

historique, donnant toujours le responsable, le moment, le lieu de la nouvelle inflexion et ses causes. Il montre combien la dynamique de la peur coloniale se nourrit des fantasmes de revanche des vaincus, combien la rumeur l'emporte sur la connaissance raisonnée. Il permet ainsi de pénétrer dans l'imaginaire colonial, créateur d'histoire. C'est pour faire face à un péril le plus souvent dénué de fondement que les militaires français justifient leur conquête de tout l'espace saharien du Tchad à la Mauritanie.

La vision mythologique française influe directement sur l'histoire propre de la confrérie. Se voulant apolitique, elle a cherché à éviter les conflits avec les pouvoirs en place. Elle a donc orienté son expansion vers le monde nomade alors que, mouvement de sédentaires et d'agriculteurs, elle n'en partage pas l'*ethos*. Elle s'est donné un rôle de régulateur de l'économie saharienne. Alors qu'elle s'est repliée pour éviter la confrontation avec les Européens, elle se trouve pourchassée à l'intérieur de son territoire même. Elle résiste alors par les armes, validant ainsi par ce *ġihād* final plusieurs décennies de discours français à son égard.

L'étude de J.-L. Triaud est une étude extrêmement minutieuse de petits événements que généralement on ne considère que de façon superficielle. La justification de cette approche se trouve dans le résultat : une méthodologie de traitement des sources coloniales prises au sérieux, la détermination de l'imaginaire colonial et la définition de la dynamique des influences entre coloniaux et musulmans sur plus d'un siècle. Le travail fourni est considérable, mais les résultats le sont aussi.

Henry LAURENS
(INALCO, Paris)

ʿAlī b. Muḥammad al-JURJĀNĪ, *Kitāb al-Taʿrīfāt*. Traduction, introduction et annotations par Maurice GLOTON, préfacé par Pierre LORY. Presses universitaires d'Iran, Téhéran, 1994. 18 × 24,5 cm, 547 p.

Al-Ġurġānī (m. 816 H/1413) reste principalement connu à cause de son *Šarḥ al-Mawāqif* mais aussi du présent ouvrage. Il comprend 1868 notices lexicographiques, allant d'une ligne à une page. M. Gloton les a numérotées, et donne chaque fois le mot ou l'expression en caractères arabes et en translittération, avant de procéder à ses traductions du terme, puis de la notice complète. Les mots ne sont pas rangés par racine, mais présentés selon leur ordre alphabétique, comme dans les dictionnaires persans. Les *maṣdar*-s de II^e forme sont donc à la lettre *tāʾ*, les participes passés ou passifs à la lettre *mīm*, etc. Le *wāw* précède le *hāʾ*, selon l'ordre conservé en persan. Mais à l'intérieur de chaque chapitre (*bāb*) correspondant à l'une des lettres, l'ordre alphabétique n'est pas rigoureux. Le traducteur ajoute au texte deux annexes de son cru : 1. « Révélation, et sciences de la langue arabe » ; 2. « Prosodie arabe. Généralités et principales règles. » Plusieurs index terminent le volume, en particulier un index des termes arabes, qui les donne dans l'ordre strict de translittération.

L'excellente préface de P. Lory (p. 5-22) montre bien la valeur comme les limites du livre de Ġurġānī, les domaines qui y sont traités avec le plus de soin (*fiqh*, *taṣawwuf*, logique, science du langage), le choix des termes retenus ou passés sous silence, le choix aussi, plus surprenant parfois, des acceptions techniques mentionnées ou négligées, et la stratégie lexicale ainsi mise en œuvre pour réduire le savoir aux normes et dimensions d'un islam « classique et conciliant » (p. 14).

M. Gloton a travaillé sur quelques éditions du xx^e siècle (p. 32). Il y en a d'autres qu'il ne mentionne pas, et qui témoignent de la notoriété persistante de l'ouvrage, comme celles de Beyrouth, 'Ālam al-Kitāb, 1407/1987, ou du Caire, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1411/1991. La traduction suit une démarche originale, que deux exemples feront immédiatement saisir. On y lit dès les premières lignes : « Au Nom de Dieu, le Tout-Irradiant d'Amour, le Très-Irradiant-Irradié d'Amour », mais la notice 0002 donne de la même *basmala* une version française différente : « Au Nom de Dieu, le Tout et Très Miséricordieux. » Plus loin, la notice 0535 commence ainsi : « *Al-Jam' (JM') wa al-tafriqa (FRQ)* — La synthèse et la différenciation, la prise de conscience synthétique et distinctive, la totalisation et la distinction. » Le mot *ġam'* est aussi rendu par « intégration » au n° 0052. (À titre de comparaison, le P. de Beaurecueil traduit les mêmes termes techniques, chez Anṣārī, par « La concentration en Dieu, opposé de la dispersion ».) On voit dans ces approximations répétées un effort louable pour exprimer le suc du sens et en rendre sensible certaines connotations. Mais on voit aussi le caractère subjectif du résultat, et le naufrage du *ta'rīf* dans la mer de l'indécision. Toutefois, beaucoup de mots et expressions arabes sont translittérés entre parenthèses à l'intérieur de la traduction, et aident à une compréhension plus exacte.

Le texte original d'une part, et la traduction d'autre part, étant ce qu'ils sont, la teneur de l'ouvrage est d'intérêt très variable selon les articles. *Hudā* n'a pas de notice, et se trouve traduit par « direction religieuse » (860) comme par « guidance révélée » (1422). Il n'y a pas de notice à *ṣaḥṣ*, ni à *ummā*, ni à *wāḥid*, ni même, malgré l'insistance générale sur la logique et la dialectique, à *ilzām*. En revanche, bonnes notices à *mu'āraḍa*, ainsi qu'à *kayf(iyya)* et *malaka*. Les notions « kalamiques » de racine *ḤDT* sont présentées et traduites en plusieurs endroits de façon très approximative. *Wuġūd* et *waġd* (1798 sq.) sont traités de façon très intéressante, avec référence à al-Nūrī et al-Ġunayd, mais on n'y trouve absolument rien sur le sens philosophique de *wuġūd* (cf. la brève et mauvaise notice 1698 sur *mawġūd*), et la *waḥdat al-wuġūd* n'est même pas mentionnée. Au total, le « Livre des définitions » ne peut en aucune façon servir de lexique général pour la pensée islamique, et il est d'autre part trop tardif pour avoir grand intérêt historique à ce sujet. Mais sa traduction et ses index, qui représentent un travail considérable, stimuleront toujours l'esprit et méritent d'être consultés.

Guy MONNOT
(EPHE, Paris)

Jean-Claude VADET, *Les idées morales dans l'islam*. Presses universitaires de France, Paris, 1995 (« Islamiques »). 15 × 21,5 cm, vi + 275 p.

La réflexion morale systématique ne regarde pas moins le fonctionnement de la société que l'intimité de l'individu. Aussi est-elle tributaire à la fois de l'évolution collective et de l'expérience personnelle. Sa théorie, d'autre part, prend appui sur des conceptions métaphysiques comme sur les connaissances psychologiques. Souvent, de plus, elle est au carrefour de la philosophie et de la religion. C'est dire sa richesse, mais aussi sa difficulté. Ce domaine, longtemps négligé dans les études islamiques, attire de nouveau l'attention depuis quelques années, et il y a tout lieu de s'en réjouir.

Le livre frappe immédiatement par sa belle ordonnance en cinq chapitres bien équilibrés : I. La sagesse iranienne des secrétaires; II. La morale des versets coraniques; III. L'idéal des mystiques; IV. Règles et casuistique des juristes; V. La morale hellénique des philosophes. Il convient de présenter d'abord le contenu de ces chapitres.

Le premier montre ce que le milieu des secrétaires doit à l'Iran sassanide dont ils sont issus et souligne l'empirisme rationnel et raffiné qui domine leur éthique. Ibn al-Muqaffa' est naturellement pris en exemple, mais al-Māwardī est aussi mis à contribution. Pour l'Iran ancien, ne sont cités, en dehors d'auteurs arabes, qu'un ouvrage de Zaehner et la traduction du *Troisième livre du Dēnkart* par le père J. de Menasce. Quant à la symbiose de la « sagesse iranienne » et de l'islam, on s'étonne de ne pas voir mentionner le principal ouvrage sur le sujet : Ch.-H. de Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du III^e/IX^e au VII/XIII^e siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986.

Le chapitre II sur le Coran se développe en quatre sections. On commence par relever dans le Livre de l'islam une « dualité ». Il s'y trouve à la fois *ḥukm* et *ḥikma*, Loi et Sagesse (59 sq., cf. 97; nous notons au passage que ces deux aspects existent bien dans le Coran, mais que le mot *ḥukm* ne désigne pas nécessairement le premier par distinction du second). Les deux sections suivantes portent, l'une sur « Dieu et ses signes », l'autre sur la prophétologie coranique. L'A. insiste sur l'idée bizarre que l'islam consiste avant tout à « rechercher la face de Dieu dans le firmament » (p. 66, où nous soulignons). Sur la *sakīna* et l'eschatologie, bonnes pages 74-76. Ces longs développements sont en réalité hors du sujet. On y revient avec une dernière section sur la cité musulmane. Fondée sur l'obéissance au Prophète, elle est cimentée par la solidarité islamique (*walāya*). Des « vertus » doivent en dériver selon p. 93 sq. Il est pourtant notable au contraire que la notion de « vertu » comme disposition humaine stable semble étrangère au Livre (cf. R. Arnaldez, *L'Islam*, Paris, 1988, 86 sq.). Quant aux actions et conduites enseignées par le Coran, on regrettera que presque rien n'en soit dit.

Le chapitre III porte sur le soufisme, dont M. Vadet est un spécialiste reconnu. On a là des réflexions de première valeur, appuyées sur de nombreuses citations, surtout de Quṣayrī et de Ḡazālī. Le *dīkr* coranique serait l'inébranlable soubassement de la mystique musulmane (100-104 et 144). Pourtant, l'A. laisse explicitement ouverte la question des racines du soufisme (99, 143), habituellement tranchée par le dogme massignonien de son origine strictement islamique.