

antique et « sagesse » moderne (ch. 5, 49-56), d'où la « logique orientale » des *Iḥwān* (ch. 6, 55-64). Ayant ainsi « situé » l'œuvre des Frères et tracé les grandes lignes de leur pensée philosophique et de leur méthode didactique, l'A. fournit alors la *traduction* du texte de l'épître (73-219) après en avoir donné un *résumé synthétique* (67-71). Rien moins que 748 *notes* explicatives accompagnent ce texte réparti en 55 sections.

L'exploitation de la traduction est facilitée par les 4 *appendices* (223-240) qui présentent en tableaux des plus précis l'ensemble des citations coraniques ainsi que des beaux noms et autres attributs de Dieu, en y ajoutant une ample bibliographie et la liste des 52 épîtres, et par les multiples *index* (241-266) des noms propres (grecs, arabes et modernes) et des thèmes qu'évoque ladite épître (avec l'index des termes techniques grecs et arabes ainsi que des auteurs et sources arabes auxquels il a été fait recours en la présente traduction). L'apparat critique se révèle ainsi presque parfait et on ne peut qu'en féliciter l'A. qui en maîtrise, on ne peut mieux, la technique.

Le mystère demeure néanmoins, quant à la singulière position philosophique et théologique des *Iḥwān al-Ṣafā'*, car on risque de ne plus savoir où les classer, comme le signale Ian Richard Netton dans son dernier ouvrage, *Muslim Neoplatonists (An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity)* (First published 1982 and reprinted in paperback 1991 with corrections by Edinburgh University Press), au ch. 6 : *The Iḥwān al-Ṣafā' and the Ismā'īlis* (95-104), qui insiste sur leur esprit de tolérance et leur souci d'éclectisme. Yves Marquet en a illustré les manifestations en son article *Les Iḥwān al-Ṣafā' et le Christianisme*, paru dans *Islamochristiana* (Rome, 8, 1982, 129-158). C'est le mérite de l'A. de fournir ainsi aux non-arabisants la traduction de l'épître la plus importante en ce domaine, où les Frères méditent longuement sur les mérites diversifiés des opinions et des religions quant à la variété de leurs sciences qui traitent des lois humaines (*nāmūsiyya*), des réalités métaphysiques (*ilāhiyya*) et des lois révélées (*ṣar'iyya*), en vue de parvenir, semble-t-il, à certaines formes d'harmonie universelle.

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

Shukri B. ABED. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*. State University of New York Press, Albany, 1991. xxv + 201 p.

« Logique aristotélicienne et langue arabe chez Alfārābī » : le titre de l'œuvre indique bien son propos et la thèse de l'auteur est de montrer que la réflexion de Farabi sur la langue est marquée d'un indéniable caractère logique, comme il le dit en conclusion : « Alfārābī fut un logicien qui traita du langage et de la grammaire d'un point de vue logique » (p. 172). C'est donc en analysant le lexique logique de Farabi que l'on pourra présenter sa philosophie linguistique. C'est aussi ce qu'annonce le début du premier chapitre (p. 2). C'est cette analyse qui commandera la composition de l'ouvrage, parfaitement lisible dans la table des matières : par l'analyse d'un certain nombre de passages importants choisis dans les œuvres logiques, l'auteur précise les vues de Farabi sur des points aussi fondamentaux que le particulier et

l'universel, la définition par l'essence (*hadd*) ou la description (*rasm*), le concept d'essence et ses différentes formes, la démonstration et la vérité, avant d'appliquer les résultats de cette analyse au cas particulier de la langue arabe et en particulier à l'étude du verbe arabe et de la copule. Il y a ainsi deux volets dans cet ouvrage : le premier, qui regroupe les cinq premiers chapitres, répond à l'ambition de l'auteur de nous donner une vue raccourcie du « lexique logique » de Farabi, lexique développé en arabe par le philosophe, l'arabe étant alors un outil, un métalangage. Avec le sixième chapitre l'ambition devient autre : montrer, grâce à cette analyse logique qui précède, que l'arabe est une langue apte à exprimer la logique aristotélicienne.

L'ouvrage est clair, bien mené, il comporte de nombreuses références aux œuvres de Farabi et il en fait une présentation claire par la traduction ou le résumé. Cela ressemble fort à un honnête travail de thèse repris pour la publication, ce qui explique un aspect parfois décousu de l'ouvrage dû au traitement un peu scolaire d'une série de questions : il manque une problématique qui donne son sens à cet essai et l'on ne s'étonne presque pas, à la fin du chapitre 6, p. 157, de ne pas trouver de conclusion partielle qui vienne synthétiser la matière de ce chapitre.

Mais cet ouvrage sera très utile pour aborder bien des questions que la lecture directe des œuvres laisse parfois sans réponse. Grâce à une présentation dont nous avons souligné la clarté, il est possible de suivre de nombreux développements sur les analyses que les œuvres de Farabi nous donnent des différentes particules : *mā*, *kayfa*, *ayy*, *am*, *immā*, *aw*, *limā*, *māḍā*, *bi-māḍā*, *li-māḍā*, *'an-māḍā*, *hal*, *alif*, *a-laysa*, *inna*, ainsi que des termes comme *mawḡūd*. Pareillement l'analyse de la définition sous sa double forme de *hadd* et de *rasm* est bien menée dans le second chapitre.

La réserve que nous voudrions faire porte sur le fait que l'auteur se limite essentiellement à un point de vue logique. Certes, comme nous l'avons déjà relevé, il justifie cela au début et à la fin de son travail, mais là où nous le suivons moins, c'est lorsqu'il considère ces vues du philosophe comme la « philosophie linguistique » de Farabi. Il y a chez Farabi et en particulier dans le *Kitāb al-Ḥurūf*, mais aussi dans de nombreuses autres œuvres, bien des développements et des analyses portant sur la question de la langue, et ces développements ne sont pas tous, tant s'en faut, de nature logique. Il y a en particulier la seconde partie du *K. al-Ḥurūf* qui aborde les problèmes de la vie et du développement du langage sous des aspects beaucoup plus larges. Aussi ne sommes-nous pas d'accord avec l'auteur quand il réduit le *K. al-Ḥurūf* à une « des œuvres logiques majeures » de Farabi (p. xviii).

Il considère, dans son introduction, que l'on ne trouve pas chez Farabi de vues théoriques sur la traduction (p. xx-xix). C'est faire peu de cas de certains des passages les plus remarquables du *K. al-Ḥurūf* dans lesquels Farabi, après avoir réfléchi sur la religion et la philosophie, leurs développements et leurs rapports, en vient à s'interroger sur l'emprunt de la philosophie d'une nation par une autre nation et sur les problèmes de traduction que cela pose (p. 157-158, § 154-155).

Une remarque sur un passage : p. 139 § 2 et 5, Abed remarque que l'usage comme copule de *huwa* pose un problème à Farabi : du fait que ce n'est ni un nom ni un verbe, aucun terme abstrait ne peut en être dérivé à la façon dont nous dérivons *insāniyya* de *insān* et c'est

la raison pour laquelle beaucoup lui préfèrent *mawğūd*. Cette explication est peu convaincante, remarque Abed, surtout du fait que le terme abstrait *huwiyya* « avait déjà été formé et utilisé par les traducteurs d'Aristote bien avant l'époque de Farabi. Et il ne fait aucun doute, conclut-il, que Farabi le connaissait. » Farabi le connaissait si bien qu'il l'utilise justement p. 114, ligne 15, dans ce même passage que commente Abed.

P. 156, Abed s'étonne de voir que le suffixe *-iyyāh* est la forme du *maṣḍar* de certains noms qui sont à la fois « invariables » et sont des « prototypes » (*miṭāl awwāl*) comme *insāniyya* qui est le nom abstrait du prototype invariable *insān*. Cela est surprenant dans la mesure où le « *maṣḍar* comme nous le connaissons habituellement renvoie à l'« infinitif » ou au nom verbal. Comment un nom comme *insāniyya* peut-il être un infinitif ? » Abed conclut en préférant donner à *maṣḍar* le sens de « source ». À quoi nous pouvons répondre qu'un grammairien aussi éminent que Zağğāğī (m. 949, soit l'année précédant celle de la mort de Farabi) utilise, comme exemple de *maṣḍar*-s ne renvoyant pas à un verbe, *ruğūliyya*, *bunuwwa* et *umūma* qui signifient respectivement le fait d'être homme, fils, mère. Farabi utilise d'ailleurs le même exemple de *ruğūliyya* (v.g. p. 114, 18).

L'ouvrage se termine par un index fort précieux et dans l'ensemble bien établi. Ce qui rend d'autant plus regrettables certaines omissions comme *ays*, *aysiyyah*, *huwiyyah*, *particle*, *ra'y* et *bādi' al-ra'y* ou des renvois insuffisants : nous avons relevé un certain nombre d'occurrences qui n'étaient pas notées (comme par exemple de nombreux termes du § 1 de la page 171).

La translittération est fort bien respectée et nous n'avons relevé, hormis des coquilles, que le terme *mashī* qui dans le système IJMES adopté par l'auteur devrait s'écrire *mashy* (p. 152). Il faut aussi louer la grande qualité de l'impression : nous n'avons relevé, sans être systématique, que trois ou quatre coquilles.

Bref, un ouvrage utile, clair et bien organisé et qui est une très bonne introduction à de nombreux textes logiques de Farabi.

Jacques LANGHADE

(Institut français d'études arabes, Damas)

*Min turāṭ al-fiqh al-siyāsī al-islāmī, mağmū' fī-l-siyāsa li-Abī Naṣr al-Fārābī, li-Abī al-Qāsim al-Ḥusayn b. 'Alī al-Mağribī al-wazīr, li-l-Šayḥ al-Ra'īs Ibn Sīnā; taḥqīq wa dirāsāt al-duktūr Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad. Mu'assasat šabāb al-ğāmi'a li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī', Alexandrie, 1402. In-8°, 131 p.*

L'ouvrage propose une réédition plus scolaire que critique de trois textes marginaux de la philosophie politique de langue arabe. Aucun de ces textes n'était inédit et tous furent par ailleurs mieux édités qu'ils ne le sont ici-même, mais ce recueil a le mérite de rendre accessibles des textes qu'il est devenu aujourd'hui difficile de se procurer.

1/ *Risālat Abī Naṣr al-Fārābī fī al-siyāsa* (p. 7-34 du présent recueil).

L'épître commence ainsi : « *qaṣḍunā fī ḥādā-l-qawlī dīkr<sup>u</sup> qawānīn<sup>a</sup> siyāsiyyat<sup>in</sup> ya'ummu naf'uhā ġami'a man ista'malahā min ṭabaqāt<sup>i</sup>-l-nās...* » : « Notre propos ici même est de