

d'excellentes corrections ont été apportées à l'édition du Caire. Qu'on me permette d'en ajouter quelques autres (mes références renvoient à *Mugnī IX*).

8, 14-15. Il faut bien comprendre « by Him », « par Dieu ». Le ms. de Léningrad dit ici, sans équivoque : *an yaqā'a min Allāh ta'ālā*.

12, 16. Lire : *mā bi-ḥadratihī*, cf. IV 43, 10 s.

13, 4. Lire *mā warā'a l-sātir*, cf. IV 64, 11-12; 66, 6-9; VII 29, 5-9.

46, 24. Lire : *lam nataqaṣṣa* (cf. également 60, 6 : *nataqaṣṣahu*, et 165, 5 : *li-taqaṣṣi*).

48, 23. Lire : *wa l-sabab ma'dūm*, comme l'implique la suite (49, 1 s.). L'effet engendré peut exister alors que sa *cause* n'existe plus, de même que l'acte direct peut exister alors que la puissance n'existe plus.

54, 18. Lire : *fī l-ğarab*, cf. IV 17, 17-19 et VIa 12, 10-11.

62, 3 et 13. Lire *lawn* et non *kawn*.

65, 18. Lire : *lā yuḥillu bi-*, « ne fait pas obstacle à », cf. VIII 41, 1-3 et 182, 10-12.

79, 4. Lire : *inna wuğüb wuğūd al-šay'*, cf. 77, 1.

87, 19. Lire : *ka l-lawn*, cf. VIb 162, 3-4.

101, 16. Lire *nūğibuhu* et *muqārana*. « Nous ne sommes pas conduits sur ce point à la même [conséquence] que celle à laquelle nous contraignons (*awğaba 'alā*, équivalent d'*alzama*) ceux qui soutiennent la contemporanéité de la capacité et de l'acte ».

113, 6. Lire : *fī Naqd al-Abwāb*, comme en 120, 18 et 166, 12.

133, 17-18. Lire *musirrān* et *al-isrār*, cf. XIV 345, 5-6.

133, 20. Bien lire : *ka-l-ğamm* (cf. J.H. 396, n. 57), la « tristesse », qu'on peut en effet considérer comme une sorte de croyance (*i'tiqād*) (cf. VIa 63, 8-9), et qui accompagne normalement le regret (cf. XIV 396, 1-3).

138, 21. Lire probablement : *Ğawāb al-Huğandī*, cf. mon article « Matériaux pour une bibliographie des Ğubbā'i », JA 1976, 318.

142, 17-18. Lire : *al-ağsām al-muttaṣila bi-mahall*, et de même : *limā ittaṣala bihā* (ou *bihī*?), cf. 142, 10; 143, 23; 144, 22.

149, 8. Lire : *al-i'timādayn al-muğtalabayn*, cf. 148, 24.

Daniel GIMARET
(E.P.H.E., Paris)

Marie BERNAND, *Le problème de la connaissance d'après le Muğnī du Cadi 'Abd al-Ğabbār*.

Alger, S.N.E.D., 1982. 16 × 24 cm., 388 p. (dont 23 p. d'index).

Cette étude, présentée en 1977 comme thèse de doctorat d'Etat, est un élément de l'enquête poursuivie par M.B. sur la théorie de la connaissance dans l'école mu'tazilite, qui avait déjà donné lieu de sa part à différents articles dans *Studia Islamica* (vol. XXXVI, XXXVII et XXXIX) concernant Abū l-Huḍayl, Biṣr, Tumāma, Mu'ammar, Nazzām, Ğāhiz. Je dois dire que, dans ces courtes monographies, traitant un matériau doxographique limité, M.B. apparaissait nettement plus à l'aise que dans ce dernier travail, où il lui a fallu prendre à bras le corps toute la

masse du *Muġnī* : non seulement le livre XII, qui en est ici, bien sûr, la pièce essentielle, mais aussi les livres IV (sur la théorie de la perception), XI (sur la nature de l'homme, la signification du 'aqī), XV (sur les *ahbār*), ainsi que les inévitables références aux autres volumes, tant la pensée de 'Abd al-Ġabbār et de ses maîtres constitue un système où tout se tient. Il n'est pas facile de dominer une matière aussi considérable; sans compter que la difficulté est ici aggravée par le mauvais état dans lequel le texte (édité) nous est transmis : à cet égard, le livre XII est particulièrement « soigné », si l'on peut dire!

Je pense qu'en l'occurrence, vu l'ampleur et la difficulté du sujet, une autre méthode plus modeste eût été préférable. Par exemple : s'en tenir au livre XII du *Muġnī*, et faire pour lui, en tout ou partie, ce qu'a fait J. Hecker pour le livre IX, à savoir établir très soigneusement le texte à partir du manuscrit, et en tenter une traduction intégrale annotée. C'est en s'obligeant à rester au ras du texte, et à suivre pas à pas les raisonnements du Qāḍī que, petit à petit, on y voit plus clair.

Quelques remarques par-ci par-là.

P. 63-65. Il est fort improbable qu'il faille ranger Qāsim al-Dimašqī parmi les prétendus « Sophistes ». Le personnage est relativement peu connu, mais c'était sans doute un honnête mu'tazilite (cf. *Fihrist*, éd. Taġaddud, 206, 20-22). Disciple d'Abū l-Huḍayl (cf. Balḥī, *Maqālāt*, in F. Sayyid, *Fadl* 74, 5), et non pas de Nazzām, comme le croit M.B. Les termes *ğumhūrihim* et *minhum* de *Farq* 198, 7 et 10 (ainsi que dans le passage correspondant du ps.-*Milal*) renvoient non pas aux disciples de Nazzām, mais aux Mu'tazilites dans leur ensemble. Quant à la thèse attribuée à ce Qāsim, il faut bien voir que la version qu'en donne Bağdādī est fort sujette à caution, étant tirée tout droit d'Ibn al-Rāwandi (cf. *Intisār* § 52) : il s'agit sans doute de quelque extrapolation malhonnête d'une théorie relative à la nature de la parole.

P. 81. Le passage de *Muġnī* XII 54, 9-14 n'est pas compris. Il faut comprendre : « La tranquillité d'âme à l'égard de ce que l'on connaît non par la perception mais par intuition rationnelle — comme, par exemple, la mauvaise intention de l'injustice et la bonté de l'équité —, ou que l'on connaît par le raisonnement, est de même nature (*yağrı mağrā*) que la tranquillité d'âme à l'égard de ce que l'on connaît par la perception (M.B. a ici, visiblement, sauté une ligne). Dès lors, c'est la même chose que de dire « Je ne me fie qu'à ce que je perçois » et de dire « Je ne me fie pas non plus (bien lire : *ayd*^{an}) à ce que je perçois ». Car si l'on se fie nécessairement à ce qu'on perçoit pour le seul motif (bien lire : *lā li-illat^{an} akbar* etc.) de la tranquillité d'âme [que l'on éprouve] à l'égard du perçu, du moment que ce motif existe également dans les autres connaissances, nous devons également nous fier à elles ».

P. 99. Dans la traduction de *Muhiṭ I* (i.e. l'éd. 'Azmī du *Maġmū'* *fi l-Muhiṭ* d'Ibn Mattawayh) 21, 22-23, il faut comprendre : « Et de même que nous nions qu'il puisse accomplir un acte tel (i.e. un acte mauvais), nous nions pareillement que parmi Ses actes il puisse s'en produire un qui n'ait d'autre modalité que sa venue à l'être, de telle sorte qu'il ne soit qualifié ni de bon ni de mauvais ». L'acte qui n'a d'autre modalité que sa venue à l'être, et donc éthiquement neutre, est fondamentalement l'acte inconscient (cf. *supra* mon C.R. de Frank).

P. 105-106. L'exposé introductif du *Muġnī* XII donne bien très exactement le plan du livre, en trois parties, et non quatre, ces trois parties étant nettement matérialisées par les titres des

p. 4 (*al-ğins al-awwal*), 208 (*al-ğins al-ıānī*), 347 (*al-ğins al-tālīf*), soit 1) nature et validité du raisonnement, 2) que le raisonnement est possible pour l'homme, 3) qu'il est obligatoire pour l'homme.

P. 111. Les *mufawwida* dont il est question en *Muġnī* XI 310, 2 n'ont pas le sens que M.B. leur donne. Il s'agit de Šiites extrémistes (*ḡulāt*), pour qui Dieu avait « remis le soin » (*fawwāda*) de créer et régir l'univers à Muḥammad, puis 'Alī et aux Imams. Cf. *Muġnī* XXa 13, 3-5; XXb 175, 9; *Farq* 251, 10-12; *Mufid*, *Šarḥ 'aqā'id al-Ṣadūq*, Naġaf, 1393/1973, 258, 3 s.

P. 122 et n. 427. Les « curieuses remarques » en question découlent, en fait, très logiquement de la définition de l'homme comme « totalité vivante ». On en conclura que toutes les parties du corps qui ne sont pas réceptacle de vie — et l'on décèle cela à leur insensibilité — ne sont pas partie constitutive de l'homme (cf. XI 311, 15-17) : ainsi les ongles, les poils, etc.

P. 137 et n. 479. Je pense que le *'ilm muṭlaq* « ni nécessaire ni acquis » dont parle *Pazdawī* désigne la science propre à Dieu : cf. *Bağdādī*, *Uṣūl* 8, 5-9.

P. 141. Dans la traduction de *Muġnī* XII 16, 15-19, il faut lire, aux lignes 18-19, *yuhissu* et *yudriku* (et non *yuhassu* et *yudraku*). On peut dire de Dieu : *yudriku l-ašyā'*. On ne peut pas dire de Lui : *yuhissu bi-l-ašyā'*, et cela pour l'une ou l'autre des raisons indiquées : parce que (pour Abū 'Alī) *ahassa* signifie « commencer de connaître les perceptibles », or la science de Dieu ne saurait avoir de commencement; ou parce que (pour Abū Hāsim) *ahassa* se dit d'une perception opérée au moyen d'un instrument, ce qui, non plus, ne saurait convenir à Dieu. Cf. plus explicitement *Muġnī* V 224, 15-20.

P. 244. Dans sa traduction de *Fā'iq* 126b 15-21, M.B. n'a apparemment pas pris garde à la correction faite en marge. Il faut lire : *wa minhā annahu idā wuġida 'alā šartihī azāla al-ištibāh*, « une autre propriété du [nażar] est que, s'il est réalisé comme il convient, il fait disparaître le doute ».

P. 319. Dans la traduction de *Šarḥ* 120, 16 s., l'expression *lā mušāħħha* (121, 5) est prise à contresens. Il faut comprendre au contraire : « si [les philosophes] entendent par *'aql*, *nafs*, *illa*, l'agent libre, alors il n'y a de divergence (litt. « dispute, querelle ») entre eux et nous que sur le plan des mots ».

P. 334 et n. 1167. Le texte de *Muġnī* XXb 254, 12 porte en réalité : *aġnās al-a'rād* (et non *al-akwān*).

Daniel GIMARET
(E.P.H.E., Paris)

Dominique URVOY, *Penser l'Islam : Les présupposés islamiques de l'« Art » de Lull*.
Paris, J. Vrin, 1980, 16,5 × 25 cm., 440 p.

Dans ses recherches sur les présupposés d'une « philosophie des frontières », l'A. analyse ici l'une des plus remarquables « œuvres élaborées dans un contexte de confrontation », celle du tertiaire franciscain de Majorque, Ramon Lull (1235-1315). Comment celui-ci « a-t-il pu voir l'Islam » et « comment sa méthode tient-elle compte du fait islamique »? Telles sont les