

---

# BULLETIN

---

*Traductions d'ouvrages arabes.* — Sous les auspices du Gouvernement général de l'Algérie, un groupe d'arabisants a entrepris la publication d'une série de traductions d'ouvrages arabes, et plus spécialement des textes classiques en usage dans les mosquées et les médersas (1). Quelques-unes de ces traductions, qui sont éditées par l'imprimerie Fontana, d'Alger, ont déjà paru ; d'autres sont à l'impression ou annoncées pour paraître prochainement.

M. Bagard, interprète militaire au Gouvernement général, a donné, dans cette collection, la traduction d'un opuscule traitant de la morphologie du verbe dans la langue arabe (2). Son travail, sous un petit volume, offre un grand intérêt, puisque la théorie des formes du verbe constitue en quelque sorte toute l'ossature de la langue arabe. Et on devine que le traducteur a eu à surmonter de sérieuses difficultés d'interprétation. Sa traduction se recommande par une grande clarté et par l'élégance du style. On doit pourtant regretter l'absence de toute indication bibliographique sur le texte arabe, dont l'auteur nous demeure inconnu.

Ces observations peuvent s'appliquer à la traduction publiée par M. Sicard, également interprète au Gouvernement général, de la grammaire *en cers* d'El Attar (3). Ce second texte est moins clair et de moins bonne facture que le précédent, sans doute en raison de sa forme spéciale, et il était peut-être plus délicat à rendre en français. M. Sicard s'en est tiré de la manière la plus heureuse.

---

(1) La commission chargée de ces publications, présidée par M. Berseville, secrétaire général du Gouvernement, se compose des professeurs de langue arabe à l'École des lettres d'Alger, des directeurs des médersas et des interprètes militaires du Gouvernement général.

(2) *El Bina, Petit traité des formes du verbe*, texte arabe avec une traduction française, 42 p.

(3) *Petit traité de grammaire arabe*, brochure in-8°, 34 p.

Le grand mérite des traductions de ce genre, dont nous avons d'autres exemples, notamment ceux de MM. Bresnier, Goguyer, Pinto, c'est de nous montrer l'organisme de la langue arabe, non pas tel que nous le jugeons d'après nos méthodes, mais tel que le comprennent et l'exposent les Arabes eux-mêmes.

M. Basset, directeur de l'École des lettres d'Alger, a publié, dans la même collection, la version arabe du *Tableau de Cébès*, avec une traduction française (1). L'ouvrage est précédé d'une introduction fournissant des détails complets sur le texte grec de ce dialogue, attribué à tort, dit M. B., à Cébès de Thèbes, disciple de Socrate; sur le caractère de la doctrine qui y est exposée, et qui paraît se rattacher à l'école stoïcienne; enfin sur le traducteur arabe Ibn Miskaoueih, qui vivait au commencement du XI<sup>e</sup> siècle de notre ère, et sur ses travaux.

Le dialogue en lui-même est en somme peu attrayant, et il ressort des remarques de M. B. qu'il n'a rien gagné à passer du grec en arabe. Mais il est curieux de voir comment s'est opérée cette transmutation, et c'est ce que M. B. met en lumière. Avec un soin minutieux, il signale, dans des notes très succinctes, dont quelques-unes sont cependant de véritables dissertations (V. p. 65, n. 4), des lacunes et des inexactitudes nombreuses, qui donnent une idée peu favorable de la force d'Ibn Miskaoueih en littérature grecque. Il est vrai que des bévues du même genre se rencontrent dans les commentaires du plus célèbre des philosophes arabes, Averroès, sur Aristote. Mais on sait qu'Averroès a travaillé sur des traductions arabes de traductions syriaques, tandis que le *Tableau de Cébès* a été traduit directement du grec, ce qui laisse au traducteur arabe la responsabilité entière des erreurs commises.

Quoique M. B. ait volontairement réduit ses annotations pour se maintenir dans le programme des publications destinées aux médersas algériennes, son travail, dans sa forme abrégée, constitue une étude des plus intéressantes, qui porte la marque d'une grande érudition et sera certainement très appréciée. J.-D. LUCIANI.

*A propos de la traduction de la Senoussia.* — M. Delphin a publié dans le *Journal Asiatique* (9<sup>e</sup> série, t. X, p. 356 et suiv.) un article sur la « Philosophie du cheikh Senoussi, d'après son *Aqida Çor'ra* ».

Le titre de l'article promettait beaucoup. Senoussi a laissé de nombreux travaux de théologie, et si la Çor'ra est le plus connu, puisqu'on l'appelle la Senoussia, comme si c'était le seul ouvrage de Senoussi, il s'en faut que ce soit son ouvrage le plus complet, et

---

(1) Brochure in-8<sup>o</sup>, 96 p. (60-77).

qu'elle suffise pour nous renseigner exactement sur sa philosophie. La grande notoriété de ce petit catéchisme chez les Musulmans est due, selon toute apparence, à une particularité qui n'a rien de philosophique : c'est que Senoussi a cherché à y démontrer que la théologie tout entière se résume dans la formule confessionnelle de l'islamisme : « Il n'est de dieu que Dieu, et Mohammed est l'envoyé de Dieu ». — D'autre part, la seule traduction française que nous ayons de la Senoussia, et sur laquelle M. Delphin a fondé son jugement, plus encore que sur le texte, n'est pas à l'abri de tout reproche. — Il y avait donc quelque imprudence à vouloir dégager, d'un texte très abrégé et imparfaitement traduit, tout un système philosophique. C'est seulement par l'ensemble de ses œuvres, et quand nous en aurons des traductions, — j'entends de bonnes traductions, — qu'il sera possible de formuler une appréciation définitive sur la philosophie de Senoussi, si tant est qu'il faille lui attribuer le mérite d'un système philosophique, alors que Renan refuse ce mérite à Averroès lui-même.

Il est difficile de croire que ces réflexions ne se soient pas présentées à l'esprit de M. Delphin, quand il a écrit son article, et surtout quand il l'a baptisé d'un titre si compréhensif ! Peut-être s'était-il proposé simplement de donner son avis sur la traduction de la Senoussia, et s'est-il laissé entraîner par son sujet. Mon intention n'est pas de le suivre. Je veux seulement examiner ce qu'il y a de fondé dans ses observations critiques sur la traduction.

Dès le premier mot, on sent que M. D. se fait de la Senoussia une idée inexacte. Il pouvait déjà sembler hardi d'appeler cet opuscule un *traité de théologie*, comme je l'ai fait ; le titre de *Aqida* signifie plutôt *catéchisme* ; mais, du moins, le contenu du livre justifiait-il, dans une certaine mesure, la première appellation. M. D. est encore plus hardi : la Senoussia est, pour lui, un *traité de métaphysique*. Assurément Senoussi serait peu flatté, s'il revenait au monde, de s'entendre traiter de philosophe et de métaphysicien, lui qui a dénoncé comme pernicieux, en raison de leur caractère trop philosophique, les livres de F'akhr Eddin Errazi et d'El-Beïdhaoui. De fait, la métaphysique n'intervient, dans la Senoussia, que pour la démonstration des principes théologiques, pour la justification de la parole révélée : elle n'est pas le but, comme l'a dit M. D., elle n'est que le moyen.

Senoussi ne serait pas moins surpris d'apprendre que son *Aqida Çor'ra* emprunte son nom à un terme du syllogisme (la mineure) et qu'elle *fait suite* à deux autres parties : la *Koubra* (la majeure) et la *Ousta* (la moyenne). M. D. a eu le tort d'accepter sans contrôle une explication de Brosselard, dont on chercherait vainement la justification. La vérité est que le premier ouvrage théologique de Senoussi, auquel on donne généralement le nom de *Koubra*, n'a jamais reçu de son auteur que le titre de *Aqidat Ahl Ettaouhid* (Catéchisme des partisans de l'unité divine) ; que la *Çor'ra* est ainsi nommée unique-

ment parce qu'elle est plus abrégée que la *Koubra* et que la *Ousta*, et que, d'ailleurs, elle ne fait pas suite à ces deux livres : il serait plus exact de dire qu'elle les résume. Une dénomination analogue a été donnée à un dernier traité de Senoussi, plus abrégé que les autres, *Çar'irat Eççor'ra* (la mineure de la mineure) (1). C'est du reste une pratique assez commune aux auteurs arabes, et que l'on a souvent signalée, d'écrire, sur un même sujet, deux ou plusieurs traités ou commentaires, qui prennent les noms de *Kabir*, de *Çar'ir*, de *Koubra* et de *Çor'ra*; et il n'est nullement nécessaire de recourir, pour les expliquer, aux dénominations des termes du syllogisme, pas plus qu'on n'y a recours pour justifier les appellations de Lac Majeur, de Moyen Age et d'Asie Mineure.

A propos du jugement, que Senoussi définit « l'affirmation ou la négation d'une chose », اثبات ادرا او نفيه, M. D. nous apprend que cette définition est d'Aristote. Pour montrer qu'il y a accord entre le théologien arabe et le philosophe grec, il nous donne en grec une définition qu'il traduit ainsi : « Le jugement est une énonciation sur ce qui est ou n'est pas (2) ». Or, en consultant la traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, on constate que le chapitre V de l'*Hermeneia*, d'où est extrait le passage cité, est consacré à la proposition ou phrase énonciative, et qu'après avoir distingué l'énonciation simple et l'énonciation composée, Aristote ajoute : « L'énonciation simple est l'énonciation qui affirme que telle chose est ou n'est pas ». C'est ainsi, du moins, que Barthélemy Saint-Hilaire traduit le passage cité et retraduit par M. D. Les deux interprétations ne se ressemblent pas, et je ne me donnerai pas le ridicule de défendre celle de Barthélemy Saint-Hilaire. Il est permis, toutefois, de se demander si M. D. n'a pas confondu le jugement, opération purement mentale, avec la proposition qui exprime cette opération. On ne voit pas, en tous cas, pourquoi il prend, pour définir le jugement, une phrase aussi longue, alors que, d'après M. Janet, auteur d'un traité de philosophie devenu classique, le jugement est défini par Aristote en trois mots (*κατηγορεῖν τί τινος*). C'est peut-être parce que cette définition ne concorde pas très exactement avec le texte du commentaire de la *Çor'ra*, qui dit simplement « affirmer une chose ».

M. D. critique ensuite la définition du jugement rationnel qui est rendue ainsi dans la traduction de la *Senoussia* : « Le jugement

(1) V. le Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque nationale d'Alger, par E. Fagnan, n° 630, p. 172, où sont indiqués, d'après Mellali, le biographe de Senoussi, les titres des ouvrages théologiques de cet auteur.

(2) Ἔστιν ἡ ἀπλὴ ἀπόφανσις φωνῆ σημαντικῆ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν.

rationnel s'entend des choses dont la raison perçoit l'existence ou la négation, sans s'appuyer ni sur l'expérience, ni sur une règle imposée » (1).

Il y a tout d'abord dans ce passage une défectuosité qui saute aux yeux et qui semble justifier le reproche d'infidélité que lui adresse M. D. L'existence y est opposée à la négation, alors que logiquement elle ne doit s'opposer qu'à la non-existence, de même que la négation ne doit s'opposer qu'à l'affirmation. Mais cette défectuosité est dans le texte, qui oppose *ثبوت* à *نفي*, au lieu d'opposer soit *انتفاء* à *ثبوت*, soit *اثبات* à *نفي*. La remarque en a été faite par Dessouqi dans sa paraphrase : « Si l'auteur avait dit : on désigne par ce terme l'affirmation ou la négation d'une chose, cela eût été plus clair (2) ». La traduction pècherait donc plutôt par excès de fidélité. Ce n'est pourtant pas cette imperfection que relève M. D. : ce qu'il reproche à la traduction, c'est d'avoir rendu le mot *ثبوت* par *existence*, et il ajoute que le jugement rationnel n'affirme pas toujours l'existence. Ceci était inutile à dire puisque, d'après la définition, le jugement affirme l'existence ou la non-existence. Mais il faut compléter ici la pensée de M. D. Il a certainement voulu dire que le jugement rationnel n'affirme pas toujours l'existence ou la non-existence. Et pour le démontrer, il cite un exemple de jugement : « Les chimères sont des êtres ailés ». Ce jugement n'affirme nullement l'existence, bien que ce soit, dit-il, un jugement rationnel : c'est simplement une idée qui en enveloppe une autre dans sa compréhension.

La réponse est facile. On pourrait d'abord contester que ce soit là un jugement rationnel tel que l'entend Senoussi. D'autre part, nous concédons sans difficulté que ce jugement n'affirme pas l'existence, si par existence on entend la réalité objective d'une chose ; il n'affirme pas l'existence réelle, la réalité des chimères. Il affirme cependant quelque chose qui, pour ne pas avoir de réalité objective, n'en existe pas moins ; ne fût-ce précisément que ce rapport de contenance ou de compréhension entre deux idées dont parle M. D. Ce n'est pas moi qui invente cette explication. Je l'emprunte à l'un des meilleurs glossateurs de Senoussi (3). « Les mots « ce dont la raison perçoit l'exis-

(1) اما الحكم العقلي فهو عبارة عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه من غير توفيق على تكرر ولا وضع واضح

(2) لو قال فهو عبارة عن إثبات امر أو نفيه لكان ظاهرا

(3) فوله عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه أي عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود في فولك الله واجب الوجود

» *tence ou la négation* » signifient *la chose jugée* dont la raison  
 » perçoit ou l'existence (ثبوتہ), comme la nécessité de l'existence  
 » réelle dans la proposition : « *Dieu est nécessairement existant* » ;  
 » ou la négation (نہیہ), c'est-à-dire l'exclusion, comme l'existence  
 » d'un égal de Dieu dans cette phrase : « *L'égal de Dieu n'existe pas* ».  
 » Le pronom relatif (ما, ce qui) peut encore désigner ici un rapport.  
 » La définition de Senoussi signifierait alors : *Le jugement rationnel*  
 » *s'entend du rapport* dont la raison perçoit l'existence, c'est-à-dire  
 » l'exactitude, ou la non-existence, c'est-à-dire l'inexactitude. »

Voici maintenant comment M. D. propose de traduire la définition  
 du jugement rationnel : « Quant au jugement rationnel, c'est l'expres-  
 » sion de ce que perçoit l'intelligence, que ce soit *pour* affirmer ou  
 » *pour* nier, etc. »

Ici encore, en employant le mot *expression*, M. D. ne distingue pas  
 suffisamment le jugement de la proposition. Il est pourtant aisé de  
 voir que le jugement défini par Senoussi n'est pas l'acte par lequel on  
*exprime* une opération de l'intelligence; c'est, dans le sens de la  
 première définition (jugement en général), cette opération elle-même,  
 et, dans le sens de la seconde définition (jugement rationnel), l'objet  
 de cette opération; c'est, en d'autres termes, ou la perception ou la  
 chose perçue; ce n'est jamais l'*expression* de la chose perçue. De plus,  
 le mot affirmer, اثبات, n'est pas dans le texte; c'est le mot ثبت qui  
 y figure, et ce n'est pas la même chose. Il y a un autre reproche à faire  
 à la traduction de M. D. Il dit « ce que perçoit l'intelligence *pour*  
 affirmer ou *pour* nier ». Il y aurait donc, dans le jugement, deux actes  
 distincts : un acte de perception et un acte d'affirmation. Or, sans avoir  
 à rechercher si, dans la formation du jugement, il y a effectivement  
 deux opérations ou s'il n'y en a qu'une, il est incontestable que la  
 définition de Senoussi n'en exprime qu'une. L'intelligence, d'après  
 Senoussi, ne perçoit pas une chose *pour* l'affirmer : elle perçoit seule-  
 ment que cette chose est ou n'est pas. — Conclusion : la nouvelle  
 traduction proposée ne vaut pas mieux que la première.

A propos de l'énumération des vingt attributs de Dieu, que tout  
 musulman est tenu de connaître en détail, Senoussi dit : « Les attributs

---

او نہیہ ای انتہاء کوجود الشریک ہے فولک شریک الباری  
 لیس موجودا و یحتمل وقوع ما علی نسبة ای عبارة عن نسبة یدرک  
 العفل ثبوتها ای مطابفتها للواقع او نہیہا ای عدم مطابفتها للواقع  
 (Dessouqi).

nécessaires à l'égard de Dieu ne se bornent pas à ces vingt attributs ; les perfections de Dieu sont, en effet, *infinies* » (1).

M. D. estime que le mot *infinies*, par lequel a été traduite la locution لا نهاية لها, n'est pas exact, et qu'il aurait fallu dire que Dieu possède *une infinité d'attributs*. Il ne prend pas garde que ceci n'est plus une traduction, mais un commentaire. Le sens qu'il indique résulte très clairement du contexte de la Senoussia, aussi bien que de la traduction. M. D. le reconnaît lui-même. Sa rectification était donc inutile. Elle est trop visiblement inspirée par le désir de montrer que la traduction est mauvaise : mais elle ne l'est pas. Les mots لا نهاية لها n'ont jamais voulu dire *sans nombre* et ne sauraient être traduits comme s'il y avait لا عدد لها ou bien لا نهاية لها عددا. Mais il y a mieux. Si l'on consulte les glossateurs de Senoussi, on voit que ces mots ont été critiqués et expliqués de différentes manières. L'une des explications données affirme qu'on ne peut les entendre dans le sens de l'infini en nombre, attendu que certains attributs de Dieu sont des réalités, et que, d'après les théologiens musulmans, il ne peut exister des réalités en nombre infini. Une autre explication veut qu'il s'agisse de l'infini dans la durée. Une troisième parle de l'infini dans la relation objective des attributs divins, c'est-à-dire dans leur portée ou dans leur action (2). Il y avait donc plus d'un motif pour laisser au texte sa forme exacte, sans y rien ajouter ; on laissait subsister ainsi la raison des critiques adressées à l'auteur.

La définition du premier attribut de Dieu, l'existence, était ainsi rendue dans la traduction : « L'attribut *personnel*, c'est la modalité qui appartient nécessairement à la substance tant que dure cette substance et sans que cette modalité dépende d'une cause » (3).

M. D. présente, à ce propos, deux observations. Il pense, d'abord, que les mots صبغة نفسية doivent être rendus par *attribut essentiel* et non *attribut personnel*, et il en voit la raison dans les explications que donnent le commentaire de Senoussi et la paraphrase d'El-Badjouri. « L'existence, dit ce dernier, est l'attribut sans lequel la substance ne se conçoit pas ». Il est certain que, si l'on s'en tient à cette définition et qu'on la prenne au pied de la lettre, l'observation de M. D. est sans réplique. Mais il faut remarquer, d'une part, que

(1) صبغات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر في هذه العشرين  
اذ كماله تعالى لا نهاية لها

(2) V. notamment les gloses de Yassin et de Ziati.

(3) حفيظة الصبغة النفسية هي الحال الواجبة للذات ما دامت  
الذات غير معللة بعلة.

tous les attributs de Dieu sont essentiels, à proprement parler : il n'y a pas d'attributs accidentels en Dieu. En appelant l'existence un attribut essentiel, on ne la distingue donc pas suffisamment des autres attributs. De plus, il semble que, quand il s'agit d'interpréter le texte d'un auteur, les explications données par cet auteur lui-même doivent être préférées à toutes les autres, car il sait apparemment mieux que personne ce qu'il a voulu dire. Or, Senoussi caractérise l'attribut de l'existence par deux idées : la première, qui se retrouve dans l'explication d'El-Badjouri, c'est que cet attribut est inséparable de la substance ; la seconde, c'est qu'il ne découle pas d'une cause distincte de la substance. Or, si la première idée justifie les termes *attribut essentiel*, la seconde justifie plutôt ceux d'*attribut personnel*. C'est à Dieu seul que la doctrine d'El-Achâri reconnaît une volonté absolument libre : Dieu est seul la cause créatrice de tout ce qui existe, et on peut dire que lui seul a une personnalité. Son existence se distingue de celle de l'univers en ce qu'elle n'a pas de cause, *غير معللة بعلة*. C'est également cette absence de cause qui distingue l'attribut de l'existence des autres attributs idéaux, qui ont leur cause dans les attributs réels. La version *attribut personnel* se défend donc par plusieurs raisons. Je dois cependant avouer que, tout bien pesé, la version *attribut essentiel*, proposée par M. D., me paraît préférable, à la condition que le terme d'attribut soit entendu ici dans le sens restreint de *حال*, c'est-à-dire de mode.

La seconde observation de M. D. porte précisément sur ce mot *حال*, qui a été traduit tantôt par *modalité*, tantôt par *mode*. L'expression *modalité* manque à son avis de précision ; et, après avoir rappelé qu'il est important de bien définir les termes, il propose de la remplacer par la locution *ce qui*. On aurait donc : « L'attribut essentiel est ce qui appartient nécessairement à la substance, etc... ». Est-ce vraiment beaucoup plus précis ?

M. D. reconnaît au reste qu'il ne faut pas toujours traduire le mot *hal* par *ce qui*, et qu'il doit, quelquefois se rendre par *mode*. Nous ne sommes pas plus avancés pour cela, parce qu'il nous laisse, entre les deux interprétations, le soin de démêler dans quel cas celle-ci sera préférée à celle-là. Bien plus, il trouve que le terme arabe *hal* est vague, sans s'apercevoir qu'il n'y aurait pas dès lors grand mal à l'avoir traduit par une expression peu précise. Mais M. D. est difficile : après s'en être pris à la traduction, il s'en prend au texte ; il gourmande Senoussi, comme il a gourmandé Brosselard et Berbrugger, comme il a gourmandé Spinoza sur ses *infinita attributa*, et comme il a gourmandé les Scolastiques de n'avoir point découvert que « la faiblesse de l'argument ontologique est dans la difficulté de passer du possible au réel ».

Le mot *hal* est-il véritablement aussi vague que le prétend M. D. ?

Il est assurément difficile à rendre exactement par un seul mot français équivalent. Nous en avons plus d'une preuve. De Slane, dans sa traduction des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, le traduit par *état* (1). C'est également l'expression adoptée par Schmolders (2). Munk veut qu'il signifie *condition, état ou circonstance* (3); trois substantifs pour un. Si l'on s'en rapporte à Maïmonide, les *أحوال* en théologie ne seraient autre chose que les universaux. On ne voit pas dès lors pourquoi Munk les nomme, malgré cela, des conditions. « Certains penseurs, traduit-il, sont allés jusqu'à dire que les attributs de Dieu ne sont ni son essence, ni quelque chose en dehors de son essence; mais c'est comme ce qu'ont dit quelques autres: les conditions, — c'est ainsi qu'ils nomment les idées générales, — ne sont ni existantes ni non existantes » (4).

Il est donc permis d'être embarrassé, après ces orientalistes, pour exprimer en français la notion que les théologiens musulmans désignent sous le nom de *حال*. Mais de là à prétendre que ce mot est imprécis, il y a une distance qu'il ne faut pas trop se hâter de franchir. Il faut croire plutôt que les théologiens musulmans, avant de discuter aussi longuement qu'ils l'ont fait sur la théorie du *hal*, ont dû premièrement se mettre d'accord sur la signification du mot. Mais il est visible que M. D. ne s'est rendu compte ni de cette théorie, ni des controverses qu'elle a soulevées: et c'est pour cela que le mot lui semble vague.

D'après la doctrine d'Abou Bekr El-Baqillani, que Senoussi a adoptée de préférence à celle d'El-Achâri, et d'après une première opinion d'Imam El-Harameïn, qui l'abandonna plus tard, le *hal* est un intermédiaire entre le réel et le non-être. « On l'a défini: *un attribut appartenant à une chose réelle, et n'ayant ni le caractère de la réalité, ni celui de la non-existence.* — Nous disons un *attribut* (par opposition à substance), parce que les substances, c'est-à-dire les choses qui subsistent par elles-mêmes, sont ou réelles ou non-existantes, et pas autrement. On ne conçoit pas en effet que leur entité dépende

(1) *Notices et extraits des manuscrits* de la Bibliothèque nationale, tome XXI, p. 158.

(2) *Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 151, sq.

(3) *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 327.

(4) *Le Guide des Égarés*, traduction S. Munk, tome I, p. 185; texte f° 58.

و قد انتهى القول بفهوم من اهل النظر ان قالوا ان صباهه تعالى  
ليست هي ذاته ولا شياً خارجاً عن ذاته وهذا مثل قول آخرين  
لاحوال يريدون بذلك المعاني الكلية ليست موجودة ولا معدومة

» d'une autre chose. La substance n'est donc pas un *hal*. — Nous  
 » disons *appartenant à une chose réelle*, parce que l'attribut d'une  
 » chose non-existante est non-existant. Ce n'est donc pas un *hal*. —  
 » Nous disons *n'ayant pas le caractère de la réalité* pour exclure les  
 » accidents, qui ont une entité par rapport aux substances auxquelles  
 » ils sont attachés, et qui sont par conséquent réels, à la différence  
 » du *hal*. — Nous disons *n'ayant pas le caractère de la non-existence*,  
 » pour exclure les attributs négatifs, par lesquels on qualifie une chose  
 » réelle, parce que ces attributs sont non-existants et ne sont pas  
 » des *hal* » (1).

Voilà, en résumé, la théorie de cette conception du *hal* qui paraît particulière à la théologie musulmane. Voyons maintenant quelle en sera l'application.

En suivant le système exposé dans la Senoussia, on trouve les attributs divisés en deux classes principales : attributs négatifs et attributs positifs. Négligeons les premiers, qui sont en dehors de la question qui nous occupe, pour considérer seulement les attributs positifs. Parmi ceux-ci, les uns, nommés *mâani*, tels que la puissance, la volonté, l'intelligence, sont des attributs réels; et non seulement ils ont une existence objective, une réalité, mais encore ils seraient perceptibles à la vue, sans le voile qui cache aux regards de l'homme la véritable essence des choses (2); les autres, nommés *mânaouia*, consistent dans la qualification de la substance par ces attributs réels; et à chaque attribut réel (*mâna*) correspond un attribut idéal (*mânaouia*).

(1) عرّوه بأنه صفة لوجود لا موجودة ولا معدومة بفولنا صفة لان الذوات وهي الامور الفائية بانسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحففتها تبعاً لغيرها فلا تكون حالا و فولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا و فولنا لا موجودة ليخرج الاعراض بانها متحففة باعتبار ذواتها وهي من قبيل الموجود دون احوال و فولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التي يتصّب بها الموجود بانها معدومات لا احوال

*El-Maouaqif*, par Adhoud Eddin El-Idji, avec commentaire de Djordjani, tome I, p. 217 et 218. Constantinople, doulqâda 1311 (mai 1894).

(2) Ce caractère de visibilité attribué à de pures abstractions ne doit pas nous surprendre de la part des théologiens musulmans, puisque les Achârites vont jusqu'à soutenir que Dieu, tout en étant immatériel, pourra être vu par les croyants, et qu'ils admettent même la visibilité des accidents, des odeurs, des saveurs et des sons.

Prenons un exemple d'attribut réel, l'intelligence. Ceux qui admettent l'existence d'une catégorie spéciale d'attributs nommés *hâl* soutiennent que la substance divine possède l'intelligence العلم, attribut réel, et la qualification d'intelligent كونه عالما, qui est un attribut idéal, ou un *hal*. Leurs adversaires affirment qu'il n'y a là qu'un seul attribut, l'intelligence; quant à la qualification d'intelligent, ce n'est pas pour eux un attribut distinct; c'est une pure conception, celle de l'union de l'intelligence avec la substance (1).

C'est cette qualification d'intelligent, de puissant, de voulant, etc., cette manière d'être, ce mode, pour employer enfin le mot qui semble le mieux y correspondre en français, que l'on désigne sous le nom de *hal*.

Il faut noter, toutefois, que le *hal* n'a pas toujours pour corrélatif indissoluble un attribut réel: l'existence est un *hal*, et ne découle pas d'un attribut réel. D'où la division des attributs idéaux en deux espèces: 1° l'existence, qui ne correspond à aucun attribut réel, qui ne dépend d'aucune cause غير معللة بعلة, est nommée mode essentiel, ou attribut essentiel حال نفسية, صفة نفسية; 2° la qualité d'intelligent, de puissant, etc., correspondant à un attribut réel, qui en est la cause, est nommée mode idéal, ou attribut idéal, حال معنوية, صفة معنوية.

Ce n'est pas que le terme de *mode* ne soulève certaines objections, surtout quand on l'applique à l'existence. « On appelle mode, dit Ad. Frank, dans son *Dictionnaire des sciences philosophiques*, toute forme variable et déterminée qui peut affecter un être, toute qualité qu'il peut avoir ou ne pas avoir, sans que pour cela son essence soit changée ou détruite, sans qu'il cesse d'être ce qu'il est; et les modes découlent toujours de qualités sans lesquelles ils seraient absolument impossibles. » Or, en traduisant le mot *hal* par mode, voici comment nous sommes amenés à traduire la définition de l'attribut essentiel, c'est-à-dire de l'existence: « L'attribut essentiel est le mode qui appartient nécessairement à la substance, tant que dure la substance, et qui n'est pas le résultat d'une cause. » Les termes de mode sans cause et de mode nécessaire, rapprochés des explications qui précèdent, semblent renfermer une contradiction; et c'est pour y échapper que la traduction de la Senoussia avait substitué au terme de *mode*, celui de modalité « employé, dit Ad. Frank, dans un sens beaucoup plus limité et plus précis, pour désigner les points de vue les plus généraux sous lesquels les différents objets de la pensée peuvent se présenter à notre esprit. » De même que la nécessité et la contingence, la possibilité et l'impossibilité sont les modalités de l'être, ne peut-on pas dire que

(1) V. Commentaire d'El-Houdhoudi et la glose de Charqaoui, sur la Senoussia.

l'existence et la non-existence, la réalité et l'irréalité, sont les modalités de l'idée de substance ?

J'ai dit que la véritable raison qui a conduit M. D. à reprocher à Senoussi un manque de précision, c'est qu'il ne s'est pas fait une idée exacte des attributs que les théologiens musulmans nomment *hal*, modes ou attributs idéaux. On en trouve dans son article deux preuves décisives.

C'est d'abord sa manière de comprendre et de traduire le mot *hal* dans la phrase arabe citée plus haut : « L'attribut essentiel est *ce qui* appartient nécessairement à la substance, etc. », alors que tous les commentaires indiquent que le mot *hal* désigne dans cette définition une catégorie d'attributs bien caractérisés. « Par le mot *hal*, dit Dessouqi, il faut entendre *un attribut* qui appartient à une chose réelle, et qui n'est qualifié ni par la réalité ni par la non-existence (1). » Il s'agit donc bien des attributs dont parlent les *Maouaqif*, et il est impossible de remplacer l'expression par un pronom relatif, comme l'a pensé M. D.

Ce sont ensuite les éclaircissements que M. D. nous donne pour nous faire comprendre en quoi consistent, d'après lui, les attributs idéaux. Dieu, dit-il, possède en soi la faculté de savoir et d'agir, et ce sont là des attributs réels (*maani*); il n'est pensant et agissant que *lorsqu'un objet lui a été donné*, sur lequel il peut penser ou agir, et voilà les attributs idéaux (*manaouia*).

Il y a là une erreur des plus graves, que M. D. n'aurait pas commise s'il avait appliqué son raisonnement à tous les attributs réels énumérés par Senoussi : la puissance, la volonté, l'intelligence, la vie, l'ouïe, la vue, la parole. Comment expliquer, en effet, au moyen de ce raisonnement, l'attribut idéal qui correspond à l'attribut réel de la vie ? Dira-t-on que Dieu possède en soi la vie, mais qu'il n'est vivant que lorsqu'un objet lui est donné, sur lequel il peut vivre ? Cela ne supporte pas l'examen.

Si l'on acceptait la théorie de M. D., l'attribut réel de l'intelligence ne serait autre chose que l'intelligence en puissance, et l'attribut idéal correspondant serait l'intelligence en acte. Cette distinction entre le potentiel et l'actuel se retrouve bien, en effet, dans le commentaire d'El-Badjouri et dans d'autres; mais elle n'y figure que pour expliquer l'action ou la portée des attributs réels et non leur différence avec les attributs idéaux; en outre cette distinction ne s'applique pas à l'attribut de l'intelligence, qui est toujours en acte, disent El-Badjouri et les autres commentateurs, et jamais en puissance.

---

(1) قوله هي الحال اي الصفة الثابتة للموجود التي لا تتصف بوجود ولا عدم

Les théologiens arabes distinguent, parmi les attributs réels, ceux qui ont une relation objective, une action extérieure *تعلق*, et ceux qui n'en ont pas. Les premiers, c'est-à-dire les attributs actifs, ont tantôt une relation de production, *تعلق تأثير*, comme la puissance et la volonté; tantôt une relation de révélation *تعلق انكشاف*, comme l'intelligence, la vue, l'ouïe; tantôt enfin une relation indicatrice ou directrice *تعلق دلالة*, comme la parole. La seconde catégorie, celle des attributs inactifs, ne comprend que l'attribut de la vie. Quant à la relation des premiers, elle est ou actuelle ou potentielle. La volonté, par exemple, a une relation éventuelle ou potentielle *تعلق تنجيزي*, et une relation actuelle, effective *تعلق صالحي*. Mais que sa relation soit potentielle ou actuelle, c'est-à-dire que l'objet à vouloir soit ou ne soit pas donné, elle est toujours un attribut réel, non un attribut réel dans le premier cas, et un attribut idéal dans le second.

Je crois avoir montré que le jugement de M. D. sur la philosophie de Senoussi a été formulé trop tôt; que si la traduction de la Senoussia laisse certainement à désirer, les corrections proposées, à l'exception d'une, prouvent surtout que cette traduction aurait pu être plus mauvaise encore; elles prouvent aussi que, s'il est plus commode de critiquer et de commenter que de traduire, cela n'est pas plus sûr et ne met pas à l'abri de l'erreur.

Je dois cependant reconnaître que si M. D. a vu dans la traduction de la Senoussia des erreurs qui n'y étaient pas, il a négligé de signaler des erreurs malheureusement trop réelles. Le mot *مكلف*, par exemple est rendu par capable, alors qu'il marque une idée de responsabilité, ou d'assujettissement à l'observation de la loi, plutôt qu'une idée de capacité. Le mot *علة* est traduit par cause occasionnelle; il aurait fallu dire inconditionnelle. *طبيعة*, qui a été rendu par force naturelle, signifie, dans la Senoussia, une cause involontaire et conditionnelle. Ces inexactitudes, que je m'occupe de rectifier, ne sont pas les seules. Mais les textes théologiques de Senoussi ne sont pas d'une interprétation facile. Les personnes qui en douteraient n'ont qu'à essayer; il en reste à traduire, qui en valent la peine.

J'ajoute, pour terminer, que si j'ai le regret d'être en désaccord avec M. D. sur quelques points, il serait injuste de ne pas le féliciter d'avoir abordé et d'avoir signalé aux lecteurs du *Journal Asiatique* un important sujet d'études jusqu'ici trop négligé à mon sens: celui de la théologie musulmane dans ses rapports avec la philosophie ancienne et avec la philosophie scolastique. Sur ce terrain en somme peu commode, où les amateurs, comme moi, marchent d'un pas mal assuré, il serait bon qu'une exploration sérieuse fût tentée

par un professionnel comme lui, doublement qualifié pour cela par des études philosophiques antérieures et par une longue pratique de l'arabe. A son défaut, le personnel des médersas algériennes est aujourd'hui composé de manière à pouvoir entreprendre avec succès des travaux de ce genre. On est en droit d'espérer qu'il joindra ses efforts à ceux de notre École des langues orientales de Paris et de notre École des lettres d'Alger pour nous relever de l'infériorité regrettable où nous nous trouvons, en ces matières comme en beaucoup d'autres, vis-à-vis des Allemands, des Anglais, des Hollandais et des Autrichiens.

J.-D. LUCIANI.

Un renseignement bibliographique de notre Bulletin a été relevé dans la *Revue de l'histoire des religions* (1898, I, p. 146) sous la signature R. Basset dans la forme que voici : « Dans le Bulletin [de la *Revue africaine*] signé E. F. on trouve une annonce, sans une ligne de critique, des deux ouvrages de M. de Castries : *Sidi Abd errahmân et l'Islâm*. L'auteur de cette annonce a négligé de relever les lacunes et les erreurs qui se trouvent dans ce dernier volume et paraît [sic] ignorer que des travaux de valeur sur la connaissance de l'islam en Occident avaient paru bien avant le chapitre incomplet que M. de C. a consacré à ce sujet (cf. *R. de l'H. des R.*, mars 1896, p. 231) ».

Je me borne à cette simple citation.

Le *Précis de législation algérienne et tunisienne*, de M. L. Charpentier (Alger, 1899, 479 pp. 8°), bien qu'il soit, dans la pensée de son auteur, principalement destiné aux candidats aux certificats d'études de législation algérienne, mérite d'être signalé à tous ceux qui vivent en Algérie ou s'occupent d'études relatives à notre colonie. Sous une forme didactique et succincte, on y trouve exposées et maintes fois discutées, non pas seulement les règles qui n'intéressent que les spécialistes, mais aussi celles qui ont trait à l'organisation politique et administrative du pays depuis 1830 et dont la connaissance s'impose quotidiennement. A la suite d'une introduction historique vient la première partie, traitant de l'organisation politique, administrative et judiciaire de l'Algérie, avec des chapitres spéciaux à la Tunisie; la deuxième partie, consacrée à la législation, traite : 1° des matières se rattachant au droit civil (personnes, contrats, immeubles, colonisation, expropriation); 2° des matières administratives (régime commercial, impôts, instruction publique, agriculture). Les modifications apportées au fonctionnement du Gouvernement général depuis 1896 sont l'objet d'un chapitre additionnel.

Les dates rapprochées auxquelles se succèdent les éditions du Guide Piesse en Algérie et Tunisie (collection des guides Joanne, chez

Hachette) témoignent de leur écoulement rapide et du nombre des voyageurs qui y ont recours. L'édition de 1898, parue récemment, avec 8 cartes et 22 plans, s'est surtout augmentée de renseignements concernant la Tunisie, sans que d'ailleurs les fouilles de Timgad par exemple aient été négligées. Le format un peu plus réduit du volume et la possibilité de le sectionner en quatre parties le rendent un peu plus maniable; les caractères d'imprimerie sont un peu plus fins et ne figurent plus sur une double colonne. La portion historique, ainsi que nous avons eu l'occasion de le constater déjà, est moins développée qu'à l'origine.

M. Lambert Playfair a achevé l'impression de son *Supplement to the bibliography of Algeria*, dont il a bien voulu nous adresser un exemplaire (Londres, Murray, 1898, 321 p. in-8°). Ce supplément remonte aux temps les plus anciens et s'arrête avec l'année 1895; il compte plus de 3,000 numéros nouveaux, et les index qui le terminent renferment tous les renvois aux deux parties du travail. Malgré de légères imperfections ou omissions inévitables, ce riche répertoire sera toujours consulté avec un grand intérêt par ceux qui s'occuperont de notre colonie à un titre quelconque.

Bien que les études aient continué de fleurir au Maroc, les productions indigènes paraissent y être bien moins nombreuses qu'autrefois. Il vient cependant d'y être écrit une chronique consacrée à l'histoire de ce pays depuis les Idrisides, 789 de J.-C., jusqu'à l'époque contemporaine, et qui a été imprimée au Kaire en 1312 hég., 1894 de J.-C., *El istikçâ li-akhbâr douwel el-maghreb el-akçâ*, par Ahmed ben Khâled ben Hammâd ben Mohammed Nâciri Selawi, en 4 vol. in-4°. Ce n'est pour la plus grande partie qu'une compilation, ainsi qu'il est naturel de s'y attendre, mais dont il semble bien résulter que l'auteur a pu consulter des ouvrages anciens qui sont ou très rares dans les bibliothèques européennes ou regardés comme perdus. Pour des périodes plus rapprochées de nous, on y trouve le récit fait au point de vue musulman d'événements que nous ne connaissions que par des sources chrétiennes. Des faits contemporains ou à peu près, ce qui a trait par exemple à Abdelkader, y sont naturellement représentés à un point de vue qui n'est pas toujours celui de la réalité; d'autre part, l'Angleterre — l'ouvrage a été imprimé en Égypte — y est traitée avec une bienveillance qui ne s'étend ni à la France ni à l'Espagne. L'ouvrage a été analysé par « Taleb », dans l'*Algérie nouvelle* (n°s du 1<sup>er</sup> et du 8 nov. 1896), et par M. Codera (*Boletín de la R. A. de la H.*, mars 1897).

E. F.