shift *muṭlaq-wujūdī* might be explained in terms of being the result of a development in the Syriac terminological tradition of that period (*ca.* 850-900) » (p. 57).

Dans quelques cas, au contraire, J. Lameer aurait pu trouver dans la terminologie syriaque des éléments explicatifs de formes arabes : ainsi l'emploi de *ǧāzim* (ou *ǧazmī*) dans l'expression *qawl ǧāzim* (*ǧazmī*) est clairement issu de la formule syriaque *memrā pāsūqā*, qui sert à traduire *logos apophantikos* dans cette langue, formule syriaque qui n'est pas mentionnée par J. Lameer. Dans d'autres cas, le recours au commentaire de Philopon sur *APr.* (que J. Lameer utilise parfois) aurait fourni d'utiles points de comparaison : ainsi la traduction de (*syllogismos*) *deiktikos* par (*qiyās*) *mustaqīm* en *APr.* II, 14, ne s'explique pas, au premier chef, par une version syriaque intermédiaire, comme le suppose J. Lameer, mais bien plutôt par la connaissance que le terme grec équivaut, dans ce chapitre, à *ep' eutheias*, comme le note Philopon (p. 439,22 - 440,3 Wallies).

Quoi qu'il en soit des remarques ou discussions que puissent appeler les analyses de J. Lameer, il faut souligner qu'elles sont menées selon une méthode excellente qui mêle avec justesse la critique philologique et la compréhension philosophique des textes. Cela est vrai non seulement des parties du livre qui se rapportent à la terminologie de la syllogistique farabienne, mais aussi des autres parties qui traitent de la structure des arguments syllogistiques, selon Fārābī, avec leurs extensions à l'induction, à l'exemple, et aux arguments de la théologie et de la jurisprudence islamiques. Et nombreuses sont les interprétations suggestives et les pistes de recherches ouvertes par le livre dans son entier. Par exemple, J. Lameer défend l'authenticité farabienne des *ʿUyūn al-masā'il*, et conteste au contraire celle de la *Risāla fī ǧawāb masā'il su'ila ʿan-hā* et du *Kitāb al-ǧamʿ bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-Ilāhī wa-Arisṭūṭālīs*, avec des arguments qui méritent attention. Fort intéressants aussi sont les commentaires sur les rapports entre religion, philosophie et logique chez Fārābī, que J. Lameer tire de ses lectures du *Kitāb mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, du *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, du *Taḥṣīl al-saʿāda*, et du *Kitāb al-ḥurūf*. Au total, c'est donc un remarquable ouvrage qu'a composé J. Lameer, et il faut souhaiter qu'il engendre d'autres travaux de même qualité sur la logique et la philosophie.

Henri HUGONNARD-ROCHE
(CNRS-EPHE, Paris)

Ibn RUŠD, *Muḫtaṣar al-Mustaṣfā*, taḥqīq Ǧamāl al-Dīn AL-ʿALAWĪ. Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1994. 21 × 14,5 cm, 158 p.

L'œuvre connue d'Ibn Rušd s'est enrichie par la découverte d'une grande importance due au regretté Jamal Eddine Alaoui de l'un des écrits de jeunesse du *qādī* et philosophe de Cordoue.

En saluant cette découverte de taille nous voudrions aussi rendre hommage à la mémoire de Jamal Eddine Alaoui qui nous a quitté prématurément, « avant qu'il n'ait pu montrer tous les trésors de sa science ». Il aura cependant beaucoup donné en peu de temps à la science

BCAI 12 (1996) Ibn Rušd: Muḫtaṣar al-Mustaṣfā, éd. Ǧ. al-Dial-ʿAlawī, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

arabe et médiévale par les premières éditions de textes fondamentaux du corpus rušdien. Entre autres, le *Commentaire moyen du Traité du Ciel* (Casablanca, 1984), le *Commentaire moyen* aux *Météorologiques* (Beyrouth, 1994) [32].

L'édition de cet Abrégé du *Mustaṣfā* d'al-Ġazālī, qui paraît à titre posthume, est établie à partir d'un unique manuscrit anonyme conservé à l'Escurial. Son attribution à Ibn Rušd ne semble faire aucun doute (p. 16-17 et p. 21, n. 1). Ibn Rušd renvoie lui-même à cette œuvre dans son grand ouvrage juridique, la *Bidāya* (*Bidāya*, p. 74), dans lequel il déclare avoir déjà traité de « la pratique de Médine » et de sa valeur comme source du droit dans son livre consacré au « *Kalām* juridique que l'on nomme *uṣūl al-fiqh* ». Un autre indice, le plus décisif en faveur de l'authenticité de cette attribution, est la longue citation, extraite du *Muḫtaṣar*, rapportée par un compilateur tardif, Ibn al-Azraq (m. 886 / 1481) relative à la décision d'Ibn Rušd de supprimer dans son commentaire la partie logique de l'introduction du *Mustaṣfā* [33].

Le titre de l'ouvrage semble bien, tel qu'établi par J.E. Alaoui (p. 16), *Muḫtaṣar al-Mustaṣfā*, plutôt que le titre proposé par les éditeurs, *al-Darūrī fī uṣūl al-fiqh* (page de titre arabe et n. 2, p. 17), recueilli dans une tradition scolaire [34]. M. M.A. Sinaceur, à qui revient le mérite de la parution de l'ouvrage, n'utilise d'ailleurs lui-même dans sa préface que le titre établi par J.E. Alaoui.

Ce traité juridique est l'une des œuvres de jeunesse, sinon la première œuvre d'Ibn Rušd, (p. 15). Daté de 552 H., il est contemporain de son *Abrégé de logique* et précède de peu la série des *épitomés* aux œuvres de philosophie naturelle d'Aristote (554 H.), et de plus de dix ans la *Bidāya*.

L'intérêt originel que manifeste Ibn Rušd pour les fondements du *fiqh*, parallèlement à ses préoccupations philosophiques, contribue à modifier l'image traditionnelle d'un Averroès écartelé entre la philosophie d'origine grecque et le dogme musulman [35]. Ce traité confirme qu'Ibn Rušd s'est affirmé *faqīh* et qu'il ne s'est pas départi de cette tâche tout au long de sa vie puisqu'ayant commencé sa carrière de juriste en rédigeant le *Muḫtaṣar al-Mustaṣfā* et la *Bidāya*, il complète celle-ci par le livre du pèlerinage (*Kitāb al-ḥağğ*) une dizaine d'années seulement avant sa mort.

Il semble qu'Ibn Rušd se situa d'emblée, comme ses prédécesseurs immédiats Ibn Bāğğa et Ibn Ṭufayl par rapport à l'héritage d'al-Ġazālī, si important dans ce VIe siècle andalou aussi

32. Une première édition du *Commentaire moyen du Traité de la génération et de la corruption* devrait paraître prochainement, également à titre posthume.

33. Il existe deux mss à la Bibliothèque royale de l'ouvrage d'Ibn al-Azraq, *Rawḍat al-a'lām*, nos 4436 et 2567, que nous avons pu consulter. La citation textuelle du *Muḫtaṣar* se trouve au fo 143 r trois lignes avant la fin du ms. no 4436 et non dans le ms. no 2567 tel que cela est rapporté p. 21, n. 1.

34. Curieusement les éditeurs ont donné en page de titre arabe *al-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh aw Muḫtaṣar al-Mustaṣfā* et en page de titre français... *Talkhīs al-mostasfa*.

35. Voir R. Brunschvig, « Averroès juriste » dans *Études d'islamologie*, tome second, Paris, 1976, p. 167-200, (et notamment, p. 176).

BCAI 12 (1996) Ibn Rušd: Muḫtaṣar al-Mustaṣfā, éd. Ğ. al-Dial-'Alawī, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

bien dans le domaine de la connaissance que dans celui de la politique. Le jeune juriste se situe ici par rapport à l'œuvre maîtresse des *uṣūl al-fiqh* de Ġazālī comme le jeune philosophe se situe à la même période par rapport à l'héritage philosophique du grand maître d'Orient (voir le prologue d'Ibn Rušd à son *épitomé de la Physique* d'Aristote).

La marque du philosophe est très présente dans la présentation et la rédaction de la matière du *Muḫtaṣar*. Ainsi (p. 37), Ibn Rušd énumère comme dans les *épitomés* aux livres d'Aristote la série des questions traditionnelles qui depuis la fin de l'antiquité introduisent une science déterminée et l'ouvrage qui la contient : le but de la science, son rapport avec les autres sciences, son rang, ce que signifie son nom, ses parties.

En outre, Ibn Rušd entreprend une présentation méthodique du *fiqh* en le replaçant dans une économie générale de la science (p. 34). Les sciences sont ordonnées suivant leurs fins respectives et se divisent en trois groupes : 1) une science dont la fin est d'établir une conviction sur des questions théoriques telles que l'instauration de l'univers ou l'existence de l'atome insécable; 2) une science dont la fin est l'action, et qui, elle-même, se divise en deux : une science particulière, relative aux dérivés (*furū'*) tels que les prescriptions de la prière, de l'aumône légale..., et une science universelle telle que la science des fondements (Écriture, tradition du Prophète et consensus) sur lesquels reposent les dérivés de la science particulière; 3) enfin, une science qui fournit les règles pour diriger l'esprit et les types de raisonnement en usage dans les deux premières.

L'art du *fiqh* ressortit aux deux dernières. Il établit les règles de déduction des jugements juridiques (*al-aḥkām*). « Son rapport à l'esprit est le même que le rapport de la règle et du compas au sens dans ce dont on n'est pas sûr que celui-ci ne se trompe pas. » On reconnaîtra dans cette comparaison un passage du prologue du *Livre du recensement des sciences* (*Iḥṣā' al-'ulūm*) d'al-Fārābī.

Cet art du *fiqh* comporte quatre parties (p. 36) :

— les jugements (les prescriptions légales);
— les fondements des prescriptions légales;
— les méthodes (*adilla*) utilisées pour la production de ces jugements;
— les conditions de celui à qui incombe l'effort d'établir le jugement, c'est-à-dire le *faqīh*.

L'ouvrage comporte des index (p. 149-155) préparés par J.E. Alaoui. Des notes parfois hâtives ont été ajoutées par les éditeurs (exemples n. 1, p. 16 et n. 2, p. 17).

Le travail du regretté Jamal Eddine Alaoui est un travail de pionnier. Les conditions pénibles qui ont présidé à son exécution le rendent d'autant plus méritoire. Il convient de le saluer très respectueusement.

Abdelali ELAMRANI-JAMAL
(CNRS, Paris)

BCAI 12 (1996) Ibn Rušd: Muḫtaṣar al-Mustaṣfā, éd. Ǧ. al-Dial-'Alawī, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Charles E. BUTTERWORTH & Blake Andrée KESSEL (éd.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*. Brill, Leiden-New York-Cologne, 1994 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. XXXIX). In-8°, 149 p. dont 2 p. de préface (M. Nadir Aziza) et 6 p. d'introduction (Ch. E. Butterworth).

C'est à Bologne, au cours de l'été 1988, que se tint la troisième session de l'université euro-arabe itinérante. À cette occasion, le Conseil scientifique de l'université confia à Charles E. Butterworth la coordination d'un atelier consacré à la pensée arabo-islamique et au mouvement des idées autour des premières universités européennes. Le lecteur trouvera dans le présent ouvrage les actes de cet atelier aux travaux duquel participèrent une quinzaine de chercheurs. L'ensemble est constitué de dix contributions.

1. Josep Puig (« The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200) », p. 7-30) remarque que la philosophie arabe arriva précocement en Andalus dans la bibliothèque d'al-Ḥakam II. Toutefois, et à la différence des travaux d'astronomie et de logique, elle y fut tardivement reçue : au témoignage d'Ibn Ṭufayl, Ibn Bāǧǧa (c. 1080-1138) fut le premier à assimiler totalement les textes de la philosophie. Ainsi, Ibn Ḥazm, pourtant féru de *Kalām*, n'avait lu, parmi les *falāsifa*, que Kindī et Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī. L'extension des royaumes du Nord permit à l'universalisme médiéval latin de s'étendre aux territoires nouvellement reconquis et d'intégrer les royaumes d'Espagne; elle s'accompagna de mouvements de traduction dont les principaux centres furent Tolède et Saragosse. Là, des équipes de traducteurs — les deux plus actives associèrent, pour la première, Dominique Gundisalvus (ou Gundissalinus entre 1133 et 1190) et Ibn Dā'ūd (Iohannes Hispanus) et, pour la seconde, Gérard de Crémone (c. 1114-1187) et Ġālib ou Callipus — rendirent en quelques décennies les travaux philosophiques arabes disponibles aux lettrés. À la fin du XIIe siècle, ceux-ci avaient entre les mains les traductions latines (souvent passées par le castillan ancien) d'ouvrages dus à Ḥunayn (traduction de Gundisalvus de ce qui est peut-être un supercommentaire du *Traité du Ciel*), à Qusṭā b. Lūqā (traduction par Ibn Dā'ūd de la *Risāla fī-l-farq bayn al-rūḥ wa-l-nafs*), à Kindī (notamment, la *Risāla fī-l-ʿaql* deux fois traduites par Gérard de Crémone et par Gundisalvus), aux Frères purs (traduction de Gundisalvus du chapitre de *l'Encyclopédie* sur les *Premiers Analytiques* et, peut-être, de *l'Encyclopédie* tout entière), à Alfarabi (traduction de l'*Epître sur les significations de l'intellect*, de l'*Iḥṣā' al-ʿulūm* [Gundisalvus et Gérard de Crémone], des *ʿUyūn al-masā'il* [Gundisalvus], du *Tanbīh ʿalā sabīl al-saʿāda* [Gundisalvus?] auxquelles il faut ajouter un commentaire perdu en arabe des livres V-VIII de la *Physique*), à Avicenne (traduction de la métaphysique, des parties de la physique [*De Anima*] et de la logique du *Šifā'*) et à Ghazali (*Maqāṣid al-falāsifa*). Josep Puig montre comment la transmission et la réception de ce patrimoine furent associées dans les compositions philosophiques d'écrivains « originaux » qui n'étaient autres, le plus souvent, que quelques-uns des traducteurs [36]. Il relève la première influence d'Avicenne dans la fondation d'une nouvelle

36. Voir, par exemple, Hugonnard-Roche, « La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne » in *Études sur Avicenne*, éd. J. Jolivet et R. Rashed, Paris, 1984.

BCAI 12 (1996) Ibn Rušd: Muḫtaṣar al-Mustaṣfā, éd. Ǧ. al-Dial-ʿAlawī, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net