

# LECTURES

BRUNDSCHVIG Robert : *Pour ou contre la logique grecque chez les Théologiens-juristes de l'Islam : Ibn Ḥazm, Al-Ghazālī, Ibn Taimiyya*, Convegno Internazionale, 9-15 avril 1969, Accademia Nazionale Dei Lincei, Roma 1971.

Au sein de l'orthodoxie musulmane, les attitudes à l'égard de la logique grecque, — entendons par là celle d'Aristote dans l'*Organon* ou de Porphyre dans l'*Eisagogè* — ont été divergentes. L'A. qui considère le schéma général anciennement présenté par Goldziher comme encore valable, s'est personnellement interrogé sur les rapports de la logique avec les méthodes d'exégèse des théologiens-juristes, et a approfondi les réponses originales de trois grands maîtres musulmans.

La position de Ibn Ḥazm (M. en 1064) est résolument favorable à la logique antique, qu'il considère comme applicable au domaine religieux comme au domaine profane. Il adopte le syllogisme comme un instrument utile, voire indispensable, de la pensée, mais rejette le *qiyās* ou raisonnement par analogie.

La position d'Al-Ghazālī (M. en 1111) est orientée vers l'application de la logique grecque à des problèmes de religion et de droit. On peut l'utiliser pour les textes sacrés, mais il ne faut pas renoncer aux formes traditionnelles du raisonnement islamique. Al-Ghazālī voit dans la logique une science instrumentale, formelle, sans arrière-plan métaphysique, et il se montre préoccupé de ses applications au *fiqh* : une telle attitude doit être rattachée à son effort « plus ou moins réussi » en direction d'une unification des démarches logiques de la pensée.

La position d'Ibn Taimiyya (M. en 1328) est marquée par une condamnation catégorique de la logique grecque au profit du raisonnement juridique traditionnel et de sa façon d'argumenter. Elle est étoffée par une dénonciation de ses erreurs, de ses insuffisances et de ses dangers. La prétention du  *mantiq*  à être l'unique voie pour atteindre à la vraie connaissance, doit être réfutée. La validité du syllogisme se voit remise en cause, et c'est le raisonnement par analogie (*qiyās*) qui reçoit droit de cité.

La définition donnée par R. Brunschvig de la position de ces trois maîtres trouve, dans l'analyse nuancée de leurs œuvres, un support incontesté. Une vue synthétique limpide et d'une grande sûreté de touche s'en dégage. Au passage, les failles des divers types de raisonnement sont soulignées. La traduction des termes techniques arabes recèle maintes trouvailles.

A. DEMEERSEMAN.

AL-GHAZALI : *Scritti scelti*, a cura di Laura VECCHIA VAGLIERI e Roberto RUBINACCI, Turin, U.T.E.T. 1970 (paru en 1971). 702 pages.

Ghazali a fait l'objet de nombreuses éditions, études et traductions. Ses petits traités les plus connus, comme le *Munqid*, la *Bidāya*, le *Ayyuhā l-walad* ont été traduits dans les grandes langues internationales, ainsi que quelques livres ou chapitres de l'*Iḥyā'*. Mais c'est la première fois qu'un volume de plus de 700 pages présente un ensemble aussi important et représentatif de la vaste œuvre du plus grand des théologiens de l'Islam. Et c'est à l'Italie qu'aura échoué cet honneur, grâce à deux de ses meilleurs arabisants.

Profonds connaisseurs de la langue et de la civilisation arabo-musulmanes, Mme Laura VECCHIA VAGLIERI, bien connue par sa Grammaire pratique et ses articles érudits et savoureux de la nouvelle Encyclopédie de l'Islam, fut Directrice de l'Institut Universitaire Oriental de Naples et M. Roberto RUBINACCI, spécialiste, entre autres, de l'édition critique du *Livre de Roger*, en est actuellement le Directeur. Il est assez rare qu'une telle compétence, particulièrement dans sa précision linguistique, soit mise au service de ce genre de traduction, et pour des textes parfois fort difficiles. Je voudrais donner une idée de la richesse de cette œuvre, importante pour la connaissance de Ghazali en Occident, et ensuite, pour répondre à une amicale invitation, étudier de plus près certains passages de ces traductions, non pas pour en faire une vaine critique, mais pour accorder à l'effort des auteurs tout l'intérêt qu'il mérite.

Le problème était de faire un choix dans l'œuvre abondante de Ghazali. Tout choix est partiel et quelque peu subjectif. Certains traités s'imposaient, comme le *Munqid*, le *Kitāb al-Mahabba* de l'*Iḥyā'*; d'autres étaient aléatoires; et tout l'aspect juridique, logicien, controversiste de Ghazali n'a pas été représenté, comme le signale le préfacier, F. GABRIEL; à juste titre ajouterai-je, car ce n'est ni le meilleur, ni le plus original de Ghazali, sans parler du *Radd jamil*, qui est plusieurs fois cité ici et dont l'authenticité est désormais plus que douteuse après les études de Hava Lazarus-Yafeh. Par contre, on aurait pu choisir, compte tenu des limites d'un tel ouvrage, et à la place d'œuvres à mon avis secondaires, quelques textes représentatifs de la théologie de Ghazali, au sens précis du mot théologie (par exemple la négation des causes secondes dans l'*Iqtisād*) ou de sa réfutation des erreurs des philosophes dans le *Tahāfut*, même si elle est résumée en quelques lignes dans le *Munqid*; et surtout, peut-être, des extraits du précieux *Fayṣal al-afrīqa*, qui montre la largeur d'esprit de Ghazali, aussi bien envers ses coreligionnaires (restriction du *takfir*), qu'envers les non-musulmans de bonne foi. Mais sans doute mes préférences sont-elles aussi subjectives. Quoi qu'il en soit, il est indéniable que le choix

opéré est largement représentatif de la pensée religieuse de Ghazali, avec une abondance de textes significatifs, à ce jour inconnue.

L'ouvrage commence par la traduction du *Ayyuhā l-walad*, petit traité à l'adresse d'un ancien étudiant et disciple de Ghazali qui lui avait posé diverses questions concernant la vie religieuse et spirituelle. C'est une sorte de guide de vie religieuse, truffé de conseils ascétiques et moraux, ou de simple bon sens. Il n'y a là rien d'original par rapport à la littérature abondante sur ce thème, avant et après Ghazali. Quitte à commencer par un ouvrage résumant la pensée de Ghazali, on aurait peut-être pu choisir le *Kitāb al-arba'in* (surtout sa deuxième partie), car il est un excellent résumé de l'*Iḥyā'*.

Vient ensuite le *Munqid*. Il est trop connu pour qu'on insiste sur son importance. Je souignerai seulement, qu'à y revenir ailleurs, deux traits dominants de ce chef-d'œuvre et peu souvent relevés. C'est un des très rares ouvrages de théologie musulmane qui traite de la psychologie de la foi, en particulier du rapport entre la foi et la raison. Et il le fait dans un contexte d'histoire des idées, une problématique et des solutions qui sont étrangement semblables aux nôtres; ce qui lui confère un ton d'actualité étonnant.

La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée, comme il se doit, à des extraits de l'*Iḥyā'*. Là, le choix était particulièrement difficile : l'œuvre est trop vaste et elle forme un tout dont toutes les parties se tiennent. Du premier tome (les pratiques cultuelles, *ʿiʿādāt*), on a retenu les dogmes, les purifications, la prière rituelle et le jeûne. Du deuxième (les bonnes coutumes, *ʿādāt*), on n'a choisi que les plus intéressantes au point de vue religieux : la « commanderie du bien et l'interdiction du mal », nous dirions aujourd'hui la « correction fraternelle », et les vertus du Prophète. Du troisième tome (les vices, *muḥlikāt*), ce sont les fines analyses psychologiques des « merveilles du cœur » et de la lutte contre les passions, surtout la luxure et l'hypocrisie, qui ont été à juste titre traduites. Le quatrième tome est de loin le plus important : sous le titre « les vertus salvifiques » (*al-munjiyāt*), c'est tout l'itinéraire mystique qui est repris par Ghazali, à travers ses principales étapes. Là aussi, il fallait choisir, à regret sans doute. On a ainsi la traduction partielle des livres sur la conversion (*tauba*), la constance et l'action de grâce (*ṣabr* et *ṣukr*), la peur et l'espoir (*hawf* et *rajdā*), la pauvreté et le détachement (*qar* et *zuhd*), la foi monothéiste et la confiance en Dieu (*tawhīd* et *tawakkul*), l'amour de Dieu et ses compléments (*maḥabba*, *ṣawq*, *uns* et *riḍā*), enfin l'intention, la pureté du mouvement vers Dieu et la véridicité (*niyya*, *ihlās* et *ṣiḍq*). On pourra regretter que le livre sur la *maḥabba* ne soit pas entièrement traduit, car c'est un sommet et il n'est traduit intégralement en aucune langue. Même son chapitre le plus important, sur la cinquième cause de l'amour, la mystérieuse « *munāsaba* » (relation, au sens de ressemblance) entre l'homme et Dieu,

a dû être tronqué et c'est bien dommage. Ne serait-ce que pour les précisions sur la différence entre l'amour de l'homme pour Dieu, qui est réel (*ḥaḳīqatan*), et l'amour de Dieu pour l'homme, qui est métaphorique (*maǧazan*). Distinction reprise dans le chapitre 10 (*bayān*), lui aussi omis.

Suit la traduction intégrale d'un petit traité ésotérique, le *Miškāt al-anwār* (la niche des lumières), déjà traduit en anglais par GAIRDNER. Ici, le choix me semble moins heureux, même si l'authenticité ghazalienne de l'œuvre peut être maintenue. On y est loin de la sobriété, du bon sens et du souci d'orthodoxie de Ghazālī. Ce genre de littérature ésotérique, pénétrée de plotinisme, est assez artificiel. Mais peut-être était-il bon de faire connaître cet aspect de la pensée si diverse de Ghazālī.

Quelques brèves pages extraites de trois traités de Ghazālī complètent ces morceaux choisis. Elles sont tirées du *Mizān al-ʿamal* (critère de l'action), du *Maḳṣad al-asnā* (but suprême) sur les Noms Divins, qui aurait mérité plus de place, vu son importance pour le langage sur Dieu, et du *Maḍnān ṣaǧīr* (petit traité sur ce qu'on doit cacher) dont l'authenticité est douteuse. Le choix de ces pages, surtout celles du *Maḳṣad*, est excellent.

\*\*\*

J'en viens à la traduction elle-même. Pour m'être penché depuis des années sur les textes de Ghazālī, j'ai pu mesurer la difficulté de rendre exactement, et d'abord de comprendre, certains passages. D'autant que nous manquons totalement d'éditions critiques, y compris pour le *Munqid*, bien que celle qui sert de base à la traduction française « signée » de F. JABRE (et qui est celle de J. SALIBA), le soit partiellement. Ceci me permettra sans doute de dire mon admiration pour les qualités de la traduction que nous offrent les auteurs de ces morceaux choisis : précision, respect du génie de la langue arabe, du texte et de la pensée de l'auteur. Si elle peut paraître parfois trop littérale, du moins aucun des pièges ni des difficultés n'a été escamoté, comme le font habituellement les traducteurs, même les meilleurs (WARR). Peut-être, la formation des traducteurs, plus littéraire et historique que philosophique ou théologique, ne permet-elle pas toujours aux formules et aux clichés de la scolastique d'apparaître. Mais c'est un inconvénient mineur et les spécialistes s'y retrouveront.

J'ai tenu à vérifier d'assez près de nombreux passages : intégralement les deux premiers ouvrages traduits (rapidement pour *Ayyuhā l-walad*, de très près pour le *Munqid*) et quelques pages de l'*Iḥyā*. Le livre ici mes remarques, dans l'ordre des pages du livre, sans vouloir imposer mes interprétations, mais pour contribuer à une connaissance plus précise de Ghazālī.

#### I. *Ayyuhā l-walad* (Lettre au disciple) :

La traduction est très supérieure à celle, française, de SABBAGH. Quelques remarques mineures :

— 180 —

— p. 54, en bas, le deuxième hémistiche du vers cité se traduirait mieux : « Et vains sont les pleurs, si ce n'est de Te perdre ».

— p. 58, milieu : « un repentir sincère, qui exclut tout retour à la faute ».

— p. 63, en bas : « sacrifie-toi » plutôt que « fais des sacrifices ». La différence est notable.

— p. 64, milieu : « ne pas faire de différence entre le fait que ce soit toi qui découvre la vérité et le fait que ce soit un autre » (le texte arabe n'est pas plus élégant que cette traduction, mais le sens précis doit être exprimé).

#### II. Le *Munqid* :

— p. 79 : *ǧā'ila* est rendu avec habileté (crevasse). Mais le correspondant, *aǧwār*, traduit par « profondeur » peut induire en erreur, car il a toujours un sens péjoratif chez Ghazālī; il faudrait dire « gouffre » ou « abîme ».

— p. 81 : *mu'aḫṭil* n'est pas un athée, négateur de Dieu, mais philosophe niant ses attributs.

— p. 81 : *ḥaḳā'iq al-umūr* : terme fréquent et significatif de la méthode de Ghazālī. C'est la réalité profonde des choses, but de toute sa vie. Le traduire par « choses » ne suffit pas, mais c'est peut-être une coquille; car, plus loin, il est bien rendu.

— p. 81, en bas : malgré WARR, je construis autrement : « Je me mis, en mon for intérieur, à rechercher ce qu'est réellement cette nature originelle, ce que sont réellement ces croyances survenues par imitation des parents et des maîtres (pluriel inusité), et comment faire le partage entre ces croyances par imitation, dont les premières nous sont inculquées par enseignement (en arabe, c'est un *ḥāl*). Or, lorsqu'il s'agit de distinguer le vrai du faux dans ces traditions, il y a de nombreuses divergences ».

Deux lignes après : « Je dois à tout prix chercher à définir ce qu'est la connaissance » (*ḥaḳīqa* et *mā ḥya* sont des termes de philosophie concernant le *quid sit*, essence et quiddité).

— p. 83, milieu : *Am* indique une double interrogation, donc : « Je dois savoir avec certitude si ma confiance dans les données des sens... est du même genre que ma sûreté antérieure dans les traditions reçues... ou si elle est une sûreté vérifiée par la réalité ».

— pp. 83 et 84 : *ḥākīm al-ḥiss* ou *al-ʿaql* : la traduction « jugement des sens ou de la raison » est bonne, bien que l'expression arabe soit plus précise : ce qui, dans le sens ou la raison, porte un jugement. On pourrait traduire : le sens ou la raison quand il ou elle se fait juge.

— p. 84, en bas : « raison » au lieu de « mente », plus large.

— p. 85, milieu : *tarkīb al-ʿulūm al-awwalīyya* : terminologie technique. Il s'agit de la composition d'un syllogisme à partir de principes premiers.

— 181 —

Noter que *‘ilm* a souvent le sens de connaissance plutôt que de science. De même les *ḍarūriyyāt* sont les données épistémologiques « nécessaires » selon la logique des théologiens. Ce sont les principes premiers de la connaissance, connus sans démonstration, par évidence.

— p. 86, dernier paragraphe : bien des traducteurs, comme Warr, changent le texte arbitrairement en supprimant une négation bien attestée et *lectio difficilior*. Je crois qu'il faut la maintenir par rigueur critique et pour ne pas édulcorer la portée de ce texte précieuse : « Le but de ces récits est d'inviter à œuvrer avec le maximum de sérieux à la recherche, jusqu'à en arriver (*intahā ilā*) à rechercher ce qui n'est pas à rechercher (sens « possible » du passif). Car les premiers principes ne sont pas à rechercher; ils sont présents, et si on recherche ce qui est présent, on le perd et il disparaît. Du moins, celui qui recherche ce qui n'est pas à rechercher ne pourra être accusé de négligence dans la recherche de ce qui est à rechercher ».

— p. 87 : *mukāšafa* est à traduire par « dévoilement » plutôt que par « révélation », surtout chez Ghazālī, si soucieux de distinguer le *walī* du *nabī*.

— p. 89, en bas : « il est possible que soit vrai ce que ce philosophe prétend être faux ».

— p. 93, note 1. Le sens de *šarf* est bien expliqué. On peut préciser qu'il s'agit du Coran et du Ḥadīth, correspondant à ce que nous appelons le « donné révélé ».

— p. 95, milieu : « la logique des philosophes comporte une sorte d'injustice (*zulm*) : ils posent à la démonstration syllogistique un ensemble de conditions dont on sait qu'elles engendrent infailliblement la certitude, mais quand ils en viennent à traiter des questions religieuses... ils en prennent à leur aise », ou « ils font montre de facilité (*tasāhulū*) ».

— p. 96 : les « *arwāḥ muḡarrada* », repris d'Avicenne, sont les âmes séparées et non les purs esprits. C'est un cas où une traduction littérale peut égarer un lecteur médiévisite non arabisant.

— p. 97, en haut : si on traduit *quidam* par prééternité, il faut y ajouter la traduction de *azaliyya* par post-éternité.

— p. 97, en bas : « les soufis ont exprimé les vertus et les vices de l'âme, ainsi que les déficiences qui s'attachent à ses actes... »

— p. 98, note 1 : lire *coranica* au lieu de *canonica*.

— p. 117, en haut : *istiš'ār* : je ne vois pas comment on arrive au sens donné en traduction, alors qu'il me semble si simple d'y voir la « peur » des autorités, c'est-à-dire d'une disgrâce.

— p. 117, au milieu : je comprends : « je n'ai jamais vu au monde d'argent plus apte à nourrir les enfants d'un savant que le revenu d'un

*waqf* ». On admirera, à la p. 116, les plans du « Rocher » du Temple de Jérusalem, qui expliquent si bien le texte de Ghazālī.

— p. 120, milieu et passim : *qarā'in* revient souvent sous la plume de Ghazālī. Il s'agit en général d'une convergence de preuves ou d'indices dont chacun n'a pas de valeur en lui-même, mais dont l'ensemble est déterminant; cf. p. 114 (omis dans la traduction), p. 125... Ici, il s'agit de l'ensemble du comportement (*ahwā'i*) des soufis.

— p. 122, milieu : *ji-ḥaqqi-ḥi* : *ḥaqq* est une cheville fréquente chez Ghazālī et n'a pas de sens par lui-même. Ici, il s'agit de réfuter le négateur de la prophétie qui conclut, du fait que celle-ci n'existe pas « à ses yeux », « à son point de vue », au fait qu'elle n'existe pas « en elle-même ». Un peu plus loin, *ibtidā'an* est à traduire, je crois, par « pour la première fois ». Au début du paragraphe suivant, dans la traduction, le *qarraba* est une abréviation de *qarraba li-l-ḡihn* : faciliter la compréhension par un exemple. Ce n'est pas Dieu qui s'approche.

— p. 124 : j'ai passé autrefois des heures à tenter de comprendre ce paragraphe, ou du moins à en construire la première partie. Finalement, je pense qu'il faut couper autrement, pour respecter la logique de la pensée et la forme des verbes. Ghazālī affirme qu'on peut savoir si un tel est prophète, soit en étant témoin de sa vie (*mušahada*), soit par tradition sûre et ouï-dire (*tawātur* et *tasāmū'*). Exemple : la connaissance qu'on peut avoir d'un juriconsulte et d'un médecin, « en étant témoin de son comportement et en entendant directement ce qu'il dit ». Et même si (*wa-'in*) on ne peut en être témoin, on n'est pas pour autant réduit à l'impuissance pour savoir si Al-Šāfi' est juriconsulte... en étudiant le *fiqh*... (je supprime le *bal*, non attesté par les manuscrits et rajouté par les éditeurs). Reste la difficulté du *wa-lā ta'ḡāz*, en *ḡawāb* du *šarf* « *wa-'in* » ; mais on le trouve parfois chez Ghazālī, plus souvent sous la forme de *fa-lā*.

— p. 126, milieu : *ḥudūd* n'a pas le sens de limites, mais de définitions.

— p. 127, au milieu : *al-mutaḡayyirin* sont les malades « anxieux », plutôt que titubants.

— p. 131, en haut : le *suḷṭān* est, il est vrai, le Pouvoir, mais la note 1 indique bien qu'il s'agit de Fakhṛ al-Mulk. Le singulier serait plus adapté. Un peu plus loin, le *waḡš* ne me semble pas une disgrâce, mais une incivilité (contraire de *uns*). Ensuite, au début de la citation de son dialogue intérieur, il me semble qu'en italien il faut déplacer la négation par rapport à l'arabe : « Il faut que le motif... ne soit pas la paresse... ». Enfin, à la fin du même paragraphe, il faut couper avant la dernière phrase et lier les deux paragraphes, en lisant *li-ma* (pour *li-māḡā*) au lieu de *lam* : « Pourquoi t'autoriser cette concession sous prétexte que le soin des hommes est chose difficile, alors que Dieu a dit... ».

— p. 133, en bas, construction difficile. Je comprends : « Nous expliquons (ce n'est pas un futur, mais un fait habituel et un principe pour Ghazālī) à

chaque savant, en astronomie, médecine... par exemple, la preuve de la prophétie à partir de sa propre science ».

— p. 134 et passim : *ma'zûl* se traduirait mieux par « dépourvu » (*sprovi-sta*).

— p. 134, milieu : les deux éléments, air et feu, ne peuvent « produire » le froid (littér. : le froid ne peut s'ajouter à eux), et non « le froid ne peut augmenter par eux ».

— p. 136, note 2. Il est vrai que *sabab* n'a pas, chez Ghazâli comme chez les théologiens aš'arites, le sens de cause efficiente (*'illa* chez les philosophes) qu'ils nient dans la créature. Son sens premier est un lien entre deux choses, dans une consécration par exemple. C'est le cas ici, et on peut traduire par cause ou motif au sens large.

— p. 137, en haut : je supprimerais la parenthèse et lierais : « Celui qui est contraint à reconnaître que ces faits merveilleux sont des cas spécifiques dont la connaissance constitue un miracle pour certains prophètes, comment pourrait-il nier... »

— p. 138, en haut, je lis *a-wa* et non *aw*, donc : « Qu'exige donc sa raison ? (Réponse :) Qu'il prenne ce médicament, même s'il est amer et d'un goût désagréable. Va-t-il donc ne pas y croire... »

— p. 138, milieu : *fi mašâdirî-hi wa-mawâridî-hi* : cliché indiquant des « allées et venues », donc « dans tous ses comportements ». S'il s'agissait des « causes et effets » de ses actes, le pronom serait *hâ*.

— p. 138, bas : *fi âhir al-zamân* : la traduction est vague, « dans un futur lointain ». Il s'agit soit de la fin des temps, ce qui ne s'accorde pas avec la phrase qui suit, soit plutôt des temps tout récents; allusion probable à la constatation fréquente, chez Ghazâli, que la multiplication des sectes en Islam réalise la prophétie du *hadîth* bien connu.

— p. 139, milieu : je crois que toute la phrase concerne le Jugement Dernier, et je lis *hattâ yutasâhala* : « au point qu'on le traitera avec indulgence à propos de ses actes ». Un peu plus loin, je lis *yudlî bi-l-'ilm*, « il se servira de sa science comme pot-de-vin », et non *yudallîhu*, « il en fera un argument ».

### III. *Kitâb al-maḥabba*, pp. 532-534 :

— p. 532, au début : on pourrait mettre en relief le mot capital dans la mystique de Ghazâli, le *qurb*, proximité excluant l'union. La citation qui suit est, je crois, à l'impératif : « Adoptez les mœurs divines ».

— p. 533, au milieu : le vocabulaire est très précis. *Itihâd* est l'identification et non l'identification; le *hulûl* est l'habitation ou l'inhabitation, et non la descente ou, comme le répète MASSIGNON, l'infusion; c'est le *mašdar* de *halla bi-*. De même, dans le vers de Nûrî, *nazala manzilatan* est habiter

une demeure, physique ou mystique. Pour *taḥayyara*, voir plus haut : « être stupéfié ».

Après ce long épiluchage d'une traduction dont on ne finirait pas de montrer la qualité et les véritables tours de force, il me reste à signaler la valeur de l'introduction, qui n'ignore aucun des délicats problèmes historiques et doctrinaux soulevés par le cas de Ghazâli et y répond avec modération et bon sens. Une longue note biographique présente un tableau précis de ce qu'on sait de la vie de Ghazâli; la bibliographie donne l'essentiel des œuvres et des études ghazâliennes et surtout des traductions. Un index général est surtout précieux pour les notions et termes techniques. Enfin, la présentation matérielle de cet ouvrage est particulièrement soignée. Le public italien peut s'estimer favorisé avec la parution en un volume d'une telle masse de textes. Les Orientalistes auront profité de le consulter lorsqu'ils buteront sur les difficultés d'un passage. Et les francophones ne peuvent que souhaiter en avoir un jour à leur tour le correspondant dans leur langue.

Robert CASPAR.

### « ALMENARA », nouvelle revue espagnole sur le monde arabe contemporain.

*Almenara* est une nouvelle revue qui vient d'apparaître en Espagne dans le cadre des « Amitiés islamo-chrétiennes » sous la direction d'un groupe de jeunes arabisants formés par le Professeur Martínez Montavez, de l'Université de Madrid. « *Almenara* » représente l'esprit de renouveau de toute une école moderne d'arabisants espagnols intéressés aux problèmes contemporains d'une civilisation et de son véhicule d'expression : la langue et la littérature arabes modernes. C'est dans ce sens qu'on peut retrouver beaucoup d'analogies d'esprit et de présentation entre notre revue et celle qui vient de paraître à Tunis récemment, « *Alif* ».

Nous trouvons au début de ce premier numéro trois études de caractère historique, dont la première réalisée par M. MARIN, a comme titre : « Orient et Occident dans l'œuvre de Jean Thevenot ». L'article est un excellent résumé des récits de voyages de ce personnage du XVII<sup>e</sup> siècle, avec une bonne connaissance de la bibliographie sur les récits de voyages contemporains, dont ils se distinguent par des descriptions détaillées et par son objectivité.

L'étude de ROLF REICHERT sur les Musulmans au Brésil, présente un aspect peu connu de l'histoire islamique. Il divise l'histoire de l'arrivée des Musulmans au Brésil en trois périodes qui y ont constitué trois groupes ethniques différents : les Arabes émigrés de la Péninsule Ibérique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les esclaves musulmans d'Afrique noire, et les Moyen-orientaux, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. De nos jours, les 60.000 Musulmans arabes brésiliens, représentent moins du 10 % du total des Arabes au Brésil.

Le Professeur Hussein MONES, co-fondateur des « Amitiés islamo-chrétiennes » en Espagne présente, sous le titre : « Notes pour l'étude de l'attitude de l'Islam face au Christianisme », l'analyse de quelques textes coraniques et les problèmes que posent certains mots ou expressions.

Suivent un ensemble de textes littéraires, traduits en espagnol, concernant, avant tout, les problèmes de la langue arabe et de la création littéraire. *Almenara* veut offrir un reflet des littératures arabes et islamiques contemporaines, vivantes, en tant que phénomène créateur d'une civilisation donnée. Le langage de cette civilisation pose des problèmes particuliers qui sont fréquemment débattus à l'intérieur d'elle-même et par les spécialistes étrangers qui s'y intéressent.

Dans cet ensemble, *Almenara*, traduit, tout d'abord, l'article du Professeur libanais Kamâl ḤAYY, publié par la revue « Risālat al-Tarbiya » (Beyrouth, mars-avril 1967), intitulé : « Les ennemis de la langue ». Suit un entretien entre Miḥā'il Nu'ayma et Samira 'Azzām, qui aborde, lui aussi, les problèmes actuels de la langue arabe et de la création littéraire. Les témoignages d'Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī et Samih Al-Qasim illustrent ce thème de la création littéraire.

La revue *Almenara* consacre aussi quelques pages à la littérature féminine : poème de Nāzik Al-Malā'ika, Fadwa Tūqān, Salma Al-Ḥuyūsī et deux contes de Gādāt Al-Sammān et Janāta Bennīna. Serafin Fanjul et Mahmūd Ṣobḥ nous offrent en espagnol deux textes littéraires sur des sujets arabes.

Ce premier numéro d'*Almenara* s'achève avec quelques recensions de livres et les discours prononcés à l'occasion de la fondation des « Amitiés islamo-chrétiennes », en Espagne, par son Directeur le Professeur Salvador Gomez Nogales et par l'ex-ministre des Affaires Étrangères, M. Alberto Martín-Artajo.

Ce premier numéro est illustré par des dessins du peintre irakien Taik Hussen.

Ramon PETIT.

JULIEN Charles-André : *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, René Julliard, 1972, 439 p..

La réédition de cet ouvrage, capital pour la connaissance de l'histoire de l'Afrique du Nord, sera d'autant plus appréciée que la deuxième édition était devenue introuvable. On doit avouer que la nouvelle présentation est beaucoup plus attrayante : les 414 pages de l'ancienne, très serrées, ne comportaient que les titres des 9 chapitres et de la conclusion. La disposition des matières, dans la troisième édition, est une amélioration sensible : de nombreux sous-titres permettent de suivre le chemine-

ment de la pensée et augmentent, avec la lisibilité, le charme de l'ensemble.

Entre autre améliorations, on retiendra surtout la suivante : l'Orientation bibliographique d'ordre critique (pp. 357 à 394). Venant compléter la liste alphabétique classique des travaux cités (pp. 395 à 420) et l'index des personnes (pp. 421 à 430), elle constitue un instrument de travail de premier ordre. Son objet est étendu : Islam et Maghreb (pp. 357 à 372), Algérie (pp. 373 à 383), Tunisie (pp. 383 à 389), Maroc (pp. 389 à 394). « L'établissement de l'Orientation et des fiches bibliographiques, reconnaît l'A., m'a coûté plus de temps que ne me prit la rédaction du livre ». On l'imagine assez.

Sur le fond, on n'a pas ici à rappeler la valeur intrinsèque d'un ouvrage qui a fait sensation à l'époque et qui continue à recruter ses lecteurs d'année en année. Avec le recul des temps, ses vues prémonitoires se dégagent avec plus de netteté.

Ch. A. Julien, qui avait une conscience très précise des grands changements en préparation, est le dernier à dissimuler la passion qui l'animaient, lors de la rédaction de ces 430 pages. « De toute mon oeuvre, c'est le livre que je préfère, celui que j'ai écrit avec le plus de passion et dont le ton s'en ressent ». Au vrai, au-delà de l'affaire de tempérament, la maîtrise de l'historien de métier a su maintenir le fond du débat à la hauteur qui convient, sans rien sacrifier de sa densité, de sa chaleur, de sa tension. Il reste que la re-lecture des faits en question par des historiens algériens, tunisiens, marocains, ne manquera pas de provoquer la rectification des tracés de plusieurs frontières. Ces nouveaux éclairages, Ch. A. Julien les sollicite, disposé qu'il est, dans la fidélité à l'inspiration des années 1952-1953, à procéder à la « révision de certaines valeurs ».

Les moyens d'analyse se perfectionnant de jour en jour, les livres vieillissent encore plus vite que les hommes. Les grandes vues synthétiques de « l'Afrique en marche » semblent néanmoins, de taille à résister à l'usure, peut-être même en raison de l'arrière-fond passionné qui donne sa tonalité à l'ensemble.

A. DEMEERSEMAN.

CAMAU Michel : *La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*. Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, CNRS, Paris 1971. 502 pp.

Nul ne doutera de l'importance et de l'intérêt que présente ce livre de M. Camau. Elaboré à partir d'une thèse de doctorat en droit soutenue à Aix-en-Provence, l'ouvrage aborde une des questions fondamentales qui se posent à la plupart des Etats récemment décolonisés : quel modèle institutionnel adopter pour assurer l'autorité nécessaire au décollage économique, tout en garantissant l'exercice des libertés démocratiques ?

Comme le note M. Charles Debbasch dans sa Préface, M. Camau ne s'est pas contenté de décrire les régimes politiques de l'Algérie, de la Tunisie et du Maroc : sa recherche porte sur « la source idéologique du pouvoir maghrébin à travers la personnalité de ses dirigeants ». Pour ce faire, il analyse dans une première partie « les fondements unitaires du pouvoir » : d'une part, les fondements sociologiques (le caractère arabomusulman, la lutte pour la souveraineté nationale, le combat pour la « libération totale ») et d'autre part « les fondements idéologiques », à savoir le socialisme. Dans cette perspective, l'auteur étudie la notion de socialisme islamique, et l'attitude des divers pouvoirs maghrébins à l'égard du marxisme.

La seconde partie de l'ouvrage traite de « l'exercice du pouvoir par l'unanimité ». Un long chapitre est consacré au Parti, « reflet organique de l'Unité », à la notion de parti unique, au « dialogue direct » entre gouvernants et gouvernés, à la manière dont est conçu et exercé le suffrage universel. Sont ensuite envisagés successivement « un dogme malmené : la séparation des pouvoirs », — les rapports entre le pouvoir et l'Armée, — la protection de l'Islam par l'Etat, — la tolérance des pouvoirs à l'égard du culte des minorités, — l'attitude des gouvernants à l'égard de la presse, du droit de propriété, des syndicats.

Au terme de son analyse, Michel Camau s'interroge sur les chances de survie de ces institutions qui entendent sauvegarder « l'unité nationale ». Pour lui, le « gouvernement de l'unanimité » apparaît « comme un système transitoire dont le déséquilibre manifeste ira en s'accroissant ». Très largement accepté pendant la lutte nationale ou dans les années qui suivirent l'indépendance, le pouvoir autoritaire est désormais contesté par la génération montante, et même par beaucoup de ceux qui, pendant longtemps, l'estimèrent nécessaire, compte tenu des circonstances.

Il est inutile de souligner l'intérêt et l'actualité de telles analyses. On saura gré aussi à leur auteur de ne pas céder à la tentation des jugements sommaires, trop répandus chez certains intellectuels européens qui, bien souvent, appliquent aux réalités du Tiers-Monde des schémas préconçus : « Si les responsables maghrébins, écrit-il, n'ont pas réussi

à élaborer une notion nouvelle de la démocratie, il ne semble pas que l'on puisse pour autant considérer leurs théories comme la négation de la démocratie. Ce serait trop se fier aux apparences que de parler de fascisme parce que l'on retrouve au Maghreb certains des traits que l'on croyait propres aux régimes fascistes (...). En tant que phénomène social, le fascisme tend à préserver un ordre existant ou à revenir à un ordre ancien en s'appuyant sur la force contre les partisans de l'évolution. Conservateur, il oppose la tradition au progrès, anti-universaliste et xénophobe, il fait de la nation un absolu au-delà duquel ne saurait exister aucune réalité sociale, politique, morale, spirituelle, ou même métaphysique. Ces caractéristiques ne sont pas celles du Maghreb indépendant, qui cherche à concilier la tradition et le progrès, les valeurs nationales et celles des autres civilisations, la subordination de l'individu à la société et la promotion de ses responsabilités » (p. 477).

Ayant limité le champ de ses investigations à la pensée des responsables politiques, l'auteur ne pouvait étudier, de façon exhaustive, tous les courants qui se sont manifestés dans chacun des trois pays d'Afrique du Nord. Il serait intéressant que son étude soit prolongée par d'autres recherches sur l'influence du courant de pensée marxiste au Maghreb.

Ces remarques ne sauraient nullement atténuer le fait que l'ouvrage de M. Camau constitue un document analytique et synthétique de valeur. Première étude consacrée à un thème difficile, il se signale par une documentation riche et précise, et, en même temps, par des qualités d'honnêteté et de rigueur intellectuelles que tout lecteur saura apprécier.

Michel LELONG.

GUIGUES Y. : *Les noms d'outils du bois à Alger, en 1970*. Mémoire présenté en vue de l'obtention de la Maîtrise d'arabe, Aix-en-Provence, 86 p., ronéoté.

Il n'est point dans les habitudes de la revue de présenter un mémoire de maîtrise, mais le travail de M. Guigues fait exception, et par sa qualité, et par l'intérêt du problème envisagé.

Professeur d'enseignement technique dans un Collège technique de Casablanca, l'A. avait eu occasion d'observer que

« les élèves apprentis utilisaient la langue parlée arabe (alors que les leçons étaient en français), pour désigner au cours des séances d'atelier, certains outils usuels, et cela même parfois au sortir d'une leçon de technologie où certains de ces outils venaient d'être étudiés ».

Ce qui l'amena à rechercher à quoi correspondait la langue technologique utilisée par les apprentis et à examiner s'il existait bien un lexique technique de l'outillage du bois à Casablanca.

Refaisant des gestes séculaires, l'artisan a tendance à donner à l'outil la même désignation : avec la survivance de l'objet doit normalement survivre la langue technologique. Mais le groupe technique dans lequel vit l'artisan ne vit pas isolé d'autres groupes. « Il est en relation avec des groupes voisins » et de ce fait a été amené de tous temps à exercer ou à subir des influences d'ordre technologique. Plus particulièrement depuis la colonisation, il emprunte un outillage et une technologie à un groupe technique étranger.

N'est-il pas, dès lors, intéressant de voir le résultat sur le plan linguistique de

« l'empreinte particulière » du groupe technique emprunteur sur l'outil, du sort réservé à ce dernier après qu'il ait traversé le milieu intérieur de ce groupe, c'est-à-dire le tissu de ses tendances, de ses traditions mentales; de noter comment le groupe technique « exprime » cette empreinte dans sa langue propre; de signaler enfin les chances de persistance de cette langue technologique parlée et sa durée... ».

Quelques années après avoir élaboré son projet, l'A. se retrouve en Algérie, juste au moment de la décolonisation; laissant pour le moment son enquête sur le Maroc, il reprend une enquête analogue en Algérie, convaincu que les circonstances nouvelles n'ont pas modifié le problème de fond, à propos de la langue parlée technologique.

Les dix premières pages du mémoire sont consacrées aux méthodes de recherches. Une cinquantaine donnent un précieux lexique, où sont traités 120 termes techniques. Il ne s'agit pas que des outils. Comme l'A. le précise (p. 22) le mot « outil » est pris dans son sens large : outil à la main, outil qui quitte la main pour donner naissance à la machine-outil, pièces d'assemblages, opérations exécutées par un ou plusieurs outils. Au fond, l'A. étudie ce que A. Leroi-Gourhan appelle « la pellicule interposée » entre l'homme et son milieu, « l'enveloppe technique » de l'artisan sur bois : tout un outillage, un « rideau d'objets », une série « d'actes conscients », de procédés, permettant à l'artisan d'avoir prise sur la matière.

Le lexique part de la racine arabe vraie ou « reconstruite ». Plutôt que de signaler ici les racines arabes qui nous ont paru intéressantes, nous préférons donner un échantillon des termes français qui ont leur équivalence dans le lexique. Nous avons choisi quelques « lettres » au hasard :

- A. — Affûtage, affûter, ajuster, angle, apprenti, arbre, assemblage à queue d'aronde, assemblage droit par tenon et mortaise, avoyage, avoyeuse.
- C. — Chauffrette, chevalet, cheville, cire, ciseau à bois, clou, coin, collage, colle, compas, copeau, côté d'un outil ou d'une pièce.

- F. — Face d'un outil, fausse-équerre, fer à coller, fer de rabot, feuillure, figoler, fil à plomb, finition, fond, forêt, fraise, frotoir.
- S. — Sablage, sabloir, saignée, « saute-relle », « sauteuse », scie, scie à ruban, scie circulaire, sciure, sculpteur sur bois, serpe, serre-joint.

Le terme étudié est transcrit en caractères arabes et phonétiquement, puis traduit. Souvent l'A. le situe dans un contexte sémantique qui l'éclaire, parfois il propose, avec prudence, une ou plusieurs étymologies; il signale également si le terme se rencontre dans l'un ou l'autre dictionnaire ou glossaire, et plus particulièrement dans le *Dictionnaire arabe-français* de M. Beaussier. Chicanerons-nous Y. Guigues, en regrettant qu'il n'ait point vérifié si le vocable est signalé par Dozy, dans son *Supplément aux dictionnaires arabes*, ou par tel glossaire, consacré à d'autres secteurs de l'artisanat, la *Cordonnerie indigène à Rabat*, par exemple, de L. Brunot (*Hesperis*, 1946, no. 271-318) — ce qui aurait mieux éclairé des comparaisons de sens. Nous aurions souhaité également une fiche d'identité plus détaillée de l'outil, voire de plus nombreux schémas, afin d'aider le non-spécialiste à mieux voir. Mais ce sont là des vétilles qui ne diminuent en rien la valeur de ces cinquante pages.

Ce lexique amène l'A. à tirer des conclusions sur l'origine des termes, sur les emprunts, sur les « types » de mots, sur les différences constatées dans les descriptions sémantiques données pour le même outil.

Un peu mince, à notre gré, cette dernière partie nous laisse sur notre faim, encore qu'il soit très intéressant d'avoir noté que :

« Bien que les outils aient été importés de France avec leur appellation propre, cela depuis plus d'un siècle, et malgré l'influence prépondérante de la francisation dans le pays, la résistance à l'emprunt a été réelle ».

Bien utiles également les remarques sur les types morphologiques les plus courants : les noms d'outils formés sur la paradigme *fa<sup>o</sup>âl*, comme *haffâr*, draise, *naqqâb*, perceur, *sakkâl*, avoyeuse, ou sur le type *fa<sup>o</sup>âla*, comme *mollâsa*, raboteuse, *jarrâra*, moulie, dominant — (cette dernière forme spécialement employée pour les machines).

On aurait souhaité plus de détails, car déjà les 120 mots étudiés permettent de situer de manière plus scientifique le vocabulaire de l'artisanat sur bois.

Mais ce souhait n'enlève rien à tout le côté positif de cette étude. Passionné par le vocabulaire technologique, l'A. est désormais le mieux outillé pour combler la grande lacune qui existe, au Maghreb, sur le plan de l'étude, non seulement du vocabulaire technologique de l'outillage et du



travail sur bois, mais aussi de la technique du bois et de ses moyens d'expression.

Il n'existe, en effet, à notre connaissance que des articles d'intérêt général comme ceux de E. Carayon, *Le travail artistique du bois en Algérie*, 1941, 27 p., dont 18 d'illustrations, ou des études spécialisées comme celles de Prosper Ricard, *La Menuiserie mauresque dans les monuments arabes du Musée de Tlemcen*, 1919 (1). En Tunisie, P. Ginestous avait jeté les bases d'un travail intéressant et méthodique, dans son *Introduction à l'étude de l'industrie rurale du bois en Tunisie*, I. *La taille d'une louche*, dans Comptes rendus du 70<sup>e</sup> Congrès de l'Ass. Franç. pour l'Avancement des Sciences (Tunis, mai 1951), vol. III, Tunis, 1952, pp. 10-17 et II. *L'outillage et les habitudes de travail*, dans *IBLA*, 17, 1954, pp. 164-177 (2). Nous avons été heureux de constater que M. Guigues travaille dans la même ligne, et son mémoire sur « *Les noms d'outils du bois, à Alger, en 1970* », nous fait bien augurer des études qu'il nous donnera sur la technique du bois et ses moyens d'expression.

A. LOUIS.

(1) Il est regrettable que A. Joly n'ait pas décrit, comme il l'annonçait dans ses deux articles sur *l'Industrie à Tétouan*, dans *Archives Marocaines*, 1906, p. 199 et 1907, p. 393, cette industrie du bois, car son travail est riche en lexicographie.

(2) Quelques pages dans d'autres études; entre autres : LALLEMAND Ch., *Tunis et ses environs*, Paris, 1890 : armuriers, pp. 119-120, bâtiers, p. 148, charrons, p. 132; menuisiers et peintres, pp. 152-153; FLEURY V., *Les industries indigènes de la Tunisie*, Paris, 1900, pp. 81 ss.; ATGER A., *Les corporations tunisiennes*, Paris, 1909, pp. 108-113. Et, plus récemment, J. REVAULT, *Les arts traditionnels en Tunisie*, 1967, pp. 57-66.

Cf. également notre *Orientation Bibliographique, Ethnographie tunisienne*, parue dans *Cah. des Arts et Trad. Pop.*, de Tunisie, III, 1970, p. 148, sv. Bois.