

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. *Baġdādī*, *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

deux questions auxquelles l'A. tente de répondre, au terme d'une longue recherche où abonde l'information minutieuse et prévaut toujours la « mise en perspective ».

Dans la 1^e Partie, l'A. s'interroge sur *L'information de Lull sur l'Islam* (pp. 41-173) : le Ch. I décrit ce qu'était *L'Islam majorquin*; le Ch. II rappelle ce que furent les rapports entre *La civilisation occitano-troubadouresque et l'Islam*; le Ch. III soulève le problème des influences juives et de la Kabbale : peut-on considérer *Le Judaïsme comme intermédiaire entre l'Islam et Lull*?; le Ch. IV précise ce que furent les rapports noués entre *Les mouvements chrétiens « hétérodoxes » et l'Islam*; le Ch. V analyse les contacts réels et profonds (?) entre *Lull et la civilisation arabo-islamique*.

Dans la 2^e Partie, l'A. envisage les multiples dimensions de *L'action missionnaire de Lull et ses conséquences intellectuelles* (pp. 175-254), ce qui lui permet de poser trois questions essentielles : Quelles furent la *Perspective unitaire* et la *Capacité d'intégration de la pensée lullienne* (Ch. VI) à l'endroit du Christianisme oriental? Quelle fut *L'Action de Lull en pays musulman* (Ch. VIII)? Que peut-on dire des rapports de *Lull et (de) l'Occident conquérant* (Ch. IX)? Un Ch. VII semble avoir été inséré après coup, pour constituer curieusement la 2^e partie du ... Ch. VI : l'A. y évoque *Le problème mongol et la question du paganisme*, pour se demander si Lull les avait intégrés à son *Art*.

Dans la 3^e Partie, l'A. analyse *L'idée de « raisons nécessaires »* (pp. 255-361). Le projet y est assez clair : quelle fut la méthode de Lull en vue d'accéder à une pensée unifiée et universelle, valable pour tous? L'A. veut, en outre, découvrir quelles furent les étapes de la réflexion de Lull : y a-t-il eu constante progression et souple adaptation? Tout cela amène l'A. à traiter, tour à tour, des *Analogies avec l'ancien Kalâm* (Ch. X), de *La pensée musulmane à Majorque* (Ch. XI), des *Antécédents apologétiques de l'Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Ch. XII) et de *l'Ars inveniendi veritatem* (Ch. XIII). Toutes ces recherches valent au lecteur d'utiles réflexions sur *Les implications méthodologiques de la polémique islamo-chrétienne* (pp. 269-277) ainsi que de bonnes informations sur les versions arabes du *Libre del Gentil* et du *Libre de contemplacio* (pp. 317-335).

Dans la 4^e Partie, l'A. souligne quels furent *Les perfectionnements de la méthode* (pp. 363-416). Il s'agit alors de mesurer exactement ce que fut *L'influence de la logique arabe* (Ch. XIV), surtout dans le cas de « l'essai de synthèse d'Ibn Sab'in », et de passer en revue les *Tentatives de fusion des structures linguistiques latines et arabes* (Ch. XV), à travers « la doctrine des corrélatifs », « l'idée d'*Est Dei* » et le recours aux « dignités » (*haqāqrāt*) dans le jeu des attributs divins. Le Ch. XVI pose la question essentielle : *Vraie ou fausse approche de l'Islam?* L'A. essaie d'y répondre en fonction de « la version ultime de l'Art », des « textes africains » et de l'usage que les autres ont fait de l'œuvre de Lull après lui (cf. les développements de la « méthode combinatoire » en philosophie, d'une part, et le syncrétisme du Lullisme valencien, d'autre part).

Le lecteur attentif ou passionné risque alors de demeurer sur sa faim, car l'interrogation laisse à ce lecteur le soin de se formuler à lui-même la réponse à toutes ces questions. Entreprise d'autant plus difficile que la lecture du livre est parfois ardue, tant la matière est philosophique et la présentation parfois desservie par maintes fautes d'orthographe ou d'impression. Le lecteur doit néanmoins surmonter ces obstacles pour accéder à la compréhension de l'enjeu, car il est de taille : en effet, tous ceux qui sont engagés dans le dialogue intellectuel entre Musulmans et

Chrétiens sont bien obligés de réfléchir sur les présupposés anthropologiques et philosophiques de leurs échanges, de s'enquérir de l'éventail exact de leurs informations réciproques et de s'interroger sur la souplesse constante qu'ils manifestent pour réviser sans cesse leur compréhension de l'autre et exprimer leur propre expérience religieuse en un langage adapté et renouvelé. Pour qui sait faire les transpositions nécessaires, le livre de D. Urvoy n'est donc pas sans intérêt ni résonance : à travers une étude historique typique et presque exemplaire, il nous rappelle ce que sont les implications actuelles, les chances exactes et les limites irréductibles de toute rencontre entre deux cultures, surtout quand elles supposent et nourrissent des expériences religieuses et des théologies élaborées d'une richesse exceptionnelle.

Maurice BORRMANS
(P.I.S.A.I., Rome)

JUNAYD, *Enseignement spirituel*, traités, lettres, oraisons et sentences traduits de l'arabe, présentés et annotés par Roger Deladrière. Paris, Sindbad 1983.

Après ses traductions d'ouvrages d'Ibn 'Arabi, Ğazālī et Kalābādī, R. Deladrière remonte aux sources de la littérature doctrinale du *tasawwuf*. Les textes traduits dans ce livre constituent la majeure partie des écrits conservés de Ğunayd, disciple de Muħäsibī et maître de Ḥallāğ, Śiblī et tant d'autres, chef incontesté de l'Ecole de Bagdad au 3^e/9^e siècle. Ce qui nous reste de l'œuvre de Ğunayd se présente sous forme de courts traités, lettres adressées à amis et disciples ainsi que quelques oraisons (le texte le plus long est la lettre adressée à 'Amr b. 'Utmān al-Makkī, pp. 99-121).

La traduction se fonde d'une part sur l'*unicum* d'Istanbul (Şehit Ali 1374). 'Alī 'Abd al-Qādir en avait déjà publié le texte et la traduction anglaise, précédés d'une introduction sur la vie et l'œuvre de Ğunayd (*Gibb Memorial New Series* XXII, Londres, 1962). Le même texte a été réédité, avec très peu de variantes de lecture, par Suleyman Ateş, avec traduction turque des *rasā'il* et de l'introduction de 'Alī 'Abd al-Qādir (Cûneyd-i Bagdâdî Hayatı, Eserli ve mektupları, Istanbul, 1970). S. Ateş avait déjà songé à compléter cette édition par quelques textes conservés dans la *Hilyat al-awliyā'* d'Abū Nu'aym al-İsfahānī. D'autre part R.D. réunit dans sa traduction à peu près tous les textes de Ğunayd conservés dans la *Hilya* et le *K. al-Luma'* de Sarrāğ. Le tout est suivi d'un choix de sentences de Ğunayd, mais là le traducteur a dû se limiter à quelques exemples, car la matière est abondante.

Par ailleurs, R.D. ne suit pas l'ordre de l'*unicum*, mais classe les textes en quatre parties : 1. la sainteté : les Elus de Dieu et leur mission, 2. Discours ascétiques, 3. *Tawḥīd* : connaissance de l'Unité, réalisation spirituelle, « extinction » et « épreuve », 4. Oraisons, à quoi s'ajoute 5. Sentences et définitions. Le terme de « discours ascétiques » ne semble pas très adéquat, car Ğunayd s'adresse visiblement à une élite de maîtres et de disciples et insiste moins sur les exercices spirituels à accomplir que sur les obstacles de toutes sortes rencontrés sur la Voie jusqu'aux plus hauts degrés. De plus les textes regroupés dans cette dernière partie recouvrent des sujets très divers : l'intelligence spirituelle (*aql*), la foi, l'invocation (*dikr*), certaines vertus