l'arabe comme première langue vivante par l'idéal d'une « réappropriation » supposée de leur culture d'origine par les adolescents musulmans — et, d'autre part, la dure réalité des ghettos scolaires pour « enfants d'immigrés », Bruno Étienne peut écrire : « Les adolescents (...) sont actuellement scolarisés dans le système français et stigmatisés par la générosité de ceux qui veulent, au nom de la différence, leur faire apprendre leur langue maternelle ou leur culture d'origine. Ils sont pénalisés par cette différence » (p. 292).

Dominique MALLET
(Institut Français d'Études Arabes, Damas)

Daniel GIMARET, *Les noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique*. Paris, éditions du Cerf, 1988. 14 × 23 cm, 448 p.

Au point de départ de cette imposante étude, il y a une double constatation de l'auteur, d'une part, du rôle scripturaire fondamental et de la multiplicité des noms divins dans le Coran, par comparaison avec la chrétienté et le judaïsme, et d'autre part, et symétriquement, des lacunes de la science occidentale concernant la position centrale de ces noms dans la vie religieuse en Islam, tant du point de vue intellectuel que d'un point de vue plus pratique. Si le présent ouvrage s'attache prioritairement à étudier les développements théologiques traditionnels concernant ce sujet (dans le *ʿilm al-kalām* en particulier), plusieurs chapitres font allusion plus directement au rôle de la récitation et de la méditation de ces noms dans la spiritualité populaire (par exemple, le ch. III sur le hadith et les listes des 99 « plus beaux noms ») ou dans le soufisme et autres traditions ésotériques (le ch. V sur « La question du Nom suprême »).

L'essentiel du livre (ch. VII-XXIV) consiste néanmoins en un copieux « inventaire méthodique du Dieu de l'Islam » tel que le décrivent les quelque 200 noms que lui ont donnés le Coran, le hadith, puis la théologie islamique, et qui sont ici regroupés et étudiés selon quelque 18 « familles » sémantiques (« Dieu », « Parfait », « Juste », « Souverain », etc.). Tout en exploitant une documentation, en ce domaine, extrêmement copieuse, l'auteur se préoccupe au premier chef de mettre en lumière les significations scripturaires originelles de tous ces noms. Ces chapitres peuvent ainsi, pour la plupart, être lus séparément (du moins par les lecteurs familiarisés avec l'arabe), à la manière d'un commentaire coranique très éclairant, bien que fort dense, sans nécessiter une connaissance approfondie des sciences islamiques sur quoi s'appuie cette exégèse. (Les lecteurs non arabisants, ou peu au fait de ces questions, pourront comparer le travail de l'auteur avec la récente traduction d'un compendium classique, le *Traité sur les noms divins* de Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, trad. Maurice Gloton, Dervy-livres, t. I / 1986 et t. II / 1988.) La bibliographie détaillée et les divers index (p. 427-444) permettent de retrouver facilement les développements relatifs à chacun des noms divins, ainsi que les auteurs musulmans concernés.

Les chapitres préliminaires, quant à eux, étudient l'immense littérature spécifiquement consacrée aux noms divins à travers les diverses sciences islamiques et les diverses écoles de pensée à l'époque « classique » (en particulier les IV^e^-VI^e^ siècles, mais aussi jusqu'aux traités plus tardifs

BCAI 6 (1989) D. Gimaret: Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique, recensé par J.W. Morris
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de Rāzī et Iǧī). Bien que les analyses du *kalām* mu'tazilite et aš'arite — rappelant le domaine de spécialisation de l'auteur — fassent généralement l'objet d'un examen plus approfondi (par exemple, le ch. II sur le débat relatif à l'origine humaine ou révélée des noms divins), les sources utilisées comprennent également les ouvrages classiques concernant la lexicographie, les collections de hadiths, le *tafsīr*, les *uṣūl al-fiqh*, le soufisme (Qušayrī, Ġazālī, Ibn 'Arabī), voire la philosophie avicennienne (par exemple chez Rāzī). L'auteur a également pris soin d'inclure dans ses sources un échantillon d'ouvrages chiites représentatifs dans chacune de ces disciplines (Kulaynī, Ibn Bābūya, Abū Ḥātim ar-Rāzī, Ṭabarsī, etc.). La profusion et l'extraordinaire diversité du matériau ainsi mis en œuvre non seulement démontrent amplement sa thèse quant à l'importance et la fécondité de ce sujet dans la pensée islamique, mais également souligne l'interdépendance foncière et les enrichissements réciproques de ces diverses disciplines, aujourd'hui trop souvent, et de façon artificielle, isolées les unes des autres. Et surtout tout lecteur, quelle que soit sa formation, se voit constamment rappeler la place primordiale que les hadiths (pratiquement inséparables du Coran) tiennent au sein des sciences religieuses, ainsi que dans l'élaboration des rites et pratiques de l'Islam.

En dépit de — ou grâce à — la prodigieuse érudition qui sous-tend l'étude méthodique des noms divins dans la seconde partie, le lecteur persévérant découvrira quelque chose qui dépasse le cadre d'un simple catalogue des exégèses antérieures. En premier, l'effort original de l'auteur pour délimiter les champs sémantiques fondamentaux (qui évoque l'ouvrage d'Izutsu, *God and Man in the Koran*, et ses pareils) transcende nettement les développements classiques du *kalām* et du *tafsīr* pour soulever les questions essentielles de la théorie et de la pratique qui sont, en fait, au centre des traditions philosophiques et mystiques dont l'étude n'est abordée ici que tangentiellement. À l'instar du *Guide* de Maïmonide, son examen attentif de l'authentique usage coranique des noms divins (dissocié de la tradition ultérieure) ramène constamment le lecteur à se poser la question de leurs « référents » et de leur signification en rapport avec l'homme et le monde, en même temps qu'il met en évidence les subtiles interconnexions et la multiplicité des significations (« polysémie ») que l'on peut relever dans presque tous les passages coraniques correspondants. Une des conséquences pratiques, et particulièrement appréciables, de cette approche est de faire apparaître l'impossibilité de rendre de façon parfaitement adéquate (à moins d'un volumineux appareil de notes) cette dimension critique du texte coranique.

Comme dans toute œuvre de pionnier qui se propose d'abolir les habituelles cloisons entre disciplines, certaines lacunes (par exemple, l'analyse numérologique des noms, leur interprétation dans le soufisme métaphysique, leurs diverses utilisations pratiques et dévotionnelles) retiendront sans doute l'attention des spécialistes dont les domaines ne sont ici qu'effleurés. Espérons qu'en réalité cela les conduise à entreprendre à leur tour d'écrire — à l'intention, en particulier, du public non orientaliste — sur d'autres aspects pareillement négligés du message coranique et de ses transformations dans la pensée et la spiritualité islamiques.

James W. Morris
(Temple University)

BCAI 6 (1989) D. Gimaret: Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique, recensé par J.W. Morris
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Hans DAIBER, *Wāṣil ibn ʿAṭāʾ als Prediger und Theologe*. Leiden, Brill, 1988. 16 × 24,5 cm, 106 p.

Wāṣil b. ʿAṭāʾ (m. 131/749), l'un des « pères » du muʿtazilisme, était affligé d'un défaut de prononciation (d'où son surnom d'*al-Alṭaġ*) qui le mettait dans l'impossibilité de prononcer les *rāʾ*. Il est célèbre, à ce titre, pour avoir composé tout un sermon (*ḫuṭba*) où cette lettre ne figurait pas! Hans Daiber a retrouvé dans un manuscrit de la bibliothèque de Leiden le texte intégral de ce sermon, dont on ne connaissait jusqu'à maintenant qu'une version abrégée publiée par ʿAbd al-Salām Hārūn (*Nawādir al-maḫṭūṭāt* II. Le Caire, 1951, 134-136).

H.D. consacre à ce court morceau d'éloquence (une centaine de lignes) — où je verrais avant tout, pour ma part, un beau tour de force littéraire — un commentaire extrêmement minutieux, gonflé de références, démesuré pour tout dire, et, me semble-t-il, en grande partie inadéquat. Dans un chapitre de son introduction intitulé « Wāṣils Theologie im Lichte seiner Predigt » — et qui mériterait mieux d'être intitulé à l'inverse « Le sermon de Wāṣil à la lumière de sa théologie » —, H.D. veut à toute force retrouver dans le dit sermon, sous une forme plus ou moins implicite, les fameux « cinq principes » du muʿtazilisme — bien qu'il reconnaisse par ailleurs qu'à l'époque de Wāṣil les cinq principes en question n'étaient probablement pas encore formulés tels quels, et que, d'autre part, ce n'est pas le rôle d'un sermon que de fournir une somme théologique. En vérité, une telle lecture du sermon me paraît tout à fait forcée. Je n'y vois, quant à moi, d'incontestablement muʿtazilite que ce qui est dit (et que, curieusement, H.D. n'a pas relevé) concernant la « guidance » (*hudā*) que Dieu, selon ce texte, « a obligation d'accorder à toutes Ses créatures » (88a 5 : *bi-hudāhu al-wāǧib tafaḍḍuluhu bihi ʿalā ǧamīʿ ḫalqihi*), et par laquelle Il guide ceux qui se sont déjà eux-mêmes guidés, de même qu'Il n'égare que ceux qui se sont déjà eux-mêmes égarés (88b 6-7 : *man zāġa azāġa llāhu qalbahu*). Tout le reste du sermon, à mon sens, pourrait être mis dans la bouche de n'importe quel théologien.

Comme l'a bien vu H.D. (du moins dans son découpage du texte), le sermon comprend trois parties : un long exorde, dans lequel Wāṣil met avant tout l'accent sur la toute-puissance de Dieu, Son omniscience, Sa transcendance (87b 14 - 88a 10); puis un développement de caractère historique, et de ton passablement amer et pessimiste, où Wāṣil montre qu'après l'heureux intermède du Prophète et des deux premiers califes, les musulmans, à partir du meurtre de ʿUṯmān, sont retombés dans la barbarie caractéristique de l'antéislam (88a 10 - 88b 3); enfin, sur le mode de la parénèse classique, une exhortation (représentant, en réalité, plus de la moitié du texte) à renoncer aux attraits trompeurs de ce monde périssable, pour rechercher, dans l'au-delà, les biens qui durent, les vraies richesses; à penser à la mort, au Jugement qui attend chacun de nous, etc. (88b 3 - 89a 29).

L'interprétation que propose H.D. concernant deux passages de la seconde partie — bien que je reconnaisse volontiers l'extrême difficulté du texte à certains endroits — ne me paraît pas être la bonne. Sur le premier passage, relatif aux divisions qui se sont instaurées à l'époque de ʿUṯmān (88a 23-26), son commentaire, à vrai dire, est bien peu éclairant; aucune explication n'est donnée quant au sens exact de *maftūn*, *qāʿid*, *maqūd*. En tout cas, je ne pense pas qu'on puisse comprendre *ḫāḍil* comme signifiant une forme d'*iʿtizāl* politique, ce que H.D. appelle « das Ideal der Nichteinmischung in Streitigkeiten » (p. 53, n. 170); il ne peut s'agir que de ceux

BCAI 6 (1989) D. Gimaret: Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique, recensé par J.W. Morris
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net