif Abī al-Walīd ibn Rušd." *al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya* 35 (1985): 14–48
- Benson v. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*
- Berger v. Petrus Hispanus
- van den Bergh v. AO 180
- Berman, L. V. "The Broken Mirror: Ibn Rušd and Ibn Rušd's Aristotle on Ethics." In *L'Homme et son univers au Moyen Âge*, II:763–768
- . "Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rušd's *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*." *Oriens* 20 (1967): 31–59
- . "Ibn Rušd's *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature." In *Multiple Averroès*, pp. 287–321
- . "Quotations from al-Farabi's Lost 'Rhetoric' and His 'Al-Fuṣul al-Muntaza'a.'" *Journal of Semitic Studies* 12 (1967): 268–272
- de Biberstein Kazimirski, A. *Dictionnaire arabe-français*. 2 vols. Paris, 1860. Reprint, Beirut, s. d.
- al-Biṭrūḡī. *De motibus celorum. Critical Edition of the Latin Translation of Michael Scot*. Ed. F.J. Carmody. Berkeley and Los Angeles, 1952
- Blachère v. Qur'an
- Black, Deborah L. "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions." *Dialogue* 32 (1993): 219–258.
- . "Memory, Individuals, and the Past in Averroès' Psychology." *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996): 161–187
- Bland, K.P. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rušd with the Commentary of Moses Narboni*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982
- Blaustein, Michael A. "Averroès on the Imagination and the Intellect." Ph.D. diss., Harvard University, Cambridge, Mass., 1984
- Bloch, Olivier. "Pierre Gassendi." In *Dictionnaire des philosophes*, pp. 1009–1012

- Blumberg v. AO 103, 105, 106
- Blumenthal, H.J. "Photius on Themistius (Cod. 74): Did Themistius Write Commentaries on Aristotle?" *Hermes* 107 (1979)
- . "Simplicius and Others on Aristotle's Discussion of Reason." In *Gonimos*, pp. 103–119
- Bogges, William F. "Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations", *Viator* 2 (1971): 236–250
- Borges, Jorge Luis. "La Busca de Averroes." In id., *El Aleph*, pp. 91–101. Buenos Aires: Emecé Editores, 1957
- . *Prosa completa (1936–1975)*. Barcelona, 1985
- Bos v. Aristotle
- Bossier v. Aristotle
- Bouyges, Maurice. "Additions et corrections." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 9 (1923–24): 43–48
- . "Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge, III: *L'Építome de Métaphysique* d'Averroès deux fois édité en arabe et traduit." *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph* 7 (Beirut, 1921): 399–404
- . "Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8 (1922): 3–54
- . v. AO 22, 113, 176; Ibn Rušd
- Brams v. Aristotle
- Brewer v. Bacon
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 vols. 2d ed. Leiden, 1943–49. 3 Supplementbände. 1937–42
- Brown, J. Wood. *An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot*. Edinburgh, 1897
- Browne, G.M. "Ad Themistium Arabum." *Illinois Classical Studies* 11 (1986): 223–245
- Bruns v. Alexander of Aphrodisias
- Bürgel v. AO 159
- Burnett, Ch. "Magister Theodore, Frederick II's Philosopher." In *Federico II e le nuove culture*, pp. 225–285
- . v. *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*
- Busard, H.L.L. "L'Algèbre au Moyen Âge: Le 'Liber Mensurationum' d'Abū Bekr." *Journal des Savants* (1968)
- . "Die Vermessungstraktate Liber Saydi Abuothmi und Liber Aderameti." *Janus* 56 (1969)
- . v. *Vestigia mathematica*
- Busse v. David (Ps.-Elias)
- Butterworth, Charles E. "Translation and Philosophy: the Case of Averroes' Commentaries." *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 19–35
- . v. AO 17, 23, 27, 30, 34, 36, 39, 44, 60, 66
- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin, 1882–1909
- The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- The Cambridge History of Renaissance philosophy*. Ed. Charles B. Schmitt. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

- Cappelli, A. *Dizionario di abbreviature latine ed italiane*. 6th ed. Milano, 1979
- Carmody v. al-Bitrūḡī
- Caskel, W. "Bāhila." In *E.I.²*, vol. I, pp. 848–849
- Caskel, W., and G. Strenzick. *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḡammad al-Kalbī*. 2 vols. Leiden, 1966
- Caussin de Perceval, A. P. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. 3 vols. Paris, 1847–48
- Charlton v. Aristotle
- Cheddadi, Abdesselam. *Ibn Khaldūn. Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Paris: Sindbad, 1980
- The Commemoration Volume of Birūni International Congress in Tehran*. Tehran, 1976
- Constable v. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*
- Contamine v. *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*
- Le Coran (Al-Qor'ān)*. Trans. R. Blachère. Paris, 1966
- Corps et Âme. Sur le De Anima d'Aristote*. Ed. Gilbert Romeyer Dherbey. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996
- Cranz, Edward F. *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501–1600*. Baden-Baden, 1971
- . "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes." In *Philosophy and Humanism*, pp. 116–128
- Crawford v. AO 99
- Cruz Hernández, M. *Abū-I-Walīd ibn Rušd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986. 2d ed. 1997
- . "El averroismo en occidente medieval." In *Oriente e Occidente nel medioevo*, pp. 17–62
- . *Historia de la filosofía española: filosofía hispano-musulmana*. 2 vols. Madrid, 1957
- . *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. 2 vols. Madrid: Alianza, 1981. 2d ed. 1996 (in 3 vols.)
- Daiber, H. "Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters." In *Rencontres de Cultures dans la philosophie médiévale*, pp. 203–250
- . "Salient Trends of the Arabic Aristotle." In *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*
- . "A Survey of Theophrastean Texts and Ideas in Arabic." In *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*
- Dālī v. al-Mubarrad
- Dānišpažūh v. al-Fārābī
- David (Ps.-Elias). In *Aristotelis Categoriae commentarium*. Ed. A. Busse. CAG XVIII, 1. Berlin, 1900
- Davidson, H.A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992
- . "Averroes' Commentary on the *De intellectu* Attributed to Alexander" (in Hebrew). In *Shlomo Pines Jubilee Volume 1*, 205–217
- . "Averrois Tractatus de Anima Beatitudine." In *A Straight Path*, pp. 57–73

- . *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: University Press, 1987
- . "The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*." *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997): 139–151
- . v. *Langages et philosophie*
- Delisle, L. *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8823–18613*. 1863–1871. Reprint, Hildesheim and New York, 1974
- Derenbourg, Hartwig. *Les Manuscrits arabes de l'Escorial*. 2 vols. Paris: E. Leroux, 1884–1903
- Dictionnaire des philosophes*. Paris, 1984
- Dictionnaire des philosophes antiques*. Ed. R. Goulet. Paris, 1989ff.
- Diels v. Simplicius
- Diophante. *Les Arithmétiques*. Ed. and trans. R. Rashed. Paris, 1984
- Dod v. Aristotle
- Dozy, R. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vol. 3^e éd. Paris, 1967
- Draelants v. *L'Occident et le Proche-Orient au temps des croisades*
- Drossaert Lulofs v. *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*
- Druart, Thérèse-Anne. "Averroes: the Commentator and the Commentators." In *Aristotle in Late Antiquity*, pp. 187–197
- Duffy v. *Gonimos*
- Dufour v. Aristotle
- Dufourcq, Ch. E. *La Vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*. Biarritz, 1978
- Dunne v. Petrus de Ybernia
- Dunyā v. AO 177; Ibn Sinā
- Edwards, W.F. "The Averroism of Iacopo Zabarella." In *Atti del XII Congresso internazionale de filosofia*, IX, pp. 91–107
- . "Iacopo Zabarella: a Renaissance Aristotelian's View of Rhetoric and Poetry and Their Relation to Philosophy." In *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, pp. 843–854
- Egidius Romanus v. Giles of Rome
- E.I.*² v. *The Encyclopaedia of Islam, Encyclopédie de l'Islam*
- Elamrani-Jamal, A. "Averroès: La doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De Anima* d'Aristote, présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: *de la faculté rationnelle*." In *Langages et philosophie*, pp. 281–307
- . *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Étude et documents)*. Paris: Vrin, 1983
- . Review of *Comm. med. An. Pr.*, ed. Qāsim, Butterworth, Harīdī. *Bulletin critique des Annales islamologiques* 4 (1987): 107–108
- . v. *Langages et philosophie*
- . v. *Perspectives arabes et médiévales*
- Al encuentro de Averroes*. Ed. A. Martínez Lorca. Valladolid: Trotta, 1993
- The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden, 1954ff.
- Encyclopedia of the History of Arabic Science*. Ed. R. Rashed with R. Morelon. London and New York, 1996
- Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden and Paris 1954ff.
- Endress, Gerhard. "L'Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître." *Medioevo* 24 (Padova, 1998): 1–42

- . “Averroes *De Caelo*: Ibn Rushd’s Cosmology in His Commentaries on Aristotle’s *On the Heavens*.” *Arabic Sciences and Philosophy* 6 (1995): 9–49
- . v. AO 79
- . v. *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*
- . v. *A Greek and Arabic Lexicon*
- Engels v. *Begegnung des Westens mit dem Osten*
- Essays on Aristotle’s De anima*. Ed. Martha Nussbaum and Amélie Rorty. Oxford: Oxford University Press, 1992
- Fāhūrī v. Imra’ al-Qays
- Fakhry v. Ibn Bāğğā
- al-Fārābī. *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī’s Mabādī’ Ārā’ Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Ed. and trans. R. Walzer. Oxford, 1985
- . *Al-Fārābī’s Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūtāfīs)*. Ed. M. Mahdi. Beirut, 1961
- . *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. M. Mahdi. Ithaca, New York, 1962
- . *Alfarabi’s Utterances Employed in Logic. Kitāb al-Alfāz al-musta’mala fī al-manṭiq*. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut, 1968
- . *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*. I., *Kitāb al-Ḥaṭāba*, ed. and trans. J. Langhade. II., *Didascalía in Rethoricam [sic] Aristotelis ex glosa Alfarabii*, ed. M. Grignaschi. Beirut, 1971
- . *Iḥṣā’ al-’ulūm*. Ed. ‘Uṭmān Amīn. Cairo, 1968
- . *Kitāb al-Ḥurūf*. Ed. M. Mahdī. Beirut: Dār al-Mašriq, 1969
- . *al-Manṭiq ‘ind al-Fārābī*. Vol. II, *Kitāb al-Qiyās, Kitāb al-Qiyās al-ṣağīr ‘alā tariqat al-mutakallimīn, Kitāb al-Taḥlīl, Kitāb al-Amkina al-muğliṭa*. Ed. Rafiq al-’Ağam. Beirut, 1986
- . *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*. Ed. M.T. Dānišpažūh. Vol. I, *al-Nuṣūṣ al-manṭiqiyya*. Qom, 1408H
- Fattal, Michel. “La Composition des concepts dans le *De Anima* (III, 6) d’Aristote. Commentaires grecs et arabes.” *Revue des études grecques* 108 (1995): 371–387
- . “L’Intellection des indivisibles dans le *De Anima* (III, 6) d’Aristote. Lectures arabes et modernes.” In *Corps et Âme*, pp. 423–440
- Federico II e le nuove culture, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9–12 ottobre 1994*. Spoleto, 1995
- Festgabe für Hans-Rudolf Singer*. Ed. M. Forstner. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991
- Festschrift zum achtzigsten Geburtstage M. Steinschneiders*. 1896. Reprint, Hildesheim and New York, 1975
- Finnegan, J. “Texte arabe du *Περί νοῦ* d’Alexandre d’Aphrodise.” *Mélanges de l’Université Saint Joseph* 33, fasc. 2 (Beirut: Imprimerie Catholique, 1956): 159–202
- Finzi v. Levey
- Flügel v. Ibn an-Nadīm
- Fobes v. AO 85
- Folkerts, M. “Arabische Mathematik im Abendland unter besonderer Berücksichtigung der Euklid-Tradition.” In *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*
- . v. *Vestigia mathematica*

- Fontaine, Resianne. "Why Is the Sea Salty? The Discussion of Salinity in Hebrew Texts of the Thirteenth Century." *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995): 195–218
- Forstner v. *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*
- Fortenbaugh v. *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*
- v. *Theophrastus of Eresus*
- Frank, M. "Some Fragments of Ishāq's Translation of the *De Anima*." *Cahiers de Byrsa* 8 (1958–59): 231–251
- Frederick II. *De arte venandi cum avibus*. Ed. C. A. Willemssen. 2 vols. Leipzig: in aedibus Insulae, 1942
- Freudenthal, G. "Les Sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle." *Revue des études juives* 152 (1993): 29–136
- Freitag v. *Arabum Proverbia*
- Fück, Johann. *Die arabischen Studien in Europa*. Leipzig: Harrassowitz, 1955
- Furley, D., and C. Wildberg. *Philoponos. Corollaries on Place and Void, with Simplicius, Against Philoponos on the Eternity of the World*. London, 1991
- Gabrieli, F. *Arab Historians of the Crusades*. Trans. E. J. Costello. London: Routledge and Kegan Paul, 1969
- Gadamer v. *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*
- GAL*² v. Brockelmann
- Galonier v. *Langages et philosophie*
- Gassendi, Pierre. *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot. Paris: Vrin, 1959
- Gätje, H. "Die 'inneren Sinne' bei Averroes." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 115 (1965): 255–293
- . *Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*. Amsterdam, 1985
- . *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg: Karl Winter Universitätsverlag, 1971
- v. AO 102
- Gätje, H., and G. Schoeler. "Averroes' Schriften zur Logik. Der arabische Text der *Zweiten Analytiken* im *Grossen Kommentar* des Averroes." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 30 (1980): 557–585
- Gauthier, Léon. *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Paris, 1909
- v. AO 168
- Gauthier, R.-A. "Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme.'" *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982): 321–374
- . "Préface." In Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, t. 45,1, *Sentencia libri De anima*. Roma: Leonina, 1984
- v. Aristotle
- al-Ġazālī. *al-Munqid min al-ḍalāl*. Trans. W. Montgomery Watt. In id., *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*. London: Allen and Unwin, 1953
- Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken: Festschrift H.-G. Gadamer*. Tübingen, 1960
- Genequand v. AO 120
- Gerard of Cremona v. O'Donnell

- Gershenson, Daniel E., and Daniel A. Greenberg. "Aristotle Confronts the Eleatics: Two Arguments on the One." *Phronesis* 7 (1962)
- Ghalioungui v. Anawati
- Giannakis, Elias. "Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle's *Physics*." Ph.D. diss., Oxford, 1992
- Giles of Rome. *De plurificatione intellectus possibilis*. Ed. H. Bullotta Barracco. Rome: Fratelli Bocca Editori, 1957
- . *Errores philosophorum*. Ed. and trans. J. Koch and J. O. Riedl. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1944
- . *Quodlibeta*. Ed. Frater Simon de Ungaria. Bologna, 1481
- Gilson, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*. 2d ed. Paris: Payot, 1947
- Glasner, Ruth. "Levi ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century." *The Jewish Quarterly Review* 86 (1995): 51–90
- Glorieux, P. *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*. Le Saulchoir, Kain, 1925
- Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*. Ed. Ch. Burnett. Warburg Institute Surveys and Texts, XXIII. London, 1993
- Goichon v. Ibn Sinā
- Goldenthal v. AO 55
- Goldstein v. AO 133
- Gómez Nogales, S. "La immortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes." *Pensamiento* 15 (1959): 155–176
- . v. AO 94; Ibn Rušd
- Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerkink at 75*. Ed. John Duffy and John Peradotto. Buffalo, New York, 1988
- Goulet v. *Dictionnaire des philosophes antiques*
- Grabmann, Martin. "Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie." In id., *Mittelalterliches Geistesleben*, II, pp. 103–37
- . *Mittelalterliches Geistesleben*. Munich: Max Hueber Verlag, 1936
- . *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*. München, 1928
- A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*. Ed. Gerhard Endress and Dimitri Gutas. Handbuch der Orientalistik, Bd. 11. Leiden et al., 1992ff.
- Greenberg v. Gershenson
- Grignaschi v. al-Fārābī
- Grimaldi, William M.A. *Aristotle, Rhetoric II. A Commentary*. New York, 1988
- Guerrero, Rafael Ramon. *La recepción árabe del De Anima de Aristoteles: al-Kindī y al-Fārabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992
- Gutas, D. "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works." In *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, pp. 29–76
- . *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden, 1988
- . "Ibn Ṭufayl on Ibn Sinā's Eastern Philosophy." *Oriens* 34 (Leiden, 1994): 222–241

- . “The Life, Works, and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition.” In *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*
- . “On Translating Averroes’ Commentaries.” *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990)
- . v. *A Greek and Arabic Lexicon*
- Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy. VI. Aristotle: an encounter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Gyekye, K. *Arabic Logic. Ibn al-Ṭayyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge*. Trans. K. Gyekye. Albany, N.Y., 1979
- Hadot, I. “Le Commentaire philosophique continu dans l’Antiquité.” *Antiquité tardive* 5 (Turnhout, 1997): 169–176
- . v. Simplicius
- Ḥalqat waṣl bayn al-šarq wa-l-ġarb: Abū Ḥāmid al-Ġazālī wa-Mūsā ibn Maymūn, Agādīr, 27–29 nūfambir 1985*, Nadawāt Akādīmiyat al-Mamlaka al-Maġribiyya. al-Ribāṭ, 1986
- Hamesse v. *Les Problèmes posés par l’édition critique*
- Harīdī v. AO 23, 30, 36, 39, 44, 60
- Harvey, Steven. “Did Maimonides’ Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?” *The Jewish Quarterly Review* 83 (1992)
- . v. AO 73, 74
- Haskins, Charles Homer. “Science at the Court of the Emperor Frederick II.” In id., *Studies in the History of Mediæval Science*, pp. 242–271. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927
- Hasnawi, A. Review of *Comm. med. Top.*, ed. Butterworth. *Bulletin critique des Annales islamologiques* 3 (1986): 82–86
- . v. *Perspectives arabes et médiévales*
- Hasse, D.N. “Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Aṭīraddīn al-Abharī and Sīrāġaddīn al-Urmawī.” In *L’Occident et le Proche-Orient au temps des croisades*
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19 (auf der Grundlage der Werke von 1833–45). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971
- Hein, Christel. *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt-am-Main, Bern, and New York, 1985
- Heinze v. Themistius
- Hercz v. AO 141
- Hissette, R. “Le Corpus averroicicum des mss vaticans urb. lat. 220 et 221 et Nicoletto Vernia.” *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* III (= *Studi e Testi* 333, 1989): 257–356
- . “En marge des éditions de la Métaphysique d’Averroès. Sur les traces de Nicoletto Vernia.” *Medioevo* 13 (1987): 195–221
- . v. AO 33
- Histoire des mathématiques arabes: Actes du premier colloque international sur l’histoire des mathématiques arabes, Alger, 1–3 décembre 1986*. Alger, 1988
- Hogendijk v. *Vestigia mathematica*
- L’Homme et son univers au Moyen Âge*. 2 vols. Ed. Christian Wenin. Louvain-la-Neuve, 1986

- Horten, Max. "Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie, II." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 (N.F. 13) (1907): 236–72
- . *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 119. Bonn, 1913
- Hourani, George. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1967
- Huby, P.M. "Medieval Evidence for Theophrastus' Discussion of the Intellect." In *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*
- . *Theophrastus of Eresus. Commentary*. Vol. 4, *Psychology*. Leiden: E.J. Brill, 1998
- . v. *Theophrastus of Eresus*
- Hughes, B.B. "Gerard of Cremona's Translation of Al-Khwārizmī's Al-Jabr: A Critical Edition." *Mediaeval Studies* 48 (1986)
- Hugonnard-Roche, H. Review of Averroès, *Paraphrase de la logique d'Aristote*, ed. G. Jéhamy (Beirut, 1982). *Bulletin critique des Annales islamologiques* 4 (1987): 103–105
- al-Ḥwārizmī, Muḥammad ibn Mūsā. *Le Calcul Indien (Algorismus)*. Histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^e siècle, éd. A. Allard. Collection Sciences dans l'histoire, Collection d'Études classiques. Paris et Namur, 1992
- Hyman, Arthur. "Aristotle's Theory of Intellect and Its Interpretation by Averroes." In *Studies in Aristotle*, pp. 161–191
- . v. AO 137
- . v. *A Straight Path*
- Ibn al-Abbār. *K. al-Takmila li-k. al-ṣila*, 2 vols. Ed. I. al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī. Cairo and Baghdad, 1956
- Ibn 'Abd al-Malik al-Anṣārī al-Awsī al-Marrākuṣī, Abū Muḥammad. *al-Dayl wa-l-takmila*. 6 vols. Ed. I. 'Abbās. Beirut: Dār al-taqāfa, 1964–1973
- Ibn Abī Uṣaybi'a. *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. 2 vols. Ed. A. Müller. Königsberg i.Pr. and Cairo, 1882–84
- . *Sources d'informations sur les classes des médecins*. Ed. H. Jahier and A. Noureddine. Algiers: Librairie Ferraris
- Ibn Bāḡḡa. *Rasā'il falsafīyya li-Abī Bakr ibn Bāḡḡa*. Ed. Ḡamāl al-Dīn al-'Alawī. Beirut and Casablanca, 1983
- . *Šarḥ as-Samā' aṭ-ṭabī'i*. Ed. M. Fakhry. Beirut, 1973
- . *Tadbīr al-mutawāḥḥid*. Ed. M. Ziyāda. Beirut, 1398/1978
- . v. Aristotle, Lettinck
- Ibn Ḥaldūn. *The Muqaddimah: an Introduction to History*. 3 vols. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. Bollingen Series 43. London and New York, 1958. 2d ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1967
- . *al-Muqaddima = Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*. Texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, par [Étienne Marc] Quatremère, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, publiés par l'Académie des inscriptions et des belles-lettres. Paris: Duprat, 1858. Reprint, Bayrūt: Maktabat Lubnān, 1970
- . *al-Ta'rīf b-Ibn Ḥaldūn wa-riḥlatihī ḡarban wa-šarqan*. Ed. Muḥammad Tāwīt al-Ṭanḡī. Cairo, 1370/1951
- . v. Cheddadi

- Ibn al-Nadīm. *Kitāb al-Fihrist*. Ed. G. Flügel. 2 vols. Leipzig, 1871–72
- Ibn Rušd. *Dévoilement des procédés de la démonstration*. Ed. M. Kasem. Egypt, 1955
- . *La Paraphrase de la logique d'Aristote*. Ed. G. Jéhamy. 2d ed. Beirut: Dār al-Fikr al-lubnāni, 1992
- . *La psicología de Averroes. Comentario al libro Sobre el alma de Aristoteles*. Trans. Salvador Gómez Nogales. Madrid, 1987
- . *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'a*. Ed. M. Bouyges. 1938–52. Reprint, Beirut, 1964
- . *Tahāfot at-tahāfot* (L'Incohérence de l'incohérence). Ed. Maurice Bouyges. Beirut: Dār al-Mašriq, 1987
- . v. AO; Aristotle; Gätje; Hourani
- . v. *Aristotelis Opera* [AO 15]
- Ibn Sab'īn v. Amari; Yaltkaya
- Ibn Sīnā. *Livre des directives et remarques*. Trans. A.M. Goichon. Paris: Vrin, 1951
- . *Manṭiq al-mašriqiyyīn*. Cairo, 1910
- . *al-Šifā'. al-Ilāhiyyāt* (Métaphysique), ed. M. Yūsuf Mūsā, Sulaymān Dunyā, and Sa'īd Zāyid. Cairo, 1960
- . *al-Šifā'. al-Manṭiq*. 4, *al-Qiyās*, ed. Sa'īd Zāyid and I. Madkūr. Cairo, 1964
- . *al-Šifā'. al-Manṭiq*. 7, *al-Safsāṭa*, ed. A. F. al-Ahwānī. Cairo, 1958
- . *al-Šifā'. al-Manṭiq*. 8, *al-Ḥiṭāba* (Rhétorique), ed. M. Salīm Sālim. Cairo, 1954
- Ibn al-Ṭayyib v. Gyekye
- Ibrāhīm v. Imra' al-Qays
- Imra' al-Qays. *Dīwān*. Ed. M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm. Cairo, 1969
- . *Dīwān*. Ed. 'A.I. Abū Zayd. Beirut, 1413/1993
- . *Dīwān*. Ed. H. al-Fāḥūrī. Beirut, 1409/1989
- Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*. Ed. B. Arbel. London and Portland, Or.: F. Cass, 1996
- Irwin, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988
- Ishāq ibn Ḥunayn v. Aristotle
- Ivry, A.L. "Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter." In *A Straight Path*, pp. 153–158
- . "Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*." *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995): 75–92
- . "Averroes' Middle Commentary on the *De Anima*." In *Knowledge and the Sciences*, vol. III, pp. 79–86
- . "Averroes' Short Commentary on Aristotle's *De Anima*." *Documenti e studi sulla traduzione filosofica medievale* VIII (1997): 511–549
- . "La Logique de la science de l'âme. Étude sur la méthode dans le Commentaire d'Averroès." In *Penser avec Aristote*, pp. 687–700. Paris: Éditions Érès, 1991
- . v. AO 95
- Izutsu v. Mohaghegh
- Jaffa, Harry V. *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952

- Jahier v. Ibn Abi Uṣaybi'a
 Jéhamy, G. *De l'actualité d'Avicenne (mille ans après)*. Beirut: Dār al-maṣriq, 1991
 ———. *al-Ishkāliyya al-luḡawiyya fī l-falsafa al-'arabiyya* (la pensée arabe et la problématique de la terminologie philosophique). Beirut: Dār al-maṣriq, 1994
 ——— v. AO 18; Ibn Ruṣd
Jewish Studies in Memory of George A. Kohut. New York, 1935
 Joachim v. Aristotle
 Jolivet v. *Langages et philosophie*
 ——— v. *Multiple Averroès*
 Junge, G. "Das Fragment der lateinischen Übersetzung des Pappus-Kommentars zum 10. Buche Euklids. (Nr. 7377A, Fol. 68-70 der Bibliothèque Nationale zu Paris)." In *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, *Studien*, Bd. 3. Berlin, 1936
 Kedar, B.V., and E. Kohlberg. "The Intercultural Career of Theodore of Antioch." In *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*, pp. 164-176
 Kessler, Eckhard. "Nicoletto Vernia oder die Rettung eines Averroisten." In *Averroismus*, pp. 269-90
 al-Kindī. *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya (Épîtres philosophiques)*. Ed. M. 'A. Abū Rīda. Cairo, 1950
 Klubertanz, George P., S.J. *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas*. St. Louis: The Modern Schoolman, 1952
Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.). Ed. Reijo Työriñoja et al. Vol. III. Helsinki, 1990
 Koch v. Giles of Rome
 Kogan, Barry. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: SUNY Press, 1985
 Kohlberg v. Kedar
 Kohut v. *Jewish Studies*
 van Koningsveld, P. S.J. "Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach." *Israel Oriental Studies* 12 (1992): 75-110
 ———. "Andalusian-Arabic Manuscripts from Medieval Christian Spain: Some Supplementary Notes." In *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*
 Korolec, Jerzy B. "Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles." *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 31 (1992): 61-188
 Kraemer v. *Perspectives on Maimonides*
 Kristeller, P. O. "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance." *Byzantion* 17 (1944-5): 346-374
 ———. "Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies." In *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, pp. 147-155.
 ———. *Renaissance Thought*. New York, 1965
 ———. *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Rome, 1956
 ——— v. *Philosophy and Humanism*
 Kruk v. *Ancient Tradition*

- von Kùgelgen, A. *Averroes und die arabische Moderne*. Leiden: E.J. Brill, 1994
- Kuhn, Heinrich C. "Die Verwandlung der Zerstörung der Zerstörung: Bemerkungen zu Augustinus Niphus' Kommentar zur *Destructio destructionum* des Averroes." In *Averroismus*, pp. 269–90
- Kurland v. AO 84, 85, 86
- Laguardère, Vincent. "L'Épître d'Ibn Bâjja sur la conjunction de l'intellect avec l'esprit humain." *Revue des Études Islamiques* 49 (1981): 175–196
- Lameer, J. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*. Leiden: E. J. Brill, 1994
- Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Ed. Alain de Libera, Abdelali Elamrani-Jamal and Alain Galonnier. Paris, 1997
- Langermann, Tzvi. "The True Perplexity: *The Guide of the Perplexed*, Part II, Chapter 24." In *Perspectives on Maimonides*, pp.159–174
- Langhade v. al-Fārābī
- Lanham v. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*
- Lasinio v. AO 16
- Leclerc, L. *Histoire de la médecine arabe*. 2 vols. Paris, 1876. Reprint, New York, 1971
- Lerner v. AO 125
- Lettingck, Paul. *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World*. With an edition of the unpublished parts of Ibn Bâjja's *Commentary on the Physics*. Leiden: Brill, 1994
- . *Philoponus: On Aristotle's Physics 5–8*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994
- Levey, I.M. v. AO 90
- Levey, M. *The Algebra of Abū Kāmil: Kitāb fī al-jābr wa'l-muqābala in a Commentary by Mordecai Finzi*. Hebrew text, translation, and commentary with special reference to the Arabic text. Madison, 1966
- L[evi] D[ella] V[ida], G[iorgio]. "Fausto Lasinio." In *Enciclopedia Italiana* 20 (1933): 559
- Lévi-Provençal, É. *Histoire de l'Espagne musulmane*. 3 vols. Paris and Leiden, 1944–53
- Libera v. AO 100
- Link-Salinger v. *A Straight Path*
- Lippert v. al-Qifī
- Lloyd v. *Aristotle on Mind and the Senses*
- Long v. *Theophrastus of Eresus*
- Lorch, R. "Abū Kāmil on the Pentagon and Decagon." In *Vestigia mathematica*
- . "Le Liber Mahameleth, Un traité mathématique latin composé au XIIe siècle en Espagne." In *Histoire des mathématiques arabes*
- . "Survivance médiévale en Hispanie d'un problème né en Mésopotamie." *Centaurus* 30 (1987): 19–20
- Luard v. Matthew Paris
- Lucchetta, F. "Recenti studi sull'averroismo padovano." In *L'Averroismo in Italia*, pp. 91–142
- Lyons v. Themistius; Aristotle
- Madkour v. Ibn Sinā
- Maggiolo v. Thomas Aquinas

- Mahdi, Muhsin. "Alfarabi against Philoponus." *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1967): 233–260
- . "The Arabic Text of Alfarabi's 'Against John the Grammarian.'" In *Mediaeval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya*, pp. 268–284
- . v. al-Fārābī
- Mahoney v. *Philosophy and Humanism*
- Maimonides. *The Guide of the Perplexed*. Trans. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963
- . "Letter to Samuel Ibn Tibbon." In *Iggerot ha-Rambam*, ed. Itzhak Shailat. Rev. ed., Ma'aleh Adumim: Shailat Publishing, 1995
- Malebranche, Nicolas. *Œuvres complètes*. Sous la dir. de A. Robinet. Paris: Vrin, 1958–67. T. 1, *Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, ed. Geneviève Rodis-Lewis.
- Manselli, Raoul. "La corte di Federico II e Michele Scot." In *L'Averroismo in Italia*, pp. 63–80
- Marcus de Odis v. Aristotle
- Markowski, M. *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Wienae asservantur*. Wrocław et al., 1985
- Martin v. AO 121
- Martinez Lorca v. *Al encuentro de Averroes*
- Matthew Paris. *Chronica maiora*. 7 vols. Ed. H.R. Luard. London: Longman, 1872–83
- Mediaeval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya*. Leiden, 1972
- Meyer, E. "Der Mittlere Kommentar des Averroes zur Aristotelischen Hermeneutik. Bericht über die vorliegenden Editionen." *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984): 265–287
- Michael Scot v. al-Bīṭrūḡī; Oppenraaij
- Mignucci, M. *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi*. Padova, 1975
- Minio-Paluello, Lorenzo. *Opuscula. The Latin Aristotle*. Amsterdam, 1972
- . "La tradizione semitico-latina del testo dei *Secondi Analitici*." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 43 (1951): 97–124
- . v. AO 64; Aristotle
- Mirhady v. *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*
- Mohaghegh, M., and T. Izutsu. *Collected Texts and Papers on Logic and Language*. Tehran, 1974
- Morata, Nemesio. "Los opúsculos de Averroes en la biblioteca Escorialense." *La Ciudad de Dios* 134 (1923)
- Morau, P. *Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux «Seconds Analytiques» d'Aristote*. Berlin and New York, 1979
- . "Le *De Anima* dans la tradition grecque: Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius." In *Aristotle on Mind and the Senses*, pp. 281–324
- Morelon v. *Encyclopedia of the History of Arabic Science*
- Moussa v. Ibn Sinā
- al-Mubarrad, al-Imām Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazid. *al-Kāmil*. Ed. M. A. al-Dālī. 2d ed. Beirut, 1413/1993

- Müller v. Ibn Abī Uṣaybi'a
 Müller v. AO 160, 165
Multiple Averroës. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroës. Paris 20–23 septembre 1976. Ed. J. Jolivet and R. Arié. Paris: Les Belles Lettres, 1978
- Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, 1857–59
- Murdoch, John E. "Transmission and Figuration: An Aspect of the Islamic Contribution to Mathematics, Science and Natural Philosophy in the Latin West." In *The Commemoration Volume of Birūni International Congress in Tehran*
- Nader v. AO 162
- Nardi, Bruno. *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI.* Firenze, 1958
- Noureddine v. Ibn Abī Uṣaybi'a
- Nussbaum v. *Essays on Aristotle's De anima*
L'Occident et le Proche-Orient au temps des croisades: Traductions et contacts scientifiques entre 1000 et 1300. Ed. ed. A. Tihon, I. Draelants, and B. Van Den Abeele (in press)
- O'Donnell, J. Reginald. "Themistius' Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's Translation." *Mediaeval Studies* 20 (1958)
- O'Meara v. *Studies in Aristotle*
- van Oppenraaij v. Aristotle
Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze. Atti del Convegno internazionale, 9-15 aprile 1969, Atti dei convegni, Fondazione A, Volta 13. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971
- Ostwald v. Aristotle
- Owen v. *Aristotle on Mind and the Senses*
- Owens, Joseph. "The Self in Aristotle." *Review of Metaphysics* 41 (1988): 707–722.
- Paravicini Bagliani, A. *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel duecento.* Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1991
- Penser avec Aristote.* Paris: Éditions Érès, 1991
- Peradotto v. *Gonimos*
Peripatetic Rhetoric after Aristotle. Ed. William W. Fortenbaugh and David C. Mirhady. R.U.S.C.H. VI. New Brunswick and London, 1994
- Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du Colloque de la S.I.H.S.P.A.I. 29 mars–3 avril 1993.* Ed. A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, and M. Aouad. Paris, 1997
- Perspectives on Maimonides.* Ed. Joel L. Kraemer. Oxford: The Littman Library, 1991
- Peters, F.E. *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus.* Leiden: E. J. Brill, 1968
- Petrus de Ybernia. *Expositio et quaestiones in Aristotelis librum de longitudine et brevitate vitae.* Ed. M. Dunne. Louvain-la-Neuve: Peeters, 1993
- Petrus Hispanus. *Die Ophthalmologie (liber de oculo) des Petrus Hispanus.* Ed. and trans. A. M. Berger. Munich, 1899
- Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum.* Ed. H. Rabe. Leipzig, 1899
 ———. *In Aristotelis Physicorum VIII libros commentaria.* Ed. H. Vitelli. CAG 16–18. Berlin, 1887–88. Reprint, Hildesheim, 1963
 ——— v. Furley; Lettinck; Wildberg

- Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*. Ed. Edward P. Mahoney. Leiden, 1976
- Pinès, S. "La 'Philosophie Orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 27 (1952): 5–37
- v. Maimonides
- Pollak v. Aristotle
- Poppi, Antonino. *Introduzione all'aristotelismo padovano*. Padova, 1970
- Prachter, Karl. "Die griechischen Aristoteleskommentare." Review of *CAG. Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909): 516–538
- Les Problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*. Ed. J. Hamesse. Louvain-la-Neuve, 1992
- Puig Montada, Josep. "Materials on Averroes's Circle." *Journal of Near Eastern Studies* 51 (1992): 241–260
- . "Les Stades de la pensée naturelle d'Averroès." In *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997): 115–137
- v. AO 70
- Qabbānī v. AO 107
- Qāsim v. AO 23, 30, 36, 39; Ibn Rušd
- (Ibn) al-Qifṭī. *Ta'riḥ al-ḥukamā'*. Ed. J. Lippert. Leipzig: Dieterich, 1903
- Quatremère v. Ibn Ḥaldūn
- Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B, *Studien*, Bd. 3. Berlin, 1936
- Quirós Rodríguez v. AO 108
- Qur'ān v. *Coran*
- Rabe v. Philoponus
- Rashed v. Aouad; Diophante
- v. *Encyclopaedia of the History of Arabic Science*
- Reiske, Johann Jacob. "Oratio studium arabicae linguae commendans." In id., *Coniecturae in Iobum et Proverbia Salomonis cum eiusdem oratione de studio arabicae linguae*. Lipsiae, 1779
- Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Ed. R.L. Benson, G. Constable, and C.D. Lanham. Cambridge, Mass., 1982
- Renan, Ernest. *Averroès et l'Averroïsme*. 2d ed. Paris: Michel Lévy Frères, 1861
- . *Averroès et l'Averroïsme: essai historique*. 3^e éd. revue et augmentée. Paris, 1866
- . *Averroès et l'Averroïsme*. Vol. III of *Œuvres complètes de Ernest Renan*, ed. Henriette Psichari. Paris: Calmann-Lévy, Éditeurs, 1949
- Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*. Louvain-La-Neuve, 1990
- Rescher, N. "Averroes' *Quaesitum* on Assertoric (Absolute) Propositions." In id., *Studies in the History of Arabic Logic*, 91–105
- . *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964
- . *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963
- Reynolds, L.D., and N.G. Wilson. *Scribes and Scholars*. 3rd ed. Oxford: OUP, 1991
- Riedl v. Giles of Rome
- Rist, John. *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*. Toronto: University of Toronto Press, 1989

- Robinet v. Malebranche
 Rochot v. Gassendi
 Rodis-Lewis, G. "Nicolas Malebranche." In *Dictionnaire des philosophes*, pp. 1720–1727. Paris, 1984
 ——— v. Malebranche
 Romeyer Dherbey v. *Corps et Âme*
 Rorty v. *Essays on Aristotle's De anima*
 Rosemann, Philipp W. "Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards." *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (Louvain-la-Neuve, 1988): 153–221.
 Rosenthal, E.I.J. v. AO 123, 124
 Rosenthal, F. v. Ibn Ḥaldūn
 Ross v. Aristotle
 Sa'āda v. al-Ṭūsī
 Sacerdote, G. "Il trattato del pentagono e del decagono di Abu Kāmil Shogia' ben Aslam ben Muhammed." In *Festschrift Steinschneider*, pp. 169–194
 Sālim v. AO 43, 47, 54; Ibn Sīnā
 Schenkl v. Themistius
 Schmitt, Charles B. *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism, 1958-1969*. Saggi e Testi 11. Padova, 1971
 ———. "Renaissance Averroism Studied through the Venetian Edition of Aristotle–Averroes (with Particular Reference to the Giunta Edition of 1550–2)." In *L'Averroismo in Italia*, pp. 121–142
 ———. "The Rise of the Philosophical Textbook." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, pp. 792–804
 ——— v. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*
 Schneider, B. *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*. Berlin, 1971
 Schoeler, G. "Averroes' Rückwendung zu Aristoteles. Die 'Kurzen' und die 'Mittleren' Kommentare zum Organon." *Bibliotheca Orientalis* 37 (1980): 294–301
 ——— v. Gätje
 Schreiner v. *Begegnung des Westens mit dem Osten*
 Schrenk v. *Aristotle in Late Antiquity*
 Schroeder, F.M., and R.B. Todd. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. 1990
Le scienze alla corte di Federico II – Sciences at the Court of Frederick II
 – : *Micrologus* 2 (1994)
 Sesiano, J. "La Version latine médiévale de l'Algèbre d'Abū Kāmil." In *Vestigia mathematica*, pp. 315–452
 Sezgin v. Abū Kāmil Shuḡā' ibn Aslam
 Shahīd, I., and A.F.L. Beeston. "Kinda." In *E.I.*², vol. V, pp. 121–123
 Shailat v. Maimonides
 Sharples v. *Theophrastus of Eresus*
 Shields v. AO 105
Shlomo Pines Jubilee Volume. Jerusalem, 1988
 Sieveke v. Aristotle
 Simon de Ungaria v. Giles of Rome
 Simplicius. *Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. Fasc. 1. Leiden: Brill, 1990

- . *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*. Ed. H. Diels. CAG IX–X. Berlin, 1882–95
- Singer v. *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*
- Sirat, C. “Les Traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples.” In *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, pp. 169–191
- Sorabji, Richard “The Ancient Commentators on Aristotle.” In *Aristotle Transformed*, pp. 1–30
- . “General Introduction.” In Wildberg, *Philoponus against Aristotle*, pp. 1–17
- v. *Aristotle Transformed*
- Van Steenberghen, F. “Le Problème de l’entrée d’Averroès en occident.” In *L’Averroïsme in Italia*, pp. 81–89
- Steinschneider, M. *Al-Farabi (Alpharabius): Des arabischen Philosophen Leben und Schriften*. St. Petersburg, 1869
- . *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin, 1893. Reprint, Graz, 1956
- v. *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage M. Steinschneiders*
- A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture* (Festschrift A. Hyman). Ed. R. Link-Salinger et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1988
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953
- Strenzick v. Caskel
- Studies in Aristotle*. Ed. D.J. O’Meara. Studies in Philosophy and the History of Philosophy 9. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1981
- Sudhoff, K. “Die kurze ‘Vita’ und das Verzeichnis der Arbeiten Gerhards von Cremona.” *Archiv für Geschichte der Medizin* 8 (1914): 73–82
- Tamari, Giuliano, and Mauro Zonta. *Aristoteles Hebraicus: versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*. Eurasistica 46. Venezia: Supernova, 1997
- Ṭanḡī v. Ibn Ḥaldūn
- Tannery, P. “Sur le ‘Liber augmenti et diminutionis’ compilé par Abraham.” *Bibliotheca mathematica* 3. F., 2 (1901)
- Taylor, Richard C. “Personal Immortality in Averroes’ Mature Philosophical Psychology.” *Documenti e studi sulla traduzione filosofica medievale* IX (1998): 87–110
- Themistius. *An Arabic Translation of Themistius’ Commentary on Aristotle’s De Anima*. Ed. M.C. Lyons. Columbia, South Carolina, and Oxford, England, 1973. London: Cassirer, 1973
- . *In Aristotelis Physica paraphrasis*. Ed. H. Schenkl. CAG V, 2. Berlin, 1910
- . *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Ed. R. Heinze. CAG V, 3. Berlin, 1899
- . *On Aristotle’s On the Soul*. Trans. Robert B. Todd. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996
- v. O’Donnell
- Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*. Ed. W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, and A.A. Long. Rutgers University Studies in Classical Humanities 2. New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1985

- Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought, and Influence.*
Ed. W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples, and D. Gutas. 2 vols.
Philosophia Antiqua 54. Leiden: E.J. Brill, 1992
- Theophrastus of Eresus v. Huby
- Théry, G. *Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise.* Bibliothèque Thomiste 7. Le Saulchoir, Kain, 1926
- Thillet, P. "Réflexions sur la Paraphrase de la *Rhétorique* d'Aristote." In *Multiple Averroës*, pp. 105–116
- Thomas Aquinas. *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio.* Ed. P.M. Maggiolo. Turin and Rom: Marietti, 1954
- Tihon v. *L'Occident et le Proche-Orient au temps des croisades*
- Todd v. Schroeder; Themistius
- Touati, Charles. *Le Pensée philosophique et theologique de Gersonide.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1973
- Traduction et traducteurs au Moyen Âge.* Ed. G. Contamine. Paris: Éditions du CNRS, 1989
- Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt bakimından felsefe ve din münasebeti.* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları, 102. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956
- al-Ṭūsī, 'Alā' al-Dīn. *Tahâfüt al-falâsifa (k. al-Daḥīra fī l-muḥākama bayn al-Ġazālī wa-l-falâsifa).* Ed. Riḍā Sa'āda. Beirut, 1990
- Twersky v. Wolfson
- Twetten, David B. "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics." *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 26 (1995): 107–134
- Työriñoja v. *Knowledge and the Sciences*
- Ullmann, M. *Die Medizin Im Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1970
- Urvoy, D. *Penseurs d'al-Andalus: la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères.* Paris: Editions du CNRS, 1990
- Vanderspoel, J. "The 'Themistius Collection' of Commentaries on Plato and Aristotle." *Phoenix* 43 (1989): 162–4
- de Vaux, R. "La Première Entrée d'Averroës chez les latins", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22 (1933): 193–243
- Vázquez de Benito, M. C. *Commentaria Averrois in Galenum.* Madrid: CSIC, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984
- . *La medicina de Averroes: Comentarios a Galeno.* Zamora: Colegio Universitario, 1987
- . "Sobre algunos textos médicos ineditos de Ibn Rušd." In *Al Encuentro de Averroes*, pp. 93–104
- . v. AO 146
- Vennebusch, J. "Zur Bibliographie des psychologischen Schrifttums des Averroes." *Bulletin de philosophie médiévale* 6 (1964): 92–100
- Vernet, J. "Ibn al-Ṭayyib." In *E.I.*², vol. III, p. 979
- Vestigia mathematica, Studies in Medieval and Early Modern Mathematics in Honour of H.L.L. Busard.* Ed. M. Folkerts and J.P. Hogendijk. Amsterdam, 1993
- Vitelli v. Philoponus; Simplikios
- Wagner v. Aristotle
- Walzer, R. *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy.* Oxford, 1962
- . "New Light on the Arabic Translations of Aristotle." *Oriens* 6 (1953).
Reprint in id., *Greek into Arabic*, pp. 60–113

- v. al-Fārābī
 Wartelle v. Aristotle
 Watt v. al-Ġazālī
 Westerink, Leendert Gerrit. "The Alexandrian Commentators and the Introductions to Their Commentaries." In *Aristotle Transformed*, chap. 14, pp. 325–348
- . *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy*. Amsterdam, 1962
- . *The Greek Commentators on Plato's Phaedo*. Vol. 1, Olympiodorus. Amsterdam et al.: North Holland Publ., 1976
- v. *Gonimos*
- Wieland, W. "Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes Philoponus und Simplicius)." In *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*, pp. 303–304
- Wildberg, Christian. *Philoponus against Aristotle, on the Eternity of the World*. London: Duckworth, 1987
- v. Furley
- Willemsen v. Frederick II
 Williams v. Wolfson
 Williams, S.J. "The Scholarly Career of the Pseudo-Aristotelian 'Secretum Secretorum' in the Thirteenth and Early Fourteenth Century." Ph.D. diss., Northwestern University, 1991
- Wilson v. Reynolds
- Wingate, S.D. *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works*. London, 1931
- Wittgenstein, Ludwig. *Schriften*, 1. 1960. 2d ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963
- Wolfson, Harry Austryn. *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929
- . "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts." *Harvard Theological Review* 28 (1935): 69–133
- . "Isaac Israeli on the Internal Senses." In *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, pp. 583–598. New York, 1935
- . "Maimonides on the Internal Senses." *The Jewish Quarterly Review*, n.s., 25 (1953): 441–467
- . "Notes on Isaac Israeli's Internal Senses." *The Jewish Quarterly Review*, n.s., 51 (1961): 275–287.
- . "Plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*." *Speculum* 6 (1931): 412–427.
- . "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes, and St. Thomas." *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 233–253
- . "Revised plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*." *Speculum* 38 (1963): 88–104. "Corrigendum." *Speculum* 39 (1964): 378
- . *Studies in the History of Philosophy and Religion*. 2 vols. Ed. Isadore Twersky and George H. Williams. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973
- . "The Terms Taṣawwur and Taṣdīq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents." *The Moslem World* 33 (1943): 114–128
- . "The Twice-Revealed Averroes." In id., *Studies*, vol. I, pp. 371–386

- Yaltkaya, S. *Ibn Sab'in, Correspondance philosophique* (with a preface by H. Corbin). Paris: E. de Boccard, 1943
- Zayed v. Anawati; Ibn Sīnā
- Zedler, B. "Averroes and Immortality." *The New Scholasticism* 28 (1954): 436-453
- Zekl v. Aristotle
- Zerahyah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen* v. Aristotle
- al-Zirikli, Ḥayr-al-Din. *al-A'lām*. 5th ed. Bayrūt, 1980
- Ziyāda v. Ibn Bāḡḡa
- Zonta, Mauro. *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*. Brescia: Paideia, 1996
- v. Tamani

INDEX VERBORUM

- A. ARABIC*
- 'BW 'abū 277f., 280
 'TY 'atā 176, 250, 322
 'TR 'aṭar 331
 'ĠL 'aḡal 88, 253f.
 'ḤD 'aḥad 322 • 'aḥd 94,
 122 • ma'ḥad 322
 'ḤR 'aḥar 251, 323 • 'ākhir
 284 • 'aḥīran 250
 'id 286
 'idā 286, 314
 'ṢL 'aṣlan 321
 'afūdiqtīqā 51
 alladī 89, 314
 'LF mu'talif 183
 'LH Allāh 305
 'MM 'umm 109 • 'imām
 93f., 284 • 'imāma 94
 'ammā ... fa- 314
 'MR 'amar 259 • 'amr 251–
 253, 284, 322f., 325, 327, 329, 333
 • 'amir 11
 'ML ta'ammul 118, 253 •
 muta'ammil 118
 'MN mu'min 11
 'anna 176
 'inna 'inniyya 51, 61 • 'inna-mā
 286 • fa-'inna 322
 'NS 'insān 64
 'NF 'ānifān 327
 'NY 'āniya 104
 'HL 'ahl 278
 'WL 'awwal 7, 259, 325
 'YD 'ayḍan 135, 176, 251, 254,
 277, 314, 323, 327–329, 331
- B
- BḤT baḥīṭ 229
 BD' ibtidā' 253
 BR' bur' 277
- * We wish to thank Hermann
 Hastenteufel M.A. for his assistance in
 compiling the indices.
- BRHN burhān 12, 55, 179, 183,
 311
 BṢR baṣīr 280
 B'D ba'd 249, 278
 BQY baqiy 305 • baqiyya 85,
 87
 BLD balad 259, 280
 BLĠ balāḡa 97
 BNY ibn 104
 BWB bāb 309, 331
 BYT bayt 280
 BYN bayyin 333 • tabyīn
 323, 327
- T
- TLW tālī 323, 325, 327
- T
- TQL ṭīql 329
 TLT ṭālīt 89, 334
 TMM ṭumm 314
 TWR ṭār 278
- Ḡ
- ḠDD ḡadd 278
 ḠRY ḡarā 322–325, 327, 329,
 333–335 • maḡrā 322f., 325,
 327, 334
 ḠZ' ḡuz' 43, 334
 Ḡ'L ḡa'al 119f.
 ḠLL ḡalāla 280
 ḠM' ḡawāmi' 85, 128
 ḠML muḡmal 89
 ḠMHR ḡumhūr 73f.
 ḠNS ḡins 323
 ḠHL ḡahl 177
 ḠWD ḡawda 93
 ḠWHR ḡawhar 51, 55, 136
- Ḥ
- HDD ḥudd 181 • maḥdūd
 322
 HDT muḥdaṭ 13
 HDS ḥads 10

- ḤRB ḥārab 89
 ḤRF ḥarf 12
 ḤRQ muḥtariq 43
 ḤRK ḥaraka 251, 254, 323, 330 •
 ḥarrak 254, 323, 325 • taḥrik
 323 • muḥarrrik 251, 323, 333
 • taḥarrak 252, 254 •
 mutaḥarrrik 252, 325
 ḤRM muḥarram 85, 87
 ḤRY 'aḥrā 321, 326
 ḤSS ḥawāssī 255
 ḤSB ḥasab 280
 ḤSN ḥasan 35, 280
 ḤŠW ḥāšiya 60
 ḤŠN ḥiṣn 266 • muḥṣana 109
 ḤDR ḥaḍar 250
 ḤFZ ḥāfiẓ 280
 ḤKM ḥukm 280
 ḤMD ḥamid 280
 ḤMQ 'aḥmaq 115f.
 ḤML ḥaml 181f. • maḥmūl
 178
 ḤWṬ 'aḥāṭ 307
 ḤWL ḥāl 284, 322, 334 • ḥīla
 277 • maḥāla 176 • 'aḥāl
 328f. • muḥīl 328 • istiḥāla
 327f. • mustaḥīl 328
 ḤYY ḥayawān 251, 253, 255
 ḤYN ḥān 278
- Ḥ
- ḤBR 'aḥbar 175, 278
 ḤTM ḥātima 124, 334
 ḤDM istaḥdam 277
 ḤRĠ ḥāriġ 176 • 'aḥraġ 278
 ḤŠŠ ḥāšša 85
 ḤSR muḥtaṣar 85
 ḤṬṬ ḥaṭṭ 311
 ḤṬB ḥuṭba 124, 334 • ḥuṭbi
 114 • ḥiṭābi 114
 ḤṬF ḥuṭṭāf 107
 ḤFF istiḥfāf 88
 ḤFQ 'aḥfaq 115f.
 ḤLL iḥtilāl 99
 ḤLT ḥalaṭ 121
 ḤLF ḥulf 179 • ḥawālif 60
 • ḥallaf 277 • muḥālif 11
 ḤLQ ḥulq 280
 ḤMS muḥmmas 307
 ḤWF ḥawf 252 • muḥif 252
- ḤYR ḥayr 93 • ḥayra 117 •
 iḥtiyār 255
 ḤYL ḥayālī 227 • ḥayyal 89
- D
- DḤL daḥal 278
 DḤN duḥānī 43
 DRĠ istidrāġ 107
 DRS madrasa 16f., 25
 DRK 'idrāk 253, 285
 D'W idda'ā 120
 DF' dafa' 325
 DFN dafan 278
 DLL dall 183
 DWR dā'ira 329
 DWM dā'imān 322
- D
- DKY ḍakiyy 280
 ḍālik (wa-ḍālik) 286
 DḤN ḍihn 280
 ḍāt 78
- R
- R'S ri'āsa 93
 R'Y ra'ā 253 • ra'y 221 •
 irtiyā' 250
 RBB rubbamā 329 • rabbānī
 284
 RBṬ rābiṭ 61, 96
 RTB tartīb 121
 RĠB raġab 90
 RSM rasm 62
 RDY irtaḍā 85
 RKB tarkīb 121
 RMD ramaḍān 278
 RWD rawḍa 278
 RWY rawā 278, 280 • rawiyya
 250, 255 • murawwī 249, 255
 RYB rayb 32
- Z
- ZMN zamān 9, 322, 328
 ZYD zād 176 • ziyāda 328
- S
- S'R sā'ir 253, 255

- S'L mas'ala 128
 SBB sabab 57, 329, 334
 SĠD maşġid 278
 SRW sariyy 280
 SFL sifla 278
 SKN sakan 323
 SLṬ tasalluṭ 93
 SLF salaf 278
 SMW ism 106, 183
 SNW sana 278, 280
 SWY sawā' 328
 SYR sīra 280
- Š
 Š'N ša'n 178
 ŠBH mutašābih 116
 ŠRH šarḥ 13, 84f., 99, 101f., 128
 ŠR' šari'a 11, 26
 Š'B ša'bān 87
 ŠĠL ištaġal 277
 ŠF' šāfi' 323f.
 ŠKK šakk 325
 ŠKR maškūr 277
 ŠHW šahwa 254 • muštahī 254
 ŠWR mušawarī 124 • 'ašār
 135
 ŠWQ ištāq 116 • muštāq 115
 ŠY' šā' 305 • šay' 120f.,
 176, 181, 183, 251, 253, 309, 325,
 327f.
 ŠYḤ šayḥ 117, 182, 284
- Ş
 ŞBY şabiyy 177
 ŞHH şihḥa 331 • şahih 32
 ŞDR şadr 334
 ŞDQ şādiq 176 • taşdiq 121f.,
 163–167, 221
 ŞĠR 'aşġar 321
 ŞLḤ maşlaḥa 120
 ŞLW şalāh 278
 ŞN' şinā'a 100, 277
 ŞWB şawāban 35
 ŞWR şūra 155 • taşawwur
 163–167, 207, 221f., 225, 227, 238
 ŞYR şār 250
- Đ
 ĐRR đarūra 155, 328
- DRB đarab 308 • đarb 251
 Đ'F đi'f 328
 ĐMR muđmar 64
 ĐYF muđāf 331
- Ț
 ȚBB Țabb 277 • Țibb 277 •
 Țabīb 277
 ȚB' Țab' 280 • Țabī'i 9
 ȚR' Țara' 278 • Țāri' 62
 ȚRF Țaraf 176
 ȚRQ Țariq 323
 ȚLB Țalab^a 176 • Țalab^{an} 9,
 253 • maṭlūb 251, 254
 ȚLQ muṭlaq 131
 Țūbiqā 51
 ȚWR Țawr 284
- Ž
 ŽRF žarfī 62
 ŽHR žāhir 11, 120
- ‘
 ‘BR i'tabar 102
 ‘DD isti'dād 139, 194
 ‘DM 'adam 88
 ‘RD 'araḍ 89, 181f., 204 •
 ta'riḍ 123f. • ta'arruḍ 109
 ‘RF 'irfān 61 • i'taraf 106
 ‘ZM 'azm 255
 ‘SY 'asā 325
 ‘ŠR mu'aššar 307
 ‘ŠR 'ašr 278
 ‘ĐW 'uḍw 252
 ‘ŽM 'izam 321, 323 • 'a'zam
 278, 321
 ‘QB 'uqb 278
 ‘QL 'aqal 238 • 'aql 31, 51,
 191, 193, 195–197, 201, 203, 207,
 221f., 225, 237f., 251–254, 285 •
 'aqliyya 15 • 'āqil 115f.
 ‘KS 'aks 322
 ‘LL 'illa 175f., 253, 255
 ‘LQ ta'liq 85
 ‘LM 'alam 183 • 'ilm 9, 15,
 100, 181, 280 • 'ālim 10, 277
 • ma'lūm 310 • mu'allim 7
 ‘LW ta'ālā 305
 ‘MM 'amma 278 • 'āmmī 51

'MR ma'mūra 94
'ML 'amil 115f. • 'amal 251
• 'amālī 251, 254 • ma'mūl
251
'NY 'anā 183, 314 • ma'nā
85, 99, 101, 205, 218, 284, 323
'WD ista'ād 89
'YN 'ayn 323

Ġ

ĠRB ġarīb 117 • 'iġrāb 117
• iġtarab 106
ĠRD ġaraḍ 89
ĠYY ġāya 99, 253, 285
ĠYR ġayr 119f., 252, 278, 321,
323

F

fa- 314
FTW muftī 16
FRD fard 90
FRD mafrūḍ 62
FRĠ farāġ 99
FRK mufarrīk 224
FRY fīrya 109
FSR tafsīr 85, 101f., 128, 172 •
mufassir 85, 99
FSQ tafsīq 109
FŞL faşl 30, 97, 253, 286, 331 •
mufaşşal 124 • munfaşil 124,
177
FDL faḍil V, 277 • faḍila 11,
331 • 'afḍal 9
F'L fa'al 117, 130, 327f. • fi'l
31, 119f., 203, 222, 246, 255, 277,
285f. • fi'lī 254 • fā'il
117, 195, 203 • fa''āl 195,
203, 285 • munfa'il 196, 201
FQH fiqh 263, 276f. • faqih
16, 57, 266, 280, 284
FKR fikr 201f., 212, 218–222,
244–247, 249–255 • fikrī 255
• fakkar 246 • mufakkir
220, 224, 245, 253f. • tafakkir
252f. • tafakkur 250
FLSF falsafa 10, 25 • faylasūf
7, 8
FLN fulān 106, 115f.
FHM fahim 117f. • fahm 118
• mufahhim 117 • 'ifhām 116f.

FYD istafād 89 • mustafād
197, 203, 285

Q

qātiġūriyās 51
QBR maqbura 278
QBL maqbūl 285 • muqābil
119 • mutaqābil 119
qad 305
QDR miqdār 328
QDM muqaddima 131
QR' istiqrā' 183
QRB qurb 253 • qarīb 259
QRṬB qurṭubī 280
QSM qasam 310 • qism 116
• qisma 102 • maqsūm 115
• muqassam 115f.
QDY qaḍā' 277f., 280 • qaḍiyya
55 • qāḍī 10, 16, 263, 277f.,
280, 284
QLL qalil 325
QLB qalb 252 • inqilāb 252
QHR qāhir 153
QWL qāl 101, 115–117, 130, 135,
176, 251, 255, 277f., 327, 329 •
qawl 115–117, 176, 305 •
maqāl 30 • maqāla 84f., 87,
277
QWM 'aqām 259
QWY quwwa 139, 155, 220–222,
224, 245, 255, 321, 323, 326
QYS qiyās 55, 123, 183, 322 •
miqyās 123

K

ka- 305
KTB kitāb 98f., 101, 142, 277
KṬR kaṭīran 252
KRT iktirāt 88
KRM karīm 280
KFF kaff 327
KFY kāfi 34
KLL kull 64, 89, 94, 106, 326 •
kullamā 89 • kullī 51
KLM kalām V, 10, 12, 15, 18,
115f. • mutakallim 11
KML kamāl 203
KNY kanā 278 • kunya 263
KWD kād 9
KWR kūra 277

- KWN kān 114, 175f., 252, 255, 259, 277, 280, 310, 321f., 325, 328, 334 • makān 330
- KYF kayf 101, 329 • kayfiyya 51
- L
- li- (li-mā) 176, (li-mādā) 184
- LḤŞ laḥḥaṣ 84 • talḥḥiṣ 12f., 15, 84f., 87, 128, 172, 275
- LḌḌ laḍḍa 252 • mulidḍ 252
- LZM lazim 327
- LFZ lafz 85, 99, 114
- LQY mulāqi 323
- lākin wa-lākin 314, 321
- LYS lays 251–253, 255, 322, 328, 333
- M
- mā 167, (mā huwa) 181, (mā huwa) 185 • mādā 183
- māhiyya 51
- MṬL miṭl 177, 311 • miṭāl 328, 333
- MDN madina V
- MSH misāḥa 310
- MKN 'amkan 321, 323, 325
- MLK mulk 93 • malaka 203, 285
- MN' mumtani' 9
- MWT mā'it 64
- MYZ mayyaz 237, 251 • tayyiz 220f., 245 • mumayyiz 220f.
- N
- NBH nabāḥa 280
- NḠḤ 'aṅāḥ 115f.
- NḠḌ naḡḍa 108
- NZL nazal 323 • tanazzal 334
- NṢR muntaṣir 62
- NṢF niṣf 310, 328 • munṣif 89
- NṬQ nuṭq 255 • nuṭqi 227, 251 • nāṭiq 220, 238
- NZR nazar 250f. • nazr 251 • nazari 193, 251, 285
- NFS nafs 136, 175f. • mutanaffis 119f.
- NQŞ naqş 89 • nuqşān 328 • naqiṣ 331 • intaqaṣ 323
- NQḌ naqḍ 89
- NQL intiqāl 251 • nuqla 330
- NKB nakba 278
- NKḤ manākiḥ 109
- NMW numuww 327
- NMY nammā 327–329 • munammi 328
- NHY niḥāya 323 • tanāḥa 89 • mutanāḥi 321, 323
- NWḤ nāḥ 106 • nawḥ 105
- NW' naw' 284
- H
- HRB harab 253 • mahrūb 251
- HFT taḥāfut 8
- hal 167
- HMM himma 280
- huwa (huwa allaḏi) 88 • huwiyya 51
- hayūlā 51, 331, 334 • hayūlāni 191
- W
- wa- 314, (wa-huwa) 314
- WḠB waḡib 328
- WḠḌ waḡad 56 • wuḡūd 56 • wuḡūdiyya 131 • wiḡdān 56 • mawḡūd 69, 88, 176, 183, 185, 255
- WḠZ 'iḡāz 121 • mūḡāz 121
- WḠH waḡḥ 94, 122
- WṢṬ 'awsaṭ 176
- WṢL waṣal 85, 322 • wāṣila 60 • mawṣūl 116 • muwaṣṣal 115 • muwāṣil 133 • intiṣāil 196, 203, 208, 325 • muttaṣil 177
- WḌḤ 'awḍāḥ 310
- WḌ' waḍa' 176 • mawḍi' 120, 130, 325 • mawḍū' 139, 178
- WFḌ wafad 277
- WFQ intafāq 329
- WFY tawaffā 278, 280
- WQ' waqa' 121f.
- WLḌ walad 106, 277f.
- WLY wallā 278, 280

WHM wahm 218, 220, 225 •
tawahhum 253, 255

Y

YQZ yaqiz 280
YQN yaqini 183
yahūd 259

B. GREEK

A

ἄγνοια 177
ἄθάνατος 190
αἶδιος 190, 240
αἴτιον 175, 255
ἀληθής 176
ἄλλα 240, 251, 253, (ἀλλὰ μὴ ὥσπερ)
326
ἄλλος 253
ἄλλως 135, 176
ἀμιγής 189
ἀναγκαῖος 240
ἀπαθής 189
ἄπας 179
ἀπλοῦς 189
ἀπόδειξις 10, 51, 175, 183
ἀπορία 326
ἀρετή 331
ἀριθμητικός 100
ἀρχή 5, 134, 240
αὐτός 134

B

βουλευτικός 218, 240, 244f., 255
βουλεύω 244–246, 250
βούλησις 239f., 250

Γ

γένεσις 240
γίνομαι 237, 240, 250
γνώσις 240

Δ

δῆλος 176
διά 185
διάθεσις 150

διαίρέω 237
διαιρετός 177
διανοέομαι 237, 239, 244, 246, 250–252
διανοητικός 217
διάνοια 217f., 236f., 244–246, 253f.
διαφέρω 240, 253
διαφορά 233
διότι 175, 179, 184
διττός 251
δοκέω 255
δόξα 225, 236, 244, 246, 255
δοξάζω 245, 249
δοξαστός 240
δοξαστικός 240, 249
δύναμις 136f., 139f., 150, 237, 240

E

ἐγώ 235, (τὸ ἐμοὶ εἶναι) 235
εἰ 185, (εἰ ἔστι) 184f.
εἰμί 56, 134, 176, 235, 237, 240
ἐνδέχομαι 176, 240, 326
ἐνέργεια 137, 140
ἔξις 136
ἔξω 175
ἐπεὶ 179, 251
ἐπί 175
ἐπιγαμία 109
ἐπιστήμη 176, 181
ἐπιστημονικός 183, 240
ἐπιστητός 240
ἔργον 255
ἕτερος 179
ἔχει 176, 255, 326

Z

ζητέω 240
ζῶον 253

H

ἡδύς 252

Θ

θησαυρός 229
θεωρητικός 240, 244, 251, 253
θεωρέω 251

I

ιδιώτης 177

K

καθόλου 51
κακία 331
καλέω 240, 251
κατά (καθ' αὐτά) 178
κατηγορέω 179, 185
κατηγορία 51, 181f.
κινέω 251, 254, 326
κίνησις 145
κρίνω 240
κριτικός 240

Λ

λέγω 175, 183, 250
λέξις 134
λογίζομαι 244f., 250, 253
λογικός 240
λογισμός 236, 244, 246, 249, 253–255
λογιστικός 218, 244–246, 250, 255

M

μέλλω 237, 250
μέσος 175
μεταβολή 145
μεταξύ 150

N

νοέω 251
νόημα 250
νόησις 236, 253
νοῦς 137, 190, 236f., 240, 250f., 253

O

ὄδε 51, 185, 235
ὄνομα 183
ὄρα 250
ὄρεκτός 251
ὄρεξις 240
ὅτι 175f., 183f.
οὖν ὡς 136
οὐσία 136, 179
οὕτως 45, 136

Π

παθητικός 135
πάθος 134, 331
πάλιν 326
πάρειμι 250
παρέρχομαι 237
πάς 134, 190, 331
πάσχω 134
περιτρέπω 147
ποιέω 190
ποιητικός 190, 235
πολλάκις 252
πολύς 42, 237
πράγμα 184
πραγματεία 100
πρακτικός 240, 253f.
πρακτός 251
πράξις 240
πρός τι 330f.
προσνοέω 237
πρότασις 185

Σ

σημαίνω 183
σκεπτέον 250
σύγκειμαι 140
συλλογισμός 183
συμβαίνω 178f., 181
συμφυής 133
συνανάγνωσις 5
συναντιλαμβάνομαι 237
σύνειμι 149
συνεχής 326
συνοδεύω 240

T

τέλειος 150
τέλος 253
τέχνη 100
τί ἐστι 51, 179–181, 183–185
τίθημι 175
τόπος 51, 144
τρόπος 179, 190

Υ

ὑλή 51, 66, 330
ὑπάρχω 185f.
ὑπό 134

ὑπόκειμαι 139, 185, 240
 ὑπόκρισις 95
 ὑπολαμβάνω 244f., 250
 ὑπόληψις 236
 ὕστερος 250

Φ

φαντασία 237, 253
 φάντασμα 250
 φευκτός 251
 φοβερός 252
 φρόνησις 42
 φύσις 178f., 182

Χ

χρόνος 237
 χωριστός 189

Ψ

ψυχή 217, 240, 250

Ω

ὠθέω 326
 ὄσπερ 229, 250, 326

C. HEBREW

'ādām 250
 'mūnāh 253f.
 bēn 250
 (BDL) hibdīl 250
 d'beqūt 196
 dābār 250
 dimyōn 253
 da'at 249
 hiyyūlānī 191
 h'kānāh 194
 (HLM) ḥolēm 250 • mah'ālim
 255
 ḥelæq 250f.
 (HŠB) ḥāšab 250 • m'ḥaššeb
 253
 (YKḤ) nōkaḥ 254
 (Y'Š) m'ya'eš 255
 kō'ḥ 255
 mah'šābāh 219, 246f., 249f., 253–255
 mah'šābī 250f., 255

(NKR) hikkīr 250
 'iyyūnī 193
 'æsnī 255
 'siyyāh 249
 p'ūlāh 254f.
 (P'L) pō'el 195 • mitpa'el
 196
 (QNH) niqnæ 197
 sækæl 193, 195–197, 250

D. LATIN

•

1. General Index (does not include the words of D.2.)
2. Index of "The Medieval Latin Version of Abū Muḥammad 'Abdallāh Ibn Rushd, *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body (Treatise on the Intellect)*" (pp. 287–299 in this volume)

•

1. General Index

A

abstraho 210, 281, 286
 accidens 67, 150
 accido 329
 acquiro 89, 285
 actio 246, 254f., 285
 actus 203, 285f.
 ad aliquid 332
 ad infinitum 146
 additio 328
 addo 305
 adipiscor 197, 201, 285
 adiutorium 305
 aemulus 262
 aequalis 305–307, 328
 aequiangulus 306f., 310
 aequilaterus 306f., 310
 aequo 305, 308
 aestimatio 218
 aestimo 93
 affinis 279
 affirmo 252

agens 195, 285f.
 aggrego 307
 ago 279, 327, 329
 aliter 323
 alius 210, 316, 319f., 335
 alter 185, 323f.
 alteratio 327f.
 altero 328–330
 ambulatio 286
 ambulo 285f.
 amicus 262, 264
 amor 264
 amplius 314
 an 185f.
 angulus 307
 anima 261, 333
 animal 253
 ante 327
 antiquus 318
 appareo 157
 apprehensio 285
 Arabicus 93, 335
 arithmeticus 100, 279
 ars 100, 274, 319
 ascribo 316
 aspicio 284
 assimilo 89, 286
 astrologus 279
 astutia 89
 audax 335
 augeo 327–329
 augmento 328
 augmentum 327, 329

B

barbarus 23
 bene 157, 333

C

cado 274
 capitulum 309, 330f.
 castigatus 318
 causa 93, 284f., 329, 334f.
 celebris 270
 census 304f., 308f.
 centrum 324
 certus 286, 316
 cesso 324, 327
 chirurgus 270
 Christianus 261f.

circulus 306f., 329
 circumdo 306f.
 cogitabilis 244, 255
 cogitatio 218f., 244–247, 249f., 252–255
 cogitativus 244, 246, 250f., 255
 cogito 220, 244–246, 249–254
 cognitio 249
 commentator 261
 communis 319
 complementum 286
 compono 92
 comprehendo 284
 computatio 310
 conclusio 334
 condico 281
 confido 335
 confoederatus 262
 coniungo 281
 conor 11, 93
 consecutio 325, 327
 consentio 262, 274
 consequor 333
 consiliarius 279
 consolor 279
 constituo 23
 consto 23, 261
 consuetudo 279, 285
 consummatio 322
 consummo 322, 335
 contineo 307
 contingo 323, 327
 continuatio 196, 325
 continuus 279, 322, 325
 convenio 252, 286
 cor 251
 corda 311
 corpus 261, 281, 326
 credo 284
 crux 270
 cur 185
 curia 279
 curro 324, 333
 cursus 333

D

deambulo 279
 debeo 261
 decagonus 306f., 310
 decipio 157
 declaro 323, 327
 decoro 279

deficio 324
 definio 180, 333
 definitio 157, 274
 delectabilis 251f.
 delectatio 251f., 335
 demonstratio 309, 312
 demonstro 251
 derelinquo 92
 desidero 270
 determino 322
 Deus 11, 264, 305
 dexter 279
 diameter 306f.
 dico 261f., 264, 279, 304f., 327
 differo 253, 261
 difficilis 93, 318, 325
 difficultas 93, 335
 dignitas 11 279
 dignus 319, 322, 326, 333
 diligens 23
 diminuo 324, 309
 diminutio 328
 disconvenientia 335
 displiceo 279
 dispositio 329, 333
 distinguo 249
 divido 305f., 309–311
 divisio 306
 divisus 305
 do 11
 dominabilis 284
 dragma 309
 dubitatio 325
 dubius 93
 duco 279, 310f.
 ductus 309f.
 duplus 328

E

econverso 322
 effectus 286
 egero 264
 egloso 310
 ego 279
 elicio 93
 eo 285f.
 epistula 282
 equito 279
 erro 23
 essentia 51
 et 286

etiam 314
 excipio 93
 excursus 222
 excuso 279
 exemplum 93
 exeo 285, 306, 324
 existentia 51
 existimatio 218, 220, 225, 253
 existo 186, 250, 279
 exordium 334
 expello 325f.
 experimentum 264
 expono 93, 305f.
 expositio 310
 extremus 311

F

facilitas 318
 facio 250, 252, 285f., 306f., 322, 327,
 329
 familia 279
 femina 279
 fides 261
 figura 305, 307
 filius 104, 261, 279
 finalis 285
 finio 321, 323
 finis 93, 284
 fio 325f., 328
 forma 279
 forte 261, 325, 329
 fortis 335
 frater 279
 fugo 252
 fundamentum 23
 futurus 250

G

generatio 157
 genero 271
 genus 323, 331
 geometricus 305
 glosa 92f., 283, 284
 gloso 93, 310
 Graecus 23, 93, 335
 gratia 264, 279, 307

H

habeo 253, 255, 284, 286, 305, 321–327,
329, 335
habitus 140, 201, 203, 208, 226, 230, 285
hactenus 23
harmonia 333
Hebraeus 270
homo 271, 285f.
honorabilis 284
hora 285
humanista 279
humanus 279

I

iam 305
imaginatio 250, 253
imaginor 157
imitor 93
imperator 261f., 274
impossibilis 157, 310
incipio 264, 281f.
inconueniens 261
indigeo 281, 310
indignor 93
infans 286
infinitas 261
infinitus 321, 323
inquam 93
insisto 279
inspecto 23
insum 185f., 321, 323
integer 335
intellectibilis 285
intellectus 93, 191, 193, 195–197, 201,
210, 237, 249–253, 261, 281f., 284–
286
intelligentia 281, 285f.
intelligibilis 285f.
intelligo 93, 210, 237, 285f.
intentio 89, 218, 271
inuenio 251, 286, 314, 335
ita 286
iterum 304, 314
Iudaeus 316
iunior 279
iuro 23

L

labor 335

laboro 316
Latinus 335
latus 306f., 310f.
lex 262
liber 11, 271, 281
liceo 321
linea 305f., 311
lingua 316
littera 85, 128, 319f.
localis 330, 332
locus 177f., 185, 325, 329f.
logicus 279
longitudo 285

M

magis 328
magister 274
magistratus 279
magnitudo 321, 323
magnus 100, 264, 279, 318, 322
malitia 331
malo 23
maneries 284, 286
manifesto 271
manifestus 333
manus 335
mare 279
materia 330, 334
materialis 191, 281, 285f.
medicina 274
medicus 264, 274
medietas 305, 309f., 314, 329
medio 285
medius 309, 311
membrum 251
mensura 307, 310, 328f.
mentio 261
metrifico 335
minor 306, 321
minuo 305, 314
minus 328
mirabilis 279
miror 93
mitto 252, 335
modicus 335
modus 157, 250, 333–335
moror 279
motio 324f.
motor 323, 325, 330, 333
motus 157, 251, 323f., 330
moveo 250–252, 254, 323–326, 329f.

- multiplicatio 307
 multiplico 308f.
 multo 93
 multotiens 251f.
 multum v. multo, plus
 multus 93, 262, 279, 285, 316, 335
 murmur 262
 mutatio 330, 332
- N**
- nascor 286
 nativitas 285f.
 natura 285f.
 Neapolitanus 270
 necesse 329
 necessitas 274
 negotium 93
 nihilum 67, 69
 nobilis 284
 notus 306f.
 novus 318
 nullus 279
 numeratio 261
 numero 261
 numerus 304, 306f.
- O**
- obeo 261
 obscuritas 93, 335
 occultus 310
 omissus 23
 omnino 329
 operatio 284f.
 operativus 253
 operor 285
 oppono 307
 oppositio 310
 opto 279
 opus 284–286, 335
 ordo 210
- P**
- Parisinus 319f.
 pars 23, 250f., 306, 310, 334
 parum v. minus
 parvulus 286
 parvus v. minor
 passibilis 332
 passio 331f.
 passivus 196
 pateo 286
 pater 279
 paulatim 324f.
 paulus 327
 pentagonus 306f.
 per se 150, 214
 perduco 93
 perfectio 253
 perficio 285f.
 pertranseo 93
 pervenio 92f., 286, 322
 pes 279
 peto 279
 philosophia 23
 philosophus 281
 plus 262, 309, 316
 poema 334
 poetria 335
 polleo 279
 pondus 329
 pono 286, 323
 populus 262
 porta 309
 possibilis 321
 possum 93, 157, 252, 321, 323, 325, 335
 postea 314
 posterus 250
 postquam 264, 286, 310, 335
 potentia 285f., 321–324, 326
 potius 261, 279, 319, 322, 326
 practicus 274
 praedecessor 279
 praeparatio 139, 194
 praeparatorius 281
 praesens 250
 praevideo 261
 primus 93, 214, 270, 334
 principalis 250
 principium 281
 privatio 88
 probatio 309, 312
 probo 323, 327
 procedo 286, 322–324, 326, 333
 processus 285, 322–324, 333
 proicio 305
 prooemium 318
 proportio 311, 319, 329
 propositum 319
 provenio 309
 pugno 89

punctus 305, 311
 purus 157

Q

quadratus 306
 quaero 252, 285
 quaestio 185, 305, 309f., 325
 qualitas 331f.
 quantitas 306, 310, 328
 quantus 307, 311
 quare 185f., 285, 314, 325
 quiesco 323f., 327
 quilibet (cuiuslibet) 326
 quis (quid) 185f.
 quomodo 329
 quoniam 286

R

radix 304f., 307–310, 312, 314
 ratio 226, 264, 322
 rationabilis 255
 rationalis 238
 receptio 139
 recipio 285
 rectus 23
 redactus 318
 refero 316
 relatio 330f.
 reliquus 306
 remaneo 286, 305
 rememoratio 329
 reperio 270
 res 186, 250, 253, 284–286, 307, 309,
 312
 residuum 305
 respicio 284
 restauratio 310
 rethorica 93
 retineo 252
 rogo 264
 rudis 93
 ruditas 93

S

saepe 279
 sanitas 331, 333
 satisfacio 264
 scientia 284, 316, 319
 scilicet 314

scio 306, 310f., 316
 scribo 270
 scrutator 11
 semper 323
 sensatus 286
 sensibilis 285f.
 sensus 85, 183, 274
 sentio 23
 separo 261, 285
 sequor 323f., 327
 sermo 324
 servitium 279
 seu 284f., 335
 si 314
 sic 284
 sicut 306
 similiter 285, 305, 314, 316, 327f.
 socius 266
 solemnis 261
 solidus 23
 spatior 279
 species 185, 314
 speculativus 193, 253, 285
 spero 284
 status 261, 326
 studium 335
 succedo 323f.
 successio 324f., 327
 sufficiens 324
 sum 283f., 286, 324
 superficies 306, 309
 superus 327
 surripio 262

T

tango 323
 tempus 11, 261f., 285f., 322, 328f.
 teneo 264
 testor 270
 theoreticus 284f.
 timor 251
 timorosus 251
 totus 305
 tractatus 93, 281
 trado 335
 translatio 93, 210, 251, 316, 318–320,
 330, 335
 translatus 93, 330
 transmutatio 157
 tribulatio 88

U

ultimus 210, 284, 286, 324
 universalis 319
 utrum 185

V

vel 284, 319
 venatio 271
 venerabilis 284
 venio 279, 286
 verax 274
 verbum 23, 307
 veritas 285
 verus 157, 274
 vetus 320
 via 264
 video 250, 261
 vir 93
 virtus 210, 244, 255, 279, 281, 285, 321,
 324, 331
 vitium 331
 vocabulum 335
 volo 279, 307, 311, 335
 volumen 93
 voluptas 335

2. Index of “The Medieval Latin Version of Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rushd, On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body (Treatise on the Intellect)”

Containing all words except particles, conjunctions, and pronouns (‘passim’ for words that are found more than 30 times). References are to page number and section as given in the text; subscript ciphers show the number of occurrences (> 1) for the same reference.

A

abscondo 296 [28]
 abstraho 287 [1], 291 [14]₂, 293 [18], 295 [25], 297 [31], 298 [32], 298 [34]
 accidentalis 297 [30]

accido 297 [30]
 actus passim
 adiungo 292 [16], 292 [17]
 admirabilis 294 [20]
 ae- v. e-
 ago 299 [36]
 ago 288 [5]
 Alexander 288 [8], 290 [12], 297 [32]
 ambulo 297 [32]₂, 298 [32]
 angulus 296 [28]
 anima 289 [8]₂, 289 [9]
 appono 288 [5], 299 [37]
 apprehendo 289 [8]₂, 293 [18], 297 [29]₃,
 298 [33]
 apprehensio 289 [8]₂, 296 [27]
 appropinquo 299 [36]
 approximacio 299 [36]
 ascendo 298 [33]
 aspicio 289 [9], 289 [10], 290 [10], 294 [20]
 assigno 296 [28]
 assimilo 297 [32]

B

bene 299 [36]

C

causa 288 [6], 288 [8], 292 [17], 293 [18], 294 [19]₃, 296 [27]
 certe 294 [23], 295 [24], 296 [28], 299 [35]₂
 clarus 287 [1]
 comparo 289 [8]₂
 complementum 298 [33]₄, 298 [34], 299 [35], 299 [36]₂
 compleo 290 [10], 290 [11]
 compono 294 [21]
 comprehendo 289 [8], 293 [18]
 concedo 288 [6]₂
 coniungo 287 [1], 291 [14], 296 [28]
 consumo 299 [36]
 continuacio 298 [34]
 contradico 299 [36]
 convenio 289 [8], 298 [35]
 corpus 287 [1]
 Creator 299 [36]

D

De anima 287 [2], 288 [6], 290 [13]

debeo 288 [6], 295 [25], 297 [31]
 declaro 287 [2]
 defectivus 298 [34]
 deficio 290 [10], 290 [11]
 demonstratio 287 [1]
 demonstrativus 296 [27]
 demonstro 290 [13], 291 [16], 295 [26],
 297 [31], 299 [35]
 deservo 299 [35]
 determino 296 [28]
 Deus 287 [3], 288 [4], 294 [20], 299 [37]₂
 dico 287 [3], 287 [4], 288 [5], 288 [6],
 288 [7], 288 [8]₂, 290 [12], 290 [13],
 291 [15], 294 [21]₂, 294 [23], 296 [28],
 297 [31], 297 [32]₂
 dictio 287 [1], 287 [3], 288 [5]₂, 288 [8],
 299 [37]
 diferencia 295 [26]
 dispositio 296 [27]
 dissolutivus 294 [21]
 divinus 292 [17], 294 [20]
 do 287 [3], 294 [20]
 dominabilis 292 [17], 294 [20]
 dominus 287 [3]
 dubium 299 [36]
 duo 291 [14], 292 [16], 296 [28]

E

eo 297 [32]
 equalis 296 [28]
 exeo 291 [14], 292 [17]₂, 295 [25]
 expolio 297 [29]
 extraho 292 [17]

F

facio 287 [1], 288 [4], 291 [13], 291 [14],
 292 [16], 297 [31], 299 [36]
 figuratus 296 [28]
 finalis 288 [6], 292 [17], 293 [18], 294
 [19]₃
 finis 298 [33]₂
 firmus 287 [1], 290 [12]
 forma 290 [10], 290 [11]₂, 291 [14], 295
 [26], 296 [28]₂, 298 [33]₄
 fortunium 287 [1]
 fortuna 299 [36], 299 [37]

G

genus 292 [17]

gracia 296 [28]₂
 gradus 289 [8]

H

habeo 289 [8], 291 [14], 292 [16]₂, 292
 [17]₂, 293 [18]₂, 297 [30], 299 [36]
 habitus 289 [8], 290 [11], 291 [13], 291
 [16], 292 [17], 293 [19], 294 [19], 294
 [23], 295 [26], 297 [30]
 homo 287 [1], 291 [14]₂, 291 [16], 296
 [28]₂, 298 [33], 298 [34], 299 [35], 299
 [36]
 honor 292 [17]
 honorabilis 290 [11], 292 [17], 293 [19],
 294 [19], 294 [21]
 hora 298 [33]

I

impero 293 [19]
 impono 293 [18]
 impossibilis 292 [17], 293 [19]
 incedo 288 [8], 290 [12]
 individuum 296 [27], 296 [28]₂
 induco 288 [4], 299 [37]
 infans 297 [32]
 infinitus 296 [28]
 inhonorabilis 294 [19]
 iniustus 299 [36]
 inmisceo 298 [34]
 instrumentum 296 [28]
 intellectibilis 291 [16], 292 [17]
 intellectualis 296 [28]
 intelligencia 287 [1]₂, 290 [10]₂, 290 [11],
 291 [13], 291 [14]₃, 292 [16], 293 [17],
 293 [18]₃, 294 [19], 295 [25]₂, 296
 [29], 297 [31], 298 [32], 298 [34]
 intelligibilis 290 [10], 291 [13]₂, 291 [14]
 intelligo 290 [10]₂, 291 [14]₅, 291 [16],
 292 [17]₂, 295 [24], 295 [25], 295 [26],
 297 [30]₂, 297 [31]₃, 298 [32]
 intencio 287 [1], 299 [36]
 intendo 293 [19]
 invencio 290 [10], 290 [11]₄, 292 [17]₃,
 299 [36]
 invenio 288 [5], 290 [10], 290 [11]₂, 292
 [17], 297 [32], 298 [34]₃
 iudico 292 [17]
 ius 294 [20]

L

laudo 294 [20], 299 [36], 299 [37]
 liber 287 [2], 288 [6]₂, 290 [13]
 ligamentum 298 [34]
 locus 287 [4], 288 [5]
 longus 287 [3]

M

magis 297 [31]
 magnus 287 [1], 294 [21]
 mandatum 288 [4]
 mando 288 [4]
 maneries 287 [1], 288 [8]₂, 289 [9], 292
 [17]₄
 manifestus 294 [23]
 materialis 287 [1], 289 [8]₂, 289 [9], 289
 [10], 290 [10]₂, 290 [11]₄, 291 [13],
 291 [14], 294 [23], 295 [23], 295 [25],
 296 [26], 296 [28], 297 [30], 297 [31]₂,
 297 [32], 298 [32]
 medius 290 [11]
 mencio 288 [4]
 minime 287 [3]
 misceo 295 [24], 298 [33], 298 [34]
 modus 292 [16]
 mors 299 [37]
 multum 297 [31]
 multus 288 [5]

N

narro 288 [8]
 necessarius 289 [9], 292 [17]₃, 294 [23],
 295 [23], 295 [25]
 necessitas 295 [25]
 nescio 296 [28]₂
 nobilis 295 [26], 296 [26], 298 [33], 298
 [34]₂
 novus 288 [5]
 nullatenus 295 [24], 298 [33]
 nullus 292 [17]

O

obediencia 288 [4]
 omnis 287 [1]₂, 288 [6], 291 [16], 295
 [25], 296 [28], 298 [34]
 operacio 291 [14]₂, 292 [16], 292 [17]₃,
 293 [18]₄, 294 [19]

opero 287 [1], 290 [10]₂, 290 [11], 291
 [13], 291 [14]₃, 292 [16], 293 [17], 293
 [18]₂, 294 [19]₂, 295 [25], 296 [29]
 opus 287 [1], 292 [16], 293 [18], 293 [19]

P

pars 287 [1], 290 [11]₂
 particularis 296 [27]₂
 parum v. minime
 parvulus 297 [32]
 pateo 297 [32]
 perduco 299 [37]
 perficio 291 [13]
 pervenio 287 [2], 298 [32]₂, 298 [33]
 Philosophus 287 [2], 288 [8], 290 [12]
 plus 290 [11]
 pono 287 [3], 299 [37]
 possibilis 290 [10]
 possum 288 [5], 292 [16], 294 [21], 295
 [24], 295 [25]₂, 298 [33]
 potencia passim
 predico 289 [8]
 preparo 295 [24]
 primus 288 [8], 291 [13], 292 [17], 293
 [18], 294 [21], 296 [26], 297 [30], 298
 [33], 299 [35]₂, 299 [37]
 prioritas 292 [17]
 probacio 297 [31]
 proba 287 [1], 288 [6], 288 [7], 288 [8]
 procedo 293 [19]₂
 promitto 287 [2]
 propinquus 298 [33]
 proprietas 287 [1], 291 [14]₂, 292 [17],
 293 [18]₃, 293 [19]
 proprius 293 [18], 297 [30], 298 [34]
 purus 287 [1], 298 [34]

Q

quantum 291 [14], 294 [23], 296 [28]₂,
 297 [30]
 quero 290 [10], 295 [25], 298 [33]
 questio 287 [1], 287 [2], 288 [4], 288 [5],
 288 [6], 288 [7]

R

rationabilis 287 [3]₂
 recipio 287 [3], 289 [8]₂
 rectitudo 292 [17]
 rectus 296 [28]

refero 287 [3]₂
 remaneo 291 [16], 292 [17]
 remuneror 288 [4]
 renovo 298 [33]₂, 299 [37]
 respectus 294 [23]
 respicio 289 [9]
 retro 294 [21]

S

sciencia 292 [17], 293 [18], 295 [26], 296 [28], 299 [36]
 scilicet 287 [1], 289 [8]₂, 290 [13], 291 [14], 292 [16], 293 [18], 294 [23], 295 [25], 297 [29], 298 [32], 298 [34]
 scio 287 [1], 296 [28]₄
 scribo 288 [4], 288 [5]₂, 291 [15]₂
 secretum 294 [20]
 seculum 298 [35]
 secundus 290 [13], 292 [16], 292 [17]₃, 293 [18]
 segrego 299 [36]
 semel 295 [24]
 semper 298 [34]
 scio/sentio 289 [8]₃, 296 [27]₃
 sensatus 289 [8] 295 [26]₂, 296 [27]₃, 298 [34]
 sensibilis 289 [8]₅, 289 [9], 296 [27]
 sensus 288 [8], 289 [8]₂, 289 [9], 295 [26]₄, 296 [26], 296 [28], 297 [29]
 servicium 299 [36]
 similis 288 [8], 289 [8]₂, 289 [9]
 species 292 [17]₂
 speculativus 292 [17], 293 [18], 295 [26]
 speculor 288 [5]
 spero 288 [4]
 studium 299 [36]
 sublimis 287 [1]
 subtilitas 294 [20]
 sum passim
 sumo 289 [8], 294 [22], 296 [27], 296 [28]
 susceptibilis 295 [24]

suscipio 289 [8]₂

T

tantum 295 [24]
 tempus 299 [36]
 tertius 289 [8]₂, 294 [22]
 Themistius 291 [15], 297 [31]₂
 theoreticus 289 [8], 292 [17], 293 [18], 295 [26]
 totus 288 [5], 295 [24], 296 [26], 298 [35], 299 [35]
 tres 288 [7], 289 [8]₂, 290 [13]
 triangulus 296 [28]₇

U

ulter 295 [25], 297 [32], 298 [32]
 undique 291 [14]
 universalis 296 [26], 296 [27]₂, 296 [28]
 universalitas 297 [29]
 unus 291 [14]₂, 292 [16], 292 [17]

V

valde 290 [12]
 verbum 294 [21]₂, 296 [28]₂
 vere 289 [9]
 veritas 297 [31], 297 [32]
 via 287 [1], 288 [7], 288 [8]₃, 290 [12]₂, 290 [13], 293 [18], 293 [19], 294 [22]₂, 299 [36]
 video 299 [37]
 virtus 289 [8]₃
 vita 287 [3], 299 [37]
 voco 290 [10], 294 [21]₂, 295 [25], 298 [33]
 volo 288 [5], 291 [14], 299 [37]
 voluntas 299 [37]

Y

yle 298 [33], 299 [35]

INDEX NOMINUM

- al-Ābilī, M. b. Ibrāhīm 15
 Abraham de Balmes 87, 163,
 172, 185, 302
 Abū l-'Abbās Yaḥyā 265
 Abū Bakr 313
 Abū Bišr Mattā 38, 55, 129,
 172–174, 175f., 178–181, 183–
 187
 Abū l-Ḥasan b. Quṭrāl 278
 Abū Kāmil 300f., 304, 312,
 314f.
 Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Rušd
 263–266, 270f., 274f., 277f.,
 281, 284
 Abū l-Qāsim Aḥmad b. Rušd
 263f., 276, 278, 280
 Abū l-Qāsim b. Baškuwāl 278,
 280
 Abū Sahl al-Masiḥī 130
 Abū Sa'id al-Sirāfi 55
 Abū l-Walid b. Rušd v. Averroes
 Abū Yaḥyā al-Marwazī 175f.
 Abū Ya'qūb Yūsuf 10, 11, 276
 Achilles 105
 Adam of Bockfeld 35
 'Alam al-Dīn Qaiṣar 267
 al-'Alawi, Ġamāl al-Dīn VIII, 8,
 30, 32, 163
 'Alī b. Ibrāhīm b. Ṭābit al-Tuḡībī
 266
 al-'Allāf 66
 al-Āmidī 54f.
 Albertus Magnus 18, 35, 282
 Alexander Aphrodisiensis VIII, 5,
 12f., 22f., 34–36, 43, 47, 65,
 108, 130–132, 139, 144, 159,
 174–177, 188, 190f., 193f., 203–
 205, 209, 211, 232, 234, 239–
 241, 243, 247, 268, 271, 282,
 284–286, 288, 290, 297
 Alexander the Great 126
 Allard, A. 313
 Alpago, Andrea 270
 Amech Averrois 264, 270
 Ammonius 3, 5
 Anatoli, Jacobus 172
 Andreas a Cruce 270
 Andreas quidam Judaeus 316
 al-Anṣārī, Abū Mas'ūd 110
 Antipater 126
 Antonini, Cesare 23
 Aouad, M. 84
 Aristotle passim
 Aštāt v. Uštāt
 Athena 105
 Avempace v. Ibn Bāḡḡā
 Averroes v. Ibn Rušd
 Avicenna v. Ibn Sinā
 al-Azdī, Abū l-Ḥasan Sahl 266
 Badawī, 'Abd al-Raḥmān 173f.,
 237, 253
 Banū Šūšān 260
 Bāqillānī 66
 Barnes, Jonathan 37, 48
 al-Baṭalyawī 55
 Berman, Lawrence V. 42f., 92
 Bernardino de Tridino 21
 Black, Deborah L. 224
 Blaustein, Michael A. 241
 Boethius 274
 Borges, Jorge Luis 25, 40
 Bos, Gerrit 245
 Bouyges, Maurice 28f.
 Brām, M. Toni 87
 Brentano, Franz 36
 Brown, J. Wood 316
 Bruni, Leonardo 21
 Burana, Giovanni Francesco 172,
 185
 Bürgel, J.Ch. 325
 Busard, H.L.L. 313
 Butterworth, Ch.E. 40, 172, 334
 Calo Calonymus 270
 Canozio, Lorenzo 21
 Carmody, Francis E. 318, 324,
 333
 Casiri (al-Ġazīri), Michael 27
 Cassander 126
 Charlton, W. 45
 Chasles, M. 313
 Corbett, Jacobus 319
 Crescas 128
 Cruz Hernández, Miguel 73, 265,
 275

- Davidson, Herbert A. 133, 138,
142, 159, 200f., 204, 212, 215,
221f., 230, 238, 248
al-Dahabī 265
Diogenes Laertius 126, 128
Dominicus Gundissalinus 270,
282, 285
Dondaine, A. 281
Ecclesiastes 270
Egidius Romanus v. Giles of
Rome
Étienne de Provins 17, 18
Euclides 14
Eudemus 131
Fahr al-Dīn al-Rāzī 25,
Falaquera, Shem-Tov 44
al-Fārābī passim
Fattal, Michel 236f., 239
Fibonacci, Leonardo 301, 312f.
Finzi, Mordecai 304
Fleischer, Johann Leberecht 26
Fobes, F.H. 318, 333
Fontaine, Resianne 43f.
Franciscus Paulus de Sancto
Severino 282
Frederick Barbarossa 261
Frederick II 17, 259, 261f., 267–
269, 271–276, 281
Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid 73
Ġad’ān, Fahmī 64
Galen 7, 14, 217, 264, 266, 275
Gassendi, Pierre 24f.
Gätje, H. 127, 173f., 218f., 317
Gauthier, R.-A. 317, 336
al-Ġazālī 8–10, 15f., 25, 29, 54f.,
57, 66f., 69, 74, 76f.
Gerard of Cremona 174, 185f.,
266, 300f., 312f.
Gershenson, Daniel E. 44f.
Gersonides 19, 35
Giles of Rome 261f., 273, 320
Gilson, Étienne 25
Giunta, Giovan Maria 21f.
Giunta, Tommaso 21f.
Goblot 62
Goichon, E. 62
Gousset, M.-Th. 302
Greenberg, Daniel A. 44f.
Grignaschi, M. 92
Guillaume v. William
al-Ġurgānī 54f., 57
Gutas, D. 37–40, 85
Guthrie, W.K.C. 234
al-Ġuwaynī 57
al-Ḥasan b. Suwār 173, 175, 177,
179, 187
al-Ḥayyām 100
Hegel, G.W.F. 25
Heinze, R. 134f.
Helena 105
Hercz, J. 138, 143
Hermannus Alemannus 92, 93,
104, 106, 316, 320f., 334–336
Hissette, R. 3
Homer 39, 104–106, 109
Hughes, B.B. 302
Ḥunayn b. Ishāq 173, 266
Ḥwāgazāde, Muṣliḥ al-Dīn 16
al-Ḥwārizmī 55, 300f., 312f.
Hyman, A. 38, 133
Ibn al-Abbār 263, 276
Ibn ‘Abbās 278
Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākūshī
263, 274, 278f.
Ibn Abī Uṣaybi’a 98, 127, 263–
265
Ibn Bāġġa 13, 34, 54f., 75, 91,
94, 147f., 151–156, 158, 188,
194, 211, 232, 275
Ibn al-Bannā, Abū l-‘Abbās 15
Ibn al-Faraḡī 278
Ibn Farḥūn 263
Ibn Ḥaldūn 14f., 70, 275
Ibn Ishāq al-Qāriġī 266
Ibn Kamālpaša 16
Ibn al-Muqaffa’ 110
Ibn al-Nadīm 126f., 141–143,
173f., 186
Ibn al-Qiftī 127, 129
Ibn Riḍwān 83, 91
Ibn Ruṣd passim (cf. Abū
Muḥammad ‘Abdallāh b. Ruṣd;
Abū l-Qāsīm Aḥmad b. Ruṣd;
Yaḥyā b. Muḥammad b. Ruṣd)
Ibn Sab’in 268f., 276, 284
Ibn al-Samḥ 92
Ibn Sinā passim
Ibn al-Ṭaylasān 263, 276, 278,
280
Ibn Taymiyya 15, 28, 54, 70
Ibn al-Ṭayyib 4, 98f., 112
Ibn Ṭufayl 10

- Ibn Ṭumlūs 89, 276
 Ibn Wāṣil 267
 Ibn Zur'a 173
 Ibrāhīm b. Aḥmad b. Sulaymān b. Aḥmad b. Mūsā b. Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallah b. Baḥīr al-Azdī 266
 Imra' al-Qays 95f.
 Irwin, Terence 36
 Ishāq b. Ḥunayn 52, 100, 132, 136, 140, 173f., 237, 244, 321, 331
 Isocrates 107f.
 Ivry, A.L. 191, 222f., 248
 Jaffa, Harry 34, 41
 Jahier, H. 263
 Jean le Page 273
 Jéhamy, G. 88
 Jesus Christus 262
 Joachim, Harold H. 45
 Johannes Damascenus 217
 Johannes Grammaticus 155
 John of Sackville 35
 Junge, G. 302
 Kamāl al-Dīn b. Yūnus 267
 al-Kāmil, al-Malik 267
 Kant, Immanuel 25, 76
 Kemālpašazāde (Šams-al-Dīn Aḥmad b. Sulaymān b. Kamālpaša) 16
 al-Kindī 4, 50f., 53, 55, 100, 282
 van Koningsveld, Pieter Sj. 260, 266
 Lacombe, G. 319
 Laffitte, M.-P. 302
 Lasinio, F. 27
 Leibniz, G.W. 25
 Leo Africanus 274, 276
 Lessing, G.E. 26
 Lettinck, P. 129, 147
 Levi ben Gershon (Gershon) v. Gersonides
 de Libera, Alain 25
 Lorch, R. 300f., 308, 312
 Lyons, M.C. 136, 318, 335
 Machomet 262
 Mahdi, M. 151
 Maimonides 33–35, 272, 281
 Malebranche, N. 24f.
 al-Manšūr (Almohad caliph) 259, 263, 276, 279
 Martinus, Iacob 172, 318
 Marchanova, Ioannes 281
 Marcus de Odis 261
 al-Marrākušī v. Ibn 'Abd-al-Malik al-Marrākušī
 Mattā v. Abū Bišr Mattā
 al-Maydānī 110, 111
 Meḥmet II 16
 Meyer, E. 86, 88, 273
 Michael Scot 17f., 137, 244–247, 269, 271f., 282, 316–318, 324–326, 330–334, 336
 Minio-Paluello, L. 172–174
 Morata, Nemesio 264f., 270, 283, 290, 293, 296
 Morelon, R. 87
 Moše Narboni 19
 al-Mubarrad 111
 Muḥammad b. Aḥmad al-Šarīf al-Ḥasani, Abū l-Ḥasan 14
 Müller, Marcus Joseph 26f.
 Murdoch, John E. 39
 al-Nāšir 263, 276f.
 Naẓīf b. Ayman 52
 Nicomachus 126
 Nifo, Agostino 21f.
 Noureddine, A. 263, 277
 Nussbaum, M. 36
 Olympiodorus 5, 43, 108
 van Oppenraaij, A.M.I. 318, 325, 333
 Owens, Joseph 36, 234
 Paravicini Bagliani, A. 269
 Paris (Alexander) 105
 Parmenides 44
 Pereira, Benito 24f.
 Peter of Ireland 18, 273
 Peters, F.E. 129
 Petrarca 23
 Petrus Hispanus 274
 Philippe le Chancelier 18
 Philoponus 3, 36, 129, 144, 146–152, 154–157, 174–182, 184f., 187
 Photius 142
 Plato 4, 7, 30, 107f., 135, 142, 204, 243
 Pollak, I. 332
 Porphyry 75, 100, 168, 272, 281

- Proclus 5, 146
 Protagoras 107f.
 Ps.-Olympiodorus 43
 Ptolemy 14, 272
 al-Qabbānī, Muṣṭafā 27
 Qalonymos ben Qalonymos 19,
 172, 185
 al-Rašid, Abū Muḥammad 268,
 276
 al-Rāzī v. Faḥr al-Dīn al-Rāzī
 Reiske, Johann Jakob 26
 Renan, E. 20, 24f., 27, 262, 267
 Richard of Fournival 270, 282
 Robert of Chester (of Ketton)
 300f., 312
 Roger Bacon 35, 316
 Rosemann, Ph.W. 3, 28
 Ross, David 37–39
 Sacerdote, G. 304
 al-Šāliḥ, al-Malik 267
 Samuel b. Tibbon 34, 270, 272
 al-Šarīf v. Muḥammad b. Aḥmad
 al-Šarīf al-Ḥasanī
 Schneider, B. 334
 Schoeler, Gregor 173, 174
 Sesiano, J. 300f., 308, 312f.
 Shields, A.L. 318, 330
 Simplicius 3, 5, 22f., 36, 47,
 146–152, 156–158
 Sirāġ al-Dīn al-Urmawī v. al-
 Urmawī
 Sirat, Colette 272
 Socrates 36
 Sophonias 36
 Sorabji, R. 35, 46
 Spinoza 30
 Steinschneider, Moritz 26f., 138,
 141, 270, 272
 Stephanus de Provins v. Étienne
 de Provins
 Strauss, Leo 40
 Ṭāšköprüzāde, Aḥmad b. Muṣṭafā b.
 Ḥalil 17
 Taylor, R. 200, 212
 Themistius VIII, 22f., 34–36, 47,
 75, 125, 128–133, 135–144,
 146, 157, 174f., 177–180, 182–
 188, 191–193, 195, 197, 204,
 209, 211, 229, 232, 234f., 237–
 239, 242–244, 251, 268, 271,
 284, 291, 297
 Theodore of Antioch 268, 274
 Theophrastus 36, 43f., 65, 125–
 139, 141, 143f., 188, 190
 Theseus 105
 Thomas Aquinas 18, 34–36, 41,
 47, 262, 273, 330–332, 336
 Tibbonides 19
 Tilimsān 15
 al-Tūsi, ‘Alā’ al-Dīn 16
 Ulysses 105
 ‘Umar b. al-Ḥattāb 110
 al-Urmawī 267f., 274
 Urvoy, Dominique 259
 Uṣṭāṭ 52
 ‘Utba b. Ġazwān 110
 Vajda, Georges 163
 Vanderspoel, J. 142
 Vernia, Nicoletto 21f.
 Vives, J. Luis 38
 Vossius, Gerhard Johann 40
 Wagner, Hans 145, 159
 Wieland, Wolfgang 148
 Wildberg, Chr. 147
 William of Auvergne 17, 35
 William of Luna 273, 300, 310,
 312–314, 316
 William of Moerbeke 320
 Williams, G.H. 38, 199, 217
 Wingate, S.D. 316
 Wittgenstein, Ludwig 31
 Wolff, Christian 76
 Wolfson, H.A. 3, 28–30, 39, 41,
 47, 217–219, 236
 Yaḥyā b. ‘Adī 55, 127, 130,
 173, 179, 182, 187
 Yaḥyā b. Muḥammad b. Rušd
 265
 Zabarella, Giacomo 23, 35, 180
 Zerahyah b. Isaac b. Shealtiel Ḥen
 245
 Zimara, Marc-Antoine 21
 Zonta, Mauro 272

INDEX OF AVERROES' WORKS WITH PASSAGES CITED

[For the editions of Averroes' works see G. Endress' "Averrois Opera", pp. 339–381 in this volume (= AO, reference is to the numbering there)]

Organon	Comp.	Butterworth	
		[forthcoming]	
		§ 1	164
		§ 2	170
		§ 4.	167
		§ 5	165
		§ 5	167
		§ 13	168
	§ 19	169	
De interpretatione	Comm. med.	Qasim/Butterworth/ Haridi [AO 30]	
		49–52	86, 87
		§ 14	167
Analytica priora	Comm. med.	Jéhamy [AO 37]	
		143.19	131
		179.8	131
		213f.	12
		213.16–214	10
		236.24	102
Analytica posteriora	Comm. med.	Qasim/Butterworth/ Haridi [AO 39]	
		51–53	86, 87
		170f.	12
		170.10–171.10	10
		197.14–15	102
		§ 2	167
		§ 371	167
Analytica posteriora	Comm. mag.	Badawi [AO 67]	
		165	183
		169	183
		181	183
		182–183	184
		357	176
		373	181
		374	180
375	181		

		422	178
		430	182
Topica, Rhetorica, Poetica	Comp.	Butterworth [17]	
		70.22–25	108
		§ 24, 182.11–14 (70.22–25)	108
Topica	Comm. med.	Salim [AO 43]	
		124.9–125.1	102
		282.9–283.1	102
		381.8	90
Topica	Comm. med.	Butterworth/Haridi [AO 44]	
		198.3–4	90
Topica	Comm. med.	Jéhamy [AO 45]	
		525.5	130
		528.17	130
		543.20–21	102
		556.14	129
		591.15–21	102
		603.5	129
		604.2	130
		620.7	129
		624.12–13	90
Sophistici elenchi	Comm. med.	Jéhamy [AO 48]	
		686.9–10	101
		686.9–14	101
		704.13–17	101
		725.18–726.1	101
		729.9–730.3	101
		730.4–16	101
Sophistici elenchi	Comm. med.	Salim [AO 47]	
		65.19–66.5	101
		65.20	101
		111.4–9	101
		165.3–166.3	101
		177.1–179.5	101
		177.1–179.5	101
		177.1–179.5	12
		179.6–180.5	101
		180	88

Rhetorica	Comm. med.	Badawi [AO 53]	
		9.15–10.13	100
		16.4–10	100
		17.5	88
		26.19	89
		36.9	89
		39.8–9	100
		53.19–54.2	104
		54.7–12	105
		61.3–9	100
		65.3–6	105
		69.12–16	93
		69.17–19	94
		79.10	110
		104.1	89
		113.2–3	111
		114.15	89
		117.7–8	109
		121.13	89
		127.2	89
		131.8	89
		194.1	88
		207.1–2	100
		207.6, 7, 9	89
		212.8–9	110
		217.18–218.2	106
		218.11	89
		218.17	110
		231.21–232.1	108
		232.4–7	107
		235.15	88
		246.3	88
		251.15–252.2	95
		256.1–257.2	95
		269.15	89
		272.15–19	96
		272.19–274.9	97
		278.8–19	97
		287.17	114
		288.8	89
		288.12–15	114
		289.20–290.5	115
		289.21–22	108
		290.14–15	116
		291.6–20	116
		292.7–16	117
		293.3–8	119
		295.15–296.2	119
		297.5–309.6	113
		309.13–14	111
		311.12	89
		315.10–14	120

		316.9–12	121
		317.1	89
		319.10–11	121
		320.15–18	121
		320.17	89
		320.18	89
		320.19–21	122
		327.1–5	122
		330.13–331.4	123
		332.9–11	124
		332.13–18	85
Rhetorica	Comm. med.	apud Iunctas [AO 15], vol. II	
		75 K, 10	89
		78 G, 5	89
		72 L, 11	88
		97 D, 5	89
		101 M, 2	89
		103 F, 5	89
		104 G, 3	89
		121 A, 7–8	88
		127 G, 4	89
		132 E, 12	88
		135 C, 8,	88
		140 M, 1	89
		146 H, 6	89
		151 G, 13	89
		152 I, 9	89
		153 H, 12	89
		153 H, 13–14	89
		156, K-L	87
Rhetorica	Comm. med.	Salim [AO 54]	
		16.14–18.6	100
		29.2–9	100
		31.2	88
		48.15	89
		63.7	89
		70.5–6	100
		100.10–101.2	103
		101.7–102.2	105
		118.2–8	100
		128.4–7	105
		137.13–138.4	93
		138.5–139.2	94
		157.8–9	110
		202.9	89
		222.1–2	111
		224.17	89
		229.3–4	109

237.6	89
249.8	89
259.7	89
407.3	88
438.6-7	100
439.2, 3	89
440.1	89
450.3-4	110
461.6-462.2	106
463.4	89
464.1-2	110
489.3	108
490.1-3	107
497.6	88
517.4	88
527.5-10	95
531.3-538.5	96
533.2-534.1	96
534.4	96
534.2-535.6	95
558.5	89
564.9-565.1	96
565.1-567.5	97
576.1-577.3	97
596.6	114
597.4	89
598.2-5	114
601.2-9	115
601.3-4	108
603.2-3	116
604.2-605.5	116
606.7-15	117
607.9-608.3	119
612.7-613.5	119
615.4-639.5	113
640.5-6	111
643.17	89
651.4-8	120
654.6-655.1	121
656.1	89
661.2-3	121
664.2-5	121
664.4	89
664.5	89
664.7-9	122
678.7-10	122
685.3-686.5	123
689.2-4	124
690.1-6	85

Poetica	Comm. med.	Butterworth/Haridi [AO 60]	
		§ 49	334
Poetica	Comm. med.	Minio-Paluello [AO 64]	
		54	334
Physica	Comp.	Puig [AO 70]	
		7f. (in margine 7.8– 8.12)	9
		105.16ff.	128
		134–135	151
		131.12–17	158
		132.15–17	158
Physica	Comm. mag., Prooemium	Harvey [AO 74]	
		83	32
		246–247	45
De caelo	Comm. mag.	Endress [AO 79]	
		fol.38b22–24, 210	13
		fol.70a, 47	13
De generatione et corruptione	Comm. med.	Kurland [AO 86]	
		II, 1.2, 71–75	45
		II, 1.2, 72–73	46
De anima	Comp.	al-Ahwani [AO 93]	
		8	203
		65.18–20	220
		68.5–6	221
		74–76	78
		85	203
		86	208
		89	203
		90	191
		90	209
		90.5ff.	221
		119–124	265
De anima	Comp.	GómezNogales [AO 94]	
		10#?	203
		89.11–12	220
		95.3–4	221
		123	203

		124	208
		127	203
		128	209
		128.10–129.6	221
		129	209
De anima	Comp.	GómezNogales [<i>La Psicología de Averroes</i>]	
		103	203
		179	220
		184–185	221
		209	203
		209	208
		213	203
		213	209
		213–214	221
		214	209
De anima	Comm. med.	Ivry [AO 95]	
		37.13	202
		124.2ff.	222
		124.4	211
		125.8	204
		125.8	211
		129.3	207
		129.9	207
		129.15	207
		130.1	222
		130.9	205
		130.11	202
		130.11	202
		131.5	206
		134.6	211
		135.11–14	78
		137.3ff.	222
		139.4	202
		140.14	211
		145.15–16	246
		229–230	221
		234	221
		241	221
De anima	Comm. mag.	Crawford [AO 99]	
		85	233
		90	226
		100	249
		161	249
		172–173	225
		177	249
		178	224

INDEX OF PASSAGES CITED

179	225
187	229
225.47-48	224
225-226	224
336	245
380	195
384-385	227
385-386	192
385-386	195
387	195
387	249
387-388	229
387-388	242-243
389	192
389.57-63	138
389-390	247
389-391	193
390.86-391.116	138
391-392	193
392-393	193
392-393	242
393-397	193
395	139
395	271
397-398	194
398	194
399.351-361	138
399.362-368	215
399-400	230-231
399-401	195
399-401	196
399-401	231
400.393	214
404-407	231
406.564	207
406.576	210
407-408	242
409	196
409.657	210
409.661	210
410	197
410.411	207
410-411	197
411	241
411-412	243
415.67	213
415-416	223-224
416	99
419.35	213
432.123-134	139
430.77-432.137	139
433	13
437	247

439.58–440.88	210
439.73	210
440	196
440	241
440.85	210
442.63	211
442–443	139
444.11	139
449	226
450–451	223
451	228
451.215	214
452	226
452	228
452.257–453.293	139
470	13
474	250
476	231
476.70	213
476.76	213
476–477	228
479	250
480.31–32	142
484–485	242
486.200	214
487	287
487.235ff.	143
489–490	232
490	242
495.463	214
499.559–500.615	214
501	197
510	250
513	250
514	252
514–515	251–252
515	252
516	253
517	254
518	254
521	254
528	233
528	255
529	225
529	226
529	255
530	226
530	232

Parva naturalia

Comp.

Blumberg [AO 103]

39.6–12

220

Parva naturalia	Comp.	Blumberg [AO 106]	
		24	220
		92	220
Parva naturalia	Comp.	Gätje [AO 102]	
		46-47	220
Parva naturalia	Comp.	Shields/Blumberg [AO 105]	
		52-53	220
Metaphysica	Comp.	Amin [AO 110]	
		71	78
		p.125	151
		154	196
Metaphysica	Comp.	Quirós [108]	
		128	151
Metaphysica	Comm. mag.	Bouyges [AO 113]	
		15.1-4	79
		735.7-13	79
		789.2-8	77
		1098.3-6	78
		1098.17-1099.2	78
		1099.6-8	79
		1099.10	78
		1489.1ff.	139
		1489.2-6	139
		1498	151
		1600	225
		1664.2-3	14
Metaphysica	Comm. mag.	Martin [AO 121]	
		1621.17-1622.4(242)	78
Ethica Nicomachea		Berman [“TheBrokenMirror”]	
		765	42
Ethica Nicomachea		apud Iunctas [AO 15], vol. III	
		82 G	231
		82 H	231
		86 H-I	231

INDEX OF PASSAGES CITED

441

Res publica	Comp.	Rosenthal [AO 123] 205	94
Res publica	Comp.	Lerner [AO 125] 102	94
Questions in Physics		Goldstein [AO 133] 18–20	151
Tahāfut at-Tahāfut		Bouyges [AO 177] 185.10–11 546–547	76 220
Tahāfut at-Tahāfut		van den Bergh [AO 180] 336	220

ISLAMIC PHILOSOPHY, THEOLOGY AND SCIENCE

TEXTS AND STUDIES

ISSN 0169-8729

8. Fakhry, M. *Ethical Theories in Islam*. Second expanded edition. 1994. ISBN 90 04 09300 1
9. Kemal, S. *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*. 1991. ISBN 90 04 09371 0
10. Alon, I. *Socrates in Medieval Arabic Literature*. 1991. ISBN 90 04 09349 4
11. Bos, G. *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*. The Risāla fi tadbīr safar al-ḥajj. 1992. ISBN 90 04 09541 1
12. Kohlberg, E. *A Medieval Muslim Scholar at Work*. Ibn Tāwūs and his Library. 1992. ISBN 90 04 09549 7
13. Daiber, H. *Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr.* Briefe des Abū l-Faḍl Ibn al-'Amīd (gest. 360/970) an 'Aḍudaddaula. Herausgegeben mit Einleitung, kommentierter Übersetzung und Glossar. 1993. ISBN 90 04 09755 4
14. Dhanani, A. *The Physical Theory of Kalām*. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology. 1994. ISBN 90 04 09831 3
15. Abū Ma'sār. *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*. Together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath. Edited and Translated by Ch. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano. 1994. ISBN 90 04 09997 2
16. Sābūr Ibn Sahl. *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābādhīn al-ṣaghīr)*. Analysed, Edited and Annotated by O. Kahl. 1994. ISBN 90 04 10004 0
17. Maróth, M. *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Übersetzung aus dem Ungarischen von Johanna Till und Gábor Kerekes. 1994. ISBN 90 04 10008 3
18. Ibn Abī al-Dunyā. *Morality in the Guise of Dreams*. A Critical Edition of *Kitāb al-Manām*, with Introduction, by Leah Kinberg. 1994. ISBN 90 04 09818 6
19. Kügelgen, A. von. *Averroes und die arabische Moderne*. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. 1994. ISBN 90 04 09955 7
20. Lameer, J. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*. Greek Theory and Islamic Practice. 1994. ISBN 90 04 09884 4
22. Adang, C. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*. 1996. ISBN 90 04 10034 2
23. Dallal, A.S. *An Islamic Response to Greek Astronomy*. *Kitāb Ta'dīl Hay'at al-Aflāk* of Ṣadr al-Sharī'a. Edited with Translation and Commentary. 1995. ISBN 90 04 09968 9
24. Conrad, L.I. (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl*. *Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaḡzān*. 1995. ISBN 90 04 10135 7
25. Hermansen, M.K. (tr.). *The Conclusive Argument from God*. Shāh Walī Allāh of Delhi's *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*. 1996. ISBN 90 04 10298 1
26. Abrahamov, B. *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. *Kitāb al-Mustarshid*. 1996. ISBN 90 04 10408 9
27. Wild, S. (ed.). *The Qur'an as Text*. 1996. ISBN 90 04 10344 9

28. Riddell, P.G. and T. Street (eds.). *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns. 1997. ISBN 90 04 10692 8
29. Jolivet, J. and R. Rashed (eds.). *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*. Volume I. *L'Optique et la Catoptrique*. Edited by R. Rashed. 1997. ISBN 90 04 09781 3
30. Rudolph, U. *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. 1997. ISBN 90 04 10023 7
31. Endress, G. and J. A. Aertsen (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). ISBN 90 04 11308 8
32. Elmore, G.T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*. Ibn al-‘Arabī’s *Book of the Fabulous Gryphon*. 1999. ISBN 90 04 10991 9
33. Abū Ma‘šār. *Kitāb al-mīlāl wa-d-duwal*. Arabic text edited by K. Yamamoto with an English translation by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 10725 8
34. Albumasar. *De Magnis Coniunctionibus* (On the Great Coniunctions). Latin text edited by Ch. Burnett and Arabic-Latin, Latin Arabic Glossaries by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 11074 7
35. Stroumsa, S. *Freethinkers of Medieval Islam*. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought. 1999. ISBN 90 04 11374 6