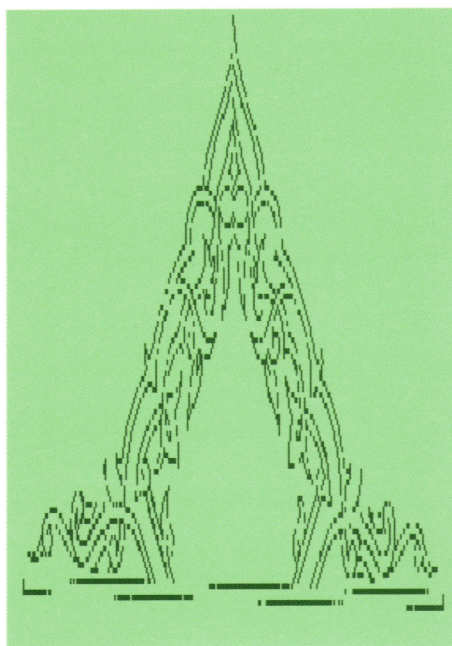


**University of Bucharest
Center for Arab Studies**



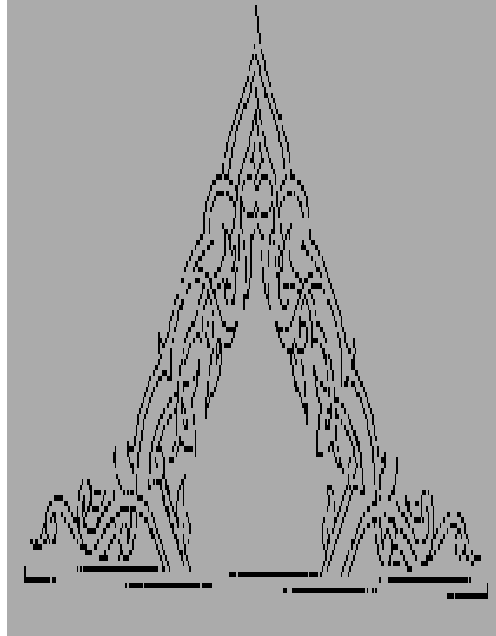
ROMANO-ARABICA

V

2005

*Orientalism
Past and Present*

University of Bucharest
Center for Arab Studies



ROMANO-ARABICA

V

2005

Orientalism

Past and Present

UNIVERSITY OF BUCHAREST
CENTER FOR ARAB STUDIES

ROMANO-ARABICA

New Series
N° 5

Orientalism
Past and Present

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
– 2005 –

Editor: Nadia **Anghelescu**
Associate Editor: George **Grigore**
(e-mail: gmgrigore@yahoo.com)

Advisory Board:

Ramzi **Baalbaki** (Beirut)
Michael G. **Carter** (Sidney)
Jean-Patrick **Guillaume** (Paris)
Hilary **Kilpatrick** (Lausanne)
Chokri **Mabkhout** (Tunis)
Yordan **Peev** (Sofia)
Stephan **Procházka** (Vienna)
André **Roman** (Lyon)

Published by:

© **Center for Arab Studies**

Pitar Moş Street n° 11, Sector 2, 70012 Bucharest, Romania
Phone/fax: 0040-21-2123446

© **Editura Universităţii din Bucureşti**

Şos. Panduri, 90-92, Bucureşti – 050663; Telefon/Fax: 0040-21-410.23.84

E-mail: editura@unibuc.ro

Internet: www.editura.unibuc.ro

ISSN 1582-6953

Contents

Jacques Waardenburg : <i>La condition humaine des orientalistes. Une esquisse</i>	5
Nadia Anghelescu: <i>Orientalism seen from the East</i>	21
Maurice Borrman : <i>L'orientalisme à la mesure du dialogue interculturel</i>	39
Florentina Vişan: <i>Orientalism and the teaching of Oriental languages in the University of Bucharest</i>	55
 Book Reviews	
Isabella Camera d'Afflitto, <i>Letteratura araba contemporanea, Dalla nahḍa a oggi</i> . (Nicolae Dobrişan).....	65
Nadia Anghelescu, <i>La langue arabe dans une perspective typologique</i> . (Andrei A. Avram).....	66
Ramzi Baalbaki, <i>Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition</i> . (Nadia Anghelescu).....	68
Monica Broşteanu, <i>Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie</i> "The names of God in the Koran and the Bible". (George Grigore).....	71
M. G. Carter, <i>Sībawayhi</i> . (Nadia Anghelescu).....	74
Philippe Cassuto et Pierre Larcher (éds.), <i>La sémitologie aujourd'hui</i> . (Ovidiu Pietrăreanu)	77
Joseph Dichy et Hassan Hamzé (éds.), <i>Le voyage et la langue. Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et d'André Roman</i> . (Nadia Anghelescu).....	80
Daniela Rodica Firănescu, <i>Exclamation in Modern Literary Arabic. A Pragmatic Perspective</i> . (George Grigore).....	83
Rita El-Khayat, <i>Al-mar'atu fī al-'ālamī al-'arabī</i> "Woman in the Arab World". (Monica Broşteanu).....	88
Ibrahim ben Mrad (ed.), <i>Proceedings of the Fifth International Colloquium of Lexicology Organized by ALAT on Lexical Semantic</i> . (Nicolae Dobrişan).	90
Şālih Ibn Ramaḍān, <i>Al-rasā'il al-'adabiyya</i> "Literary Epistles". (Nadia Anghelescu).....	92
Gregor Schoeler, <i>Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam</i> . (Ovidiu Pietrăreanu).....	94
<i>Du dialogue euro-arabe. Exigences et perspectives</i> . Paris, 15-16 July 2002. (Ştefania Niculescu).....	98
<i>Iranian – Arab Affairs quarterly (Irān wa al-'Arab faşliyya)</i> no. 6-7, 2003-2004. (Cristina Ciovărnache).....	103
<i>Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici</i> , n. 1 (Jan. 2005) and 2 (July 2005). (Monica Broşteanu).....	105
<i>Mağallat mağma' al-luġat al-'arabiyya</i> , Issue 95. (Nicolae Dobrişan).....	105

La condition humaine des orientalistes. Une esquisse

Jacques Waardenburg
Université de Lausanne

Je voudrais présenter ici quelques réflexions sur la situation des orientalistes européens islamisants à l'époque coloniale. Ceux qui ont étudié à fond la littérature, l'histoire et les sociétés d'une culture autre, orientale, musulmane, en plus de leur propre culture, ne se trouvent-ils pas dans une sorte de *no man's land* entre les cultures ? Ils peuvent en effet communiquer avec les gens des deux côtés, être l'intermédiaire entre deux cultures différentes, et promouvoir un dialogue interculturel général. Quelle belle situation !

Mais les questions ne manquent pas. Quel fut le contexte dans lequel les orientalistes devaient travailler ? Quel était leur travail précis ? Qu'est-ce que nous savons de leurs motivations et de leurs objectifs ? Quels intérêts extérieurs étaient en jeu dans la recherche de connaissances sur l'islam et les sociétés musulmanes ? Dans quel sens les orientalistes de l'époque étaient-ils engagés effectivement dans un dialogue interculturel ? Vivaient-ils en effet la belle situation que j'ai esquissée au début ?

Il est temps de mettre en relief ces chercheurs pour qui l'Orient musulman avait une signification nouvelle et particulière, dans un contexte où des États européens pouvaient exercer une hégémonie quasi-absolue. Quoiqu'il s'agisse d'une époque révolue, je crois que ces questions historiques ont acquis une pertinence nouvelle à l'époque actuelle, même si le thème du néocolonialisme est trop large pour être traité ici. Il ne s'agit pas de vénérer ces orientalistes du passé et de célébrer leur dévouement à la recherche scientifique. Mais il ne s'agit non plus de les démoniser et de les rendre responsables, solidaires, de l'oppression des peuples colonisés. Ma thèse est que les orientalistes ont été en fait, à l'époque coloniale, les victimes de situations dont ils pouvaient entrevoir les failles, mais sans pouvoir alors y remédier. Je forme également l'hypothèse que les mouvements nationalistes ont pu trouver un appui chez certains orientalistes éclairés qui connaissaient leurs pays, leurs sociétés et leurs besoins, et qui sympathisaient avec eux. Mais il est difficile de trouver des preuves de cela,

d'autant plus que la plupart des orientalistes vivaient et acceptaient les dualismes de leur temps et parlaient rarement politique ouvertement.

J'envisage ici deux catégories d'orientalistes. J'entends par « orientalistes » au sens précis ceux qui se sont engagés dans l'étude scientifique des réalités du monde qui a été construit comme « Orient ». Dans ce cas spécifique il s'agit des pays musulmans, des sociétés musulmanes, et de l'islam tel que les Musulmans le conçoivent et le vivent. Ces « orientalistes » constitueraient une première catégorie. La deuxième catégorie serait celle des « orientalistes » au sens large, elle composée des hommes qui se sont intéressés à l'Orient (ici : l'islam) et ont acquis la connaissance de certains éléments, significatifs pour eux, sans toutefois acquérir un savoir scientifique.

Je parlerai d'abord du contexte colonial et du savoir disponible à l'époque, disons entre 1880 et 1940. Puis je présenterai une petite esquisse phénoménologique, un début d'anthropologie de ces orientalistes qui suscitent notre intérêt. Je demanderai alors une attention spéciale pour ceux que j'appelle les « orientalistes discrets », foncièrement modestes. Et je terminerai par quelques remarques sur les dilemmes auxquels des orientalistes, qui étaient prêts à assumer une responsabilité dans des dialogues interculturels, se sont trouvés confrontés.

1. Le contexte

Il y avait diverses sortes d'orientalistes, différents groupes qui occupaient chacun son rang dans le savoir et sa place dans la société. Tout d'abord, au sommet, se trouvaient les grands savants. Ils avaient étudié la philologie, la langue et la littérature de cultures du passé. Ils maîtrisaient plusieurs langues orientales et s'occupaient surtout de l'histoire, étudiant, après l'archéologie, les textes écrits et les objets d'art de cultures souvent glorieuses. S'ils se concentraient sur les belles lettres, hors de la politique, ils avaient accès, dans leurs cabinets de travail, à d'autres mondes pleinement humains qu'ils pouvaient être tentés d'idéaliser. D'autres savants, cependant, se penchaient sur le monde contemporain. Ils étudiaient des sociétés musulmanes au présent et si possible sur le terrain – souvent non sans porter un regard critique sur les idées en vigueur dans l'administration coloniale. Tous ces savants avaient les vertus mais aussi les défauts de ceux qui se consacrent pleinement à la science, vivant souvent éloignés de la réalité de tous les jours et quelquefois même à distance d'autres êtres humains. Rattachés dans la plupart des cas à des universités ou à d'autres institutions scientifiques en Europe, ils constituaient une élite jouissant des privilèges de la société bourgeoise à l'époque.

Ensuite, il y avait tous ceux qui étaient liés directement ou indirectement à l'administration des territoires gouvernés par des États européens. Ils étaient payés par les fonds publics. C'étaient les grands commis de l'État, fonctionnaires civils, membres de l'armée, de la police, et enfin les experts des « affaires indigènes » formés notamment en France, en Grande Bretagne, en Russie, en Italie ou aux Pays-Bas pour servir dans les colonies. Ils devaient suivre sur place l'évolution et la modernisation de la société. On leur demandait de repérer les mouvements d'intérêt politique, souvent soupçonnés de vouloir disloquer l'ordre social donné, de s'opposer au pouvoir occidental, de résister aux projets de la politique coloniale. Ils étaient assistés par des cadres locaux qui remplissaient des tâches subalternes, y compris dans les services de renseignement. Dans le langage courant, ces experts « d'affaires indigènes » pouvaient être appelés « orientalistes », mais cette désignation était abusive. Ils étaient en fait de simples fonctionnaires qui exécutaient les tâches qui leur avaient été commandées. Ils ne jouissaient pas de la liberté qui était le privilège des savants en Europe. En revanche ils jouaient un rôle important sur place. C'était grâce à eux que le gouvernement colonial pouvait disposer de connaissances nécessaires à la réalisation des buts politiques et économiques approuvés par les parlements influencés par des intérêts commerciaux et industriels de toutes sortes.

On sait que l'administration des territoires sous tutelle européenne pouvait être diverse. Par exemple, la France faisait la distinction entre protectorats, colonies, territoires d'outre-mer, et (pour l'Algérie) département français. Les pouvoirs coloniaux de l'époque avaient mis sur pied des systèmes administratifs bien différents. Il faudrait une étude comparative des buts poursuivis et des moyens utilisés par les pouvoirs coloniaux agissant dans le monde musulman, avec leur siège à Paris, à Londres, à Saint Petersburg, à La Haye, à Berlin, à Madrid, ou à Rome.

Inutile de dire que les renseignements recherchés par les experts de l'administration coloniale devaient servir l'intérêt national, c'est-à-dire l'intérêt du pouvoir colonial. Ces renseignements étaient bien différents des connaissances recherchées par des savants qui poursuivaient des buts au-delà de l'intérêt national. Il n'empêche que le gouvernement, dans sa politique coloniale, pouvait toujours tirer profit des résultats de la recherche scientifique plus libre et, en principe, indépendante. Dans ce sens, tous ceux qui savaient quelque chose des territoires colonisés se trouvaient d'une façon ou d'une autre pris dans les rouages de l'appareil colonial de l'époque.

La situation des islamisants dans des pays qui n'avaient pas de colonies musulmanes était plus simple politiquement. Cela n'empêchait pas qu'ils avaient affaire à des intérêts nationaux et économiques qui pouvaient jouer. En plus, ils

participaient inévitablement à une mentalité alors répandue en Europe qui attribuait à l'Europe un mandat sur le monde.

Un troisième groupe de soi-disant «connaisseurs» de l'islam était constitué par des personnes engagées et envoyées dans des territoires musulmans par des organisations européennes religieuses. Ces personnes avaient pour tâche particulièrement d'enseigner, de soigner. Elles pouvaient également être chargées de prêcher, d'animer des œuvres de charité, humanitaires. Parfois les Églises les désignaient pour le travail pastoral parmi les Européens sur place. Parfois les organisations qui les recrutaient étaient des organisations missionnaires qui leur donnaient, explicitement, pour tâche de travailler au sein de la population indigène. Il faut noter que les membres de ce troisième groupe étaient beaucoup plus près du peuple que les savants ou les administrateurs. Certains parmi eux étaient sincèrement intéressés à la situation concrète des gens sur place qui, à leur tour, pouvaient leur accorder une certaine confiance. Ceux d'entre eux qui avaient fait des études et qui jouissaient d'une certaine autonomie pouvaient acquérir des expériences intéressantes et des connaissances précieuses.

Le contexte local de ces « orientalistes » sur place était complexe. Il comprenait évidemment la population locale, avec sa langue et son propre mode de vie, sa propre culture, sa propre religion. Faisaient partie de ce contexte également les immigrés européens installés temporairement ou définitivement, qui exerçaient sur place un métier ou d'autres activités. Le souci principal de ces immigrés était de survivre et si possible de s'enrichir. Leur genre de vie comportait des attitudes distancées et des contacts personnels limités avec les gens sur place. Une troisième catégorie du contexte local comprenait des visiteurs de l'Europe, des gens « libres » qui, pour certains d'entre eux, disposaient de moyens propres. Ils pouvaient s'intéresser à des problèmes culturels, intellectuels et spirituels divers. Parmi eux se trouvaient des « orientalistes » privés qui poursuivaient leurs propres recherches, des auteurs, des journalistes, mais aussi des artistes comme les peintres français « orientalistes » actifs en Afrique du Nord. Il y avait aussi des Européens cherchant des leçons dans l'islam ou à approfondir leur pensée et spiritualité dans un contexte musulman. D'autres encore se consacraient à titre privé à aider des gens sur place dans leurs besoins multiples.

Pour toutes ces catégories l'idée de « l'Orient » avait du sens. Même pour ceux qui se voyaient comme maîtres du monde cette idée représentait quelque chose de valable, allant du plus matériel au plus spirituel. Le terme « Orient » inspirait chez certains une nostalgie, un désir exotique d'un style de vie

élémentaire et idéalisé contrastant avec le style de vie « moderne » qu'on connaissait en Europe. Cela donnait une ouverture sur le plan de la culture, notamment à ce qu'on n'avait pas connu dans sa propre culture ou religion et aussi, sur le plan émotif, à des expériences nouvelles de communication. Dans ces cas, l'orientalisme n'était plus le savoir académique, ni le domaine des spécialistes compétents, ni l'échange avec une population autre. Il devenait en fait une aventure personnelle, créatrice quelquefois de découvertes et de communications.

2. Le savoir acquis et transmis

Dans les études islamiques, les chaires de langues et littératures orientales, les langues principales de l'islam, l'arabe, le persan, le turc, puis l'urdu, ont toujours joui du plus grand prestige. À l'étude des langues, des textes, s'ajoutait l'étude de l'histoire, de la religion et de la civilisation islamiques. Les résultats des recherches étaient échangés et discutés dans des congrès internationaux d'orientalistes tenus dès 1873, et publiés dans des publications savantes spécialisées, puis dans des livres. Certains ouvrages de base, comme l'Encyclopédie de l'Islam ou la Concordance des Hadîths voyaient le jour grâce à une collaboration assidue entre les savants de plusieurs pays.

En règle générale, dans les études islamiques les savants étaient libres de choisir leurs sujets et d'organiser leurs recherches. Au nom de la science ils défendaient la liberté de recherche et d'expression. Ils étaient assez prudents pour ne pas s'impliquer dans des questions politiques, économiques et sociales qui ne les regardaient pas directement. Du fait qu'il n'y avait alors de chaires, peu nombreuses au demeurant, que dans les seules universités, les études orientales étaient un domaine risqué pour ceux qui n'avaient pas de fortune personnelle. S'il y avait des circonstances favorables, un chercheur pouvait être rattaché à une bibliothèque ou à un musée. Sinon, il devait continuer ses recherches dans son temps libre, par exemple à côté d'un poste d'enseignement secondaire. Exceptionnellement un savant trouvait un bienfaiteur.

Il faut saluer le rôle joué sur un plan culturel en Europe par les musées qui exposaient des objets originaires d'autres pays, y compris des pays musulmans. Si les musées historiques étaient consacrés au passé, les musées ethnologiques présentaient le monde contemporain hors de l'Europe. Ils permettaient un début de dialogue entre cultures, même si les représentants vivants de ces autres cultures, non européennes, étaient en général absents. Ils ouvraient les yeux du public européen à l'Orient et lui donnaient le sentiment que d'autres mondes encore faisaient partie de l'univers culturel de l'humanité. Les visiteurs pouvaient

s'y rendre compte non seulement de l'existence d'autres peuples, ayant chacun leur religion et leur culture, mais aussi de la dimension relativement modeste de leur propre monde et de leur propre pays. Dans les meilleurs cas, les visiteurs des grands musées – voire palais – ethnologiques construits à l'époque coloniale y entraient en dialogue intérieur avec d'autres peuples qui possédaient leur culture et leur religion propres. Dans ces musées on se trouvait à une certaine distance des catastrophes humaines, des crises politiques et des guerres entre peuples. Chaque musée était, dans un sens, une œuvre d'orientalistes dépassant dans le temps les intérêts politiques et idéologiques de l'instant.

Un dialogue entre cultures a été entamé dans les pays européens non seulement par le truchement des musées historiques et ethnologiques. Il s'annonçait aussi avec la fondation par les pays européens d'institutions de recherche scientifique dans l'Orient même. Ces institutions y représentaient la science occidentale moderne. Et si les musées en Europe montraient des objets de l'Orient, les instituts européens en Orient montraient des livres. A côté du désir de domination et d'exploitation coloniales, une soif de savoir, de connaître et de faire l'apprentissage d'autres cultures et religions a été également un trait distinctif de l'époque. La recherche en Orient avait même une allure plus internationale que dans les pays d'origine. Des Instituts français se trouvaient au Caire, à Beyrouth et à Istanbul, et des Institutions américaines de recherche et d'enseignement existaient aussi bien en Égypte qu'au Liban et en Turquie. La Palestine en particulier a vu la fondation de plusieurs institutions de recherche archéologique et d'histoire des religions.

Dans les colonies où des recherches se poursuivaient, des sociétés savantes sur le modèle occidental ont vu également le jour. Il est touchant de lire les rapports de séances – au 19^e siècle – des sociétés savantes britanniques aux Indes, de la société savante néerlandaise à Batavia, des organisations scientifiques françaises en Afrique du Nord, des sociétés russes au Caucase et au Turkestan. Les bibliothèques qui y avaient été constituées étaient accessibles à une élite de lecteurs du pays concerné. De même que les institutions scientifiques et culturelles occidentales, les livres disponibles et les conférences données par des savants occidentaux renforçaient chez cette élite sur place la conscience et la connaissance de leur pays, de son histoire et de sa culture. Pour les savants, il s'agissait en principe non seulement d'acquérir des connaissances, mais aussi de les répandre. On aimait la science et la culture et on voulait les partager.

On peut aller plus loin. Notamment en Égypte et aux Indes, une intelligentsia locale commençait à étudier son histoire et sa culture en collaboration avec des intellectuels venus d'Europe qui travaillaient par exemple dans l'enseignement. Il y a eu des clubs et des sociétés où des intellectuels

européens et intellectuels égyptiens ou indiens pouvaient se rencontrer et échanger leurs vues et leurs informations. On arrivait à des formes de coopération. Car les grands pays d'Orient commençaient à construire leurs propres institutions culturelles modernes, à côté des bibliothèques et autres institutions qui s'y trouvaient déjà. C'est un avantage des pays avec un grand passé: ils ont eu moins de complexes devant les Européens qui ont, après tout, une culture beaucoup plus récente.

Dans ce contexte, je veux dire encore quelques mots sur le rôle de certaines institutions chrétiennes dans les pays musulmans à l'époque coloniale. Quels qu'aient été le contenu religieux précis et l'esprit de leur message, les missions chrétiennes ont attiré l'attention des Européens sur l'existence de cultures et de religions autres que les leurs. De cette façon elles ont élargi l'horizon souvent assez étroit des gens, et elles ont contribué discrètement à éveiller les Européens, par exemple au fait de l'islam et de la foi musulmane, indépendamment de tout intérêt politique. L'islam en tant que foi et religion pouvait devenir un sujet de curiosité et de discussion, et cela des deux côtés.

On sait que l'action missionnaire sur le plan religieux a suscité un réflexe de défense très nette chez les Musulmans. En conséquence, l'activité des missionnaires au Proche Orient s'est souvent concentrée sur les membres des Églises chrétiennes orthodoxes et orientales locales. Suivant le cas, les missionnaires cherchaient soit à constituer des Églises unies à Rome (les Églises Uniates) soit à fonder des Églises protestantes dans la région. Je crois que les missions chrétiennes ont joué à l'époque de la colonisation un rôle positif, sur le plan social et culturel, dans nombre de régions du monde musulman et ailleurs. Elles présentaient un autre visage de l'Europe que celui de la domination. Les gens du peuple avaient besoin d'une aide médicale et sociale, d'alphabétisation et d'enseignement. À un niveau plus élevé ces missions ont fondé des écoles secondaires et quelques universités comme l'Université Saint Joseph à Beyrouth et les universités américaines de Beyrouth et du Caire. Au début elles attiraient une certaine élite chrétienne, mais de plus en plus, des étudiants musulmans en ont tiré profit aussi. Dans nombre d'endroits les missions ont organisé des activités éducatives et culturelles et y ont constitué des bibliothèques.

Notons par ailleurs que notamment chez les Jésuites, mais aussi chez les Dominicains et dans les missions protestantes, une tradition de recherche « orientaliste » s'est établie à partir de la première moitié du 19^e siècle. Elle a contribué aussi bien à l'essor de l'islamologie académique au Proche Orient qu'à faire connaître des sociétés musulmanes actuelles. Dès lors les savants européens entraient en contact direct avec des chercheurs et les Musulmans intéressés. On peut considérer ces efforts entrepris depuis la fin de la première guerre mondiale

comme un début de dialogue interculturel et, implicitement, interreligieux. Il faudrait étudier la façon dont ce dialogue s'est développé et comment ceux qui participaient à ce dialogue se voyaient à l'époque.

Il convient de relever le rôle très important qu'ont joué à cette époque les institutions d'enseignement et de rayonnement culturel de pays restés en marge de l'aventure coloniale avec ses multiples conflits et rivalités. Les écoles et universités américaines ont fait un effort sur le long terme. Dans la plupart des cas elles ont été le fruit d'activités missionnaires qui prenaient alors une tournure éducative, sociale et culturelle. Elles ont développé un enseignement sur l'histoire, la littérature, et l'évolution des sociétés de la région, à côté des sciences exactes et de la médecine. Elles ont formé des générations d'étudiants musulmans et ont présenté et encouragé un style de vie fait d'initiatives et de responsabilité personnelles, qui se distinguait des traditions culturelles arabes, françaises et britanniques plus établies.

3. Petite phénoménologie de l'orientalisme

Il faut se représenter l'Europe du 18^e siècle comme sortant d'une crise intérieure profonde dont les guerres de religion du 16^e et du 17^e siècle en beaucoup de régions ont été l'expression douloureuse. Sur le plan extérieur, elle se libérait également des menaces ottomanes qui avaient duré jusqu'à la fin du 17^e siècle. Ces deux situations avaient été liées intimement à des confrontations politico-religieuses sanglantes : Catholiques contre Protestants (avec les Orthodoxes comme troisième parti), Chrétiens contre Musulmans (avec les Juifs comme troisième parti). Après ces conflits douloureux, l'Europe cherchait la paix, et la philosophie des Lumières était une contribution à cette recherche.

A partir du début du 16^e siècle, les Européens se sont lancés hors du continent sur les chemins du large. L'Amérique avait été découverte et l'Asie était devenue accessible par la mer. Le commerce intercontinental avait commencé de se développer, centré d'abord sur l'Espagne et le Portugal, ensuite sur la France, les Pays-Bas et l'Angleterre. Par ailleurs, la Méditerranée permettait depuis toujours un passage direct de l'Europe du Sud à l'Afrique du Nord, à l'Égypte et évidemment au Levant. Le 17^e et surtout le 18^e siècle apportaient les fruits matériels de ce commerce en Europe.

Situons le mouvement de découvertes intellectuelles dans ce contexte de découverte du monde. Non seulement chez les chercheurs, mais aussi dans des milieux cultivés en France, en Angleterre, et en Allemagne se développait le goût pour ce qui est « nouveau » y compris les cultures et les religions « nouvelles ».

C'était un préalable à la passion pour la science rationnelle et empirique, et pour la connaissance en général. Elle atteignit son comble en Europe au 19^e siècle, me semble-t-il. Cette passion des Européens à connaître d'autres peuples avait été préparée par leur reconnaissance de leurs propres pays, de leur environnement naturel, de leur histoire, y compris l'histoire de leur religion et de leurs cultures.

Je veux distinguer trois grands sauts vers l'inconnu « ailleurs », que l'orientalisme a permis à la pensée de faire.

Le premier grand saut fait par les Européens, il me semble, a été d'aller à la découverte d'autres religions et d'autres cultures que celles avec lesquelles les Européens avaient vécu en Europe jusqu'alors. Ils prenaient conscience du fait qu'il y avait des alternatives aux façons de vivre connues en Europe. Le mode de vie « européen » — ou plutôt des peuples européens — n'était plus qu'une possibilité parmi d'autres ; il n'avait plus la valeur absolue qu'on lui avait reconnue jadis. Ces autres cultures étaient des systèmes de sens et de significations à prendre au sérieux. Qu'est-ce qui constitue alors la qualité distinctive de l'Europe et de sa civilisation ? Ce problème a hanté les esprits pendant au moins deux siècles et demi.

Dans un tel contexte, la notion d'Orient prit un sens particulier : elle signifia la présence de mondes alternatifs, basés sur des axiomes différents de ceux d'un monde assez bien connu : celui de l'Europe construite depuis les Lumières et les conquêtes unificatrices de Napoléon. Dans ces « autres » mondes, les gens avaient un mode de vie différent de la vie quotidienne en Europe. Les Orientaux ont une mentalité peut-être plus imaginative que celle des Européens qui s'acheminent vers un développement plutôt matériel et rationaliste. Chez ceux-là la pensée est orientée davantage vers la métaphysique, les sources religieuses, les vérités totalisantes. Chez ceux-ci on se contente de vérités fragmentaires. Dans cette perspective, la passion européenne pour l'Orient a été moins un exotisme romantique ou un désir de pouvoir qu'une jouissance subtile de la possibilité de multiples constructions du monde. Le schéma de base est celui du contraste entre l'Orient et l'Occident, mais à y regarder de près l'Orient est multiple tout comme l'Occident est multiple. Que l'on choisisse dans son propre mode de vie pour l'Orient ou pour l'Occident, peu importe, on a appris que d'autres mondes et d'autres possibilités existaient. Cela vaut aussi bien pour les Européens visiteurs de « l'Orient » que pour les « Orientaux » visiteurs de l'Europe.

Il n'y avait pas que des raisons politiques à la construction d'un Orient en opposition à l'Occident. Cette construction intellectuelle allait de pair avec le développement, à la lumière de normes nouvelles, d'un esprit de plus en plus critique à l'égard des sociétés européennes, occidentales elles-mêmes. Voltaire a

employé sa construction du fanatisme de l'islam pour critiquer les fanatismes qu'il connaissait en Europe. Sa construction de l'islam en tant que religion a aidé à ouvrir les yeux à la réalité empirique du christianisme et à démystifier ce dernier. Le regard critique peut se tourner vers l'étude de ce qui nous est étranger, nouveau, mais il peut aussi s'appliquer à une connaissance plus pénétrante, plus vraie, de ce qui nous semble être évident, car familier.

Le second saut capital, me semble-t-il, a été de découvrir, dans cet Orient tissé d'autres religions et cultures, d'autres êtres humains. Malgré les différences visibles de couleurs et de comportements, c'étaient des êtres humains, qui « nous » ressemblaient, tout en vivant dans un monde différent. Cela donna lieu à une littérature et à une peinture « orientalistes » plus ou moins exotiques, distantes, mais aussi à un certain désir de communication. D'où l'exigence d'abord d'une réelle souplesse d'esprit ; de la construction ensuite de formes, de manières et même de codes de communication ; et enfin de l'apprentissage des comportements qui étaient les comportements habituels de ces autres hommes. Toutes conditions d'une communication plus adaptée à eux et à leur esprit.

À y regarder de près, nous constatons que nombre d'orientalistes de l'époque coloniale ne sont pas arrivés à faire ce deuxième saut, à découvrir des « personnes » dans les cultures étudiées. Pour les érudits la tentation était forte de ne s'intéresser qu'aux textes ou autres objets concrets de recherche qu'ils étudiaient probablement moins comme des expressions ou des vestiges humains qu'en tant que faits empiriques dont ils déduisaient des théories. Dans la situation coloniale, les experts tendaient à interroger ces objets avec prudence, sinon avec une certaine méfiance, car ils pouvaient exprimer des attitudes négatives à l'égard de la présence coloniale. Les missionnaires, eux, étaient peut-être plus aptes à regarder les Musulmans comme des personnes, mais ils ne pouvaient que regretter que ceux-ci ne fussent pas, ou pas encore chrétiens. Il me paraît qu'à l'époque coloniale un nombre relativement peu important d'orientalistes a été en contact direct avec ces « autres » et les a écoutés attentivement. Or une sensibilité à tout ce qui touche à la communication est une condition sine qua non pour arriver à un dialogue avec des personnes d'une autre culture. L'orientalisme savant, administratif et missionnaire risquait de fermer les yeux ou les oreilles à tout ce que les colonisés eux-mêmes voulaient exprimer eux-mêmes et qui était différent des intérêts européens.

Le troisième grand saut dans l'orientalisme qui en change les contours, il me semble, a été l'engagement plus direct des orientalistes dans la société étudiée. C'est dans ce sens que j'interprète moi-même l'orientalisme comme un début de dialogue interculturel.

Les chercheurs spécialisés, aussi bien que les intellectuels qui s'intéressent aux relations interculturelles, sont habitués à rencontrer des forces d'opposition. Ces forces s'opposent aux découvertes auxquelles les recherches orientalistes ou autres conduisent, tout comme elles s'opposent d'une façon plus générale à des changements d'idées, de pratiques et de vues sur le monde. Ces forces d'opposition sont le fruit non seulement d'une volonté délibérée et d'un manque de curiosité d'esprit, mais aussi de structures établies et d'intérêts sous-jacents.

Les chercheurs « occidentaux » et « orientaux » peuvent résister à cette opposition en établissant de bonnes communications entre eux. En effet, la communication et l'échange scientifique fonctionnent comme de l'huile pour le moteur de l'intelligence individuelle. Elles peuvent fonder un dialogue. Quand il s'agit d'étudier d'autres cultures, des cultures vraiment étrangères qui nous mettent en cause, un certain dialogue est indispensable.

À l'époque coloniale une orientation de ce genre – dialogue et engagement à l'égard de la société étudiée – était difficilement concevable. Maintenant le chercheur peut mieux s'engager à l'égard des membres de la culture étudiée et des formes de recherche partagée deviennent possibles. C'est finalement un combat pour la dignité humaine des deux côtés, à l'époque actuelle où cette dignité est mise de nouveau à l'épreuve par des tensions politiques, comme elle l'avait été auparavant dans la période coloniale. Je voudrais inclure ici le combat contre certaines forces négatives en Europe qui s'opposent à une connaissance authentique d'autres cultures, à des découvertes d'autres valeurs chez d'autres peuples, et au développement d'idées nouvelles. Quelques exemples suffiront :

- une idée de l'autosuffisance de la société propre et un refus d'autocritique,
- une attitude hégémonique vis-à-vis d'autres sociétés, cultures et religions,
- une idéologie irrationnelle et contraire à l'esprit de découverte,
- une tendance à interpréter les autres sociétés et cultures selon des modèles occidentaux standard,
- la poursuite de recherches sur d'autres cultures sans souci des motivations et des contextes des chercheurs, ou de l'abus éventuel des résultats de leurs travaux.

4. Orientalistes de dialogue ; orientalistes discrets

Il s'agit ici de personnes qui maîtrisent une langue « islamique » comme l'arabe, qui disposent de connaissances solides sur l'islam et qui ont vécu ou qui vivent dans une société musulmane. Mais qui ne se montrent guère en public. Ces personnes se trouvent souvent un peu en marge des intérêts de parti et des conflits de pouvoir, en dehors aussi des relations structurelles entre les groupes religieux, ethniques et politiques établis, et très éloignés des opinions, des généralisations et

des idéologisations courantes qui posent des oppositions quasi-permanentes : entre religion et laïcité ; entre la gauche et la droite ; entre le christianisme et l'islam. Ces orientalistes discrets ne représentent pas des positions courantes, ne font pas partie des réseaux officiels, et se distinguent quelquefois par un regard critique sur ce qui les entoure. Ils voient la communication humaine comme une possibilité quasi omniprésente.

En matière d'islam, ils ont appris à saisir et apprécier certains aspects des sociétés musulmanes qui les ont frappés d'une façon positive. Ils ne sont peut-être pas reconnus dans les milieux orientalistes, mais ils sont pris au sérieux quand même. J'aimerais donner quelques exemples, le premier d'avant et le dernier d'après la période coloniale.

1) La vie de tous les jours dans une grande ville égyptienne pendant le gouvernement de Muhammad Ali – y compris ses croyances et ses superstitions – a été décrite attentivement par un observateur anglais d'origine modeste. Travaillant avec assiduité et une modestie scientifique exemplaire, E. W. Lane (1801–1876) a rédigé pendant des années un dictionnaire arabe-anglais basé sur les dictionnaires arabes existants, en arrivant jusqu'à la lettre *qāf*. Ce dictionnaire qui date d'un siècle et demi fait toujours autorité.

2) Pendant longtemps, la réalité vécue de la maternité, de la naissance et de la petite enfance dans les familles arabes est restée pratiquement inconnue des Européens non-musulmans, certainement des hommes. Une femme médecin finlandaise, Hilma Granquist, a publié plusieurs livres sur ses expériences parmi les paysans palestiniens pendant les années 1930 -1940, révélant ainsi un domaine de vie aussi essentiel qu'inconnu.

3) Connaître la vie sociale et culturelle traditionnelle des sociétés arabes urbaines à l'époque était certainement difficile pour ceux qui possédaient la nationalité de l'État colonisateur. Juste avant la deuxième guerre mondiale, André Demeerseman, Père Blanc a inspiré la création de l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) à Tunis, centre d'enseignement doté d'une bonne bibliothèque. De façon exemplaire on y étudiait en contact direct avec la population la société tunisienne locale. Le but était de rendre la culture tunisienne, précisément à l'époque coloniale, mieux connue dans tous ses aspects, non seulement aux Européens qui s'y intéressaient, mais aussi et surtout aux Tunisiens eux-mêmes.

4) La vie religieuse a été étudiée à travers les textes musulmans, bien sûr, mais alors en dehors des Musulmans eux-mêmes. Une femme anglaise en Égypte, Constance E. Padwick, a réuni dans les années 1950 et 1960 ce qu'on peut appeler des dévotions musulmanes, avec beaucoup d'attention et de

sensibilité. Elle a publié ces textes dans un livre qui a révélé un domaine de vie resté pratiquement inaccessible.

Il me paraît que de tels « orientalistes discrets », encore plus que les orientalistes officiels et reconnus, occupaient une position intermédiaire, mais médiatrice, entre la société musulmane et la société européenne à l'époque coloniale. Les orientalistes savants et les experts représentaient plutôt les intérêts de l'Occident ; les missionnaires et leurs collaborateurs, plutôt la cause du christianisme. En tant qu'intermédiaires, les « orientalistes discrets » se trouvaient entre les cultures, les religions, et les sociétés. Soit en dialogue, soit tiraillés. Ces orientalistes portaient le fardeau des grands contrastes et oppositions de l'époque : entre les Européens qui disposaient du pouvoir et les Musulmans qui leur étaient soumis ; entre ceux qui avaient leurs racines en Europe et ceux qui appartenaient au monde musulman ; entre Islam et Christianisme en tant que religions constituées et absolues ; entre les communautés de Chrétiens et de Musulmans, qui se comportaient comme auto-suffisantes et rivales.

Sans doute, la plupart des orientalistes – savants, experts et missionnaires – n'étaient-ils pas capables de jouer les intermédiaires entre des partis si clairement opposés, vu le dualisme des sociétés coloniales. Ils s'identifiaient presque toujours avec l'un ou l'autre groupe, avec quelque prudence intellectuelle et des nuances sentimentales. Les orientalistes à l'époque coloniale étaient pris inéluctablement dans des situations profondément conflictuelles.

5. L'islam à la maison. Conclusion

Le rôle d'intermédiaire des orientalistes en Europe a évolué depuis environ 1960, date du début de l'immigration musulmane et de la croissance de l'islam dans le continent européen, en France en premier lieu.

Avec l'arrivée des immigrés, les autorités européennes ont eu besoin d'informations fiables pour accompagner de façon optimale le processus d'intégration.

Elles se sont adressées d'abord aux orientalistes car ils maîtrisaient les langues et connaissaient les prescriptions de l'islam normatif. Mais les orientalistes n'avaient pas l'habitude de replacer l'interprétation des textes normatifs, par exemple du Coran, dans le contexte social de leurs interprètes. En plus, ils n'étaient pas toujours au courant des débats contemporains menés par les Musulmans sur le Coran et l'Islam, puisqu'ils étaient plus ou moins ignorants des discours tenus à l'époque par les Musulmans de différentes orientations.

Les autorités ont ensuite consulté les sociologues et anthropologues qui connaissaient mieux la formation des groupes musulmans et le fonctionnement de

leurs institutions, religieuses et autres. Par contre ces spécialistes n'étaient pas au fait de la problématique de l'islam normatif et ils hésitaient à donner des avis d'ordre général sur la possibilité d'intégrer des immigrants musulmans dans une société européenne. En fait, les anthropologues étaient bien conscients de la diversité extraordinaire qui régnait parmi les Musulmans établis dans chaque pays européen. Ils étaient conscients en plus de la diversité et de la complexité des sociétés européennes, notamment en ce qui concerne la place de la religion et la relation de celle-ci avec l'État.

Enfin les autorités ont consulté les Musulmans eux-mêmes. Ceux-ci répondaient non seulement d'après leurs connaissances de l'islam, mais aussi selon leur foi et leurs convictions. Les organisations musulmanes avaient leur propre interprétation de la situation des Musulmans en Europe.

Dans certains cas, cependant, des blocages politiques empêchant toute solution rationnelle, il fallait avoir recours à la communication directe et à l'amitié.

Somme toute, actuellement, les chercheurs islamisants, s'ils ne veulent pas entrer directement dans le combat politique, se trouvent confrontés à certains dilemmes. Leur situation d'aujourd'hui rappelle en fait la situation de leurs prédécesseurs de l'époque coloniale. Ils ont au moins trois options. Ils peuvent choisir de défendre l'Islam ou certains groupes de Musulmans dans la société européenne. Ou ils peuvent assumer un rôle académique, se bornant à fournir des informations aussi objectives que possible sur l'Islam et les sociétés musulmanes. Ou bien – et cette possibilité est devenue de plus en plus réelle – ils peuvent choisir d'être au service de l'État, en lui indiquant quelles interprétations de l'Islam ne correspondent pas au scénario d'une société civile et d'un État de droit en Europe. L'État peut alors agir.

Il me semble que dans le contexte explicitement post-colonial dans l'Europe de nos jours, les orientalistes qui s'occupent de l'islam se trouvent devant un défi majeur. Le grand public est porté à faire un lien plus ou moins direct entre, d'une part, tout ce qui est perçu comme « chaotique » chez les Musulmans, leurs comportements et leurs discours et, d'autre part, l'islam qu'ils ont en commun. L'Islam serait alors la cause profonde des problèmes des musulmans.

Le public comprend mal que l'Islam, empiriquement, est une sorte de religion et mode de vie différent du christianisme, lui organisé en Églises avec leur autorité et administration particulières. Le public fait moins d'autocritique – et a peut-être moins de maîtrise de soi – qu'il y a vingt-cinq ans, dans ses énoncés sur l'Islam. Il peut aller jusqu'à adresser aux Musulmans des insultes au sujet de l'islam. Le défi est là.

Au cours des dernières années, la distance qui existait déjà entre le monde occidental et le monde musulman a augmenté, surtout à cause de la peur du terrorisme et de la violence ressentie par les deux parties. En conséquence l'islam en tant que valeur humaine a perdu de son crédit en Europe. À certains moments il y a eu une crise de la communication. Un besoin urgent se fait sentir actuellement de dialogue interculturel entre le monde musulman et l'Europe, ou plutôt le monde occidental, entre anciens et nouveaux Européens.

Il y a un siècle, quelques grands orientalistes d'Europe, probablement liés aux grands pouvoirs politiques d'avant la première guerre mondiale, auraient été peut-être invités à relever le défi. Maintenant la carte du monde a bien changé : presque tous les pays musulmans sont indépendants ; la Guerre Froide, les guerres israélo-arabes et les guerres du Golfe ont laissé leurs traces. La guerre contre ce qui est appelé le « terrorisme international » se poursuit. L'idée d'une guerre de civilisations est propagée par certains. Une angoisse de l'islam est propagée, un anti-islamisme est né.

Dans la condition actuelle du monde, nous avons besoin d'intermédiaires qui aient une connaissance approfondie de plusieurs sociétés et de leurs cultures. Il faut comprendre la condition humaine du monde contemporain, en particulier les conditions de vie différentes dans les pays musulmans et occidentaux. Il faut également éprouver une sympathie profonde pour les habitants de ces pays et être en mesure de défendre la cause d'êtres humains menacés par les tensions impliquées dans le dualisme « Occident-Islam ».

Les Occidentaux ont besoin des apports de ces intermédiaires, ainsi que d'entente humaine et de sources morales au-delà de la construction de murs de séparation. Notre connaissance des autres cultures doit être accompagnée d'une conscience de la relativité de notre propre culture ainsi que de la présence de valeurs « en dépôt » dans d'autres cultures que la nôtre. Pour apprendre et comprendre tout cela il nous faudra, outre un savoir adéquat, collaborer et poursuivre le dialogue entre nous, Occidentaux et les « Orientaux » musulmans et autres.

En ce qui concerne l'Europe, les orientalistes islamisants sont appelés à répandre des connaissances factuelles et apporter des arguments lucides pour briser les constructions irrationnelles et les phantasmes émotifs courants dans la société au sujet des Musulmans et leurs modes de vie. De même, les Musulmans en Europe sont appelés à faire preuve de retenue et d'usage de la raison pour y trouver une place. Afin que l'aventure interculturelle se poursuive, elle a besoin

de l'engagement de bien d'autres intermédiaires volontaires à côté des chercheurs professionnels.

Références

- Demeerseman, André. 1957. *Tunisie, sève nouvelle (aspects psychologiques et sociaux)*. Paris : Casterman,
- 1970. *Lumière et ombre au Maghreb*. Paris : Hommes et Migrations.
- Granquist, Hilma 1931-1935. *Marriage conditions in a Palestinian village*. Helsinki, 2 vols.
- 1947. *Birth and childhood among the Arabs. Studies in a Muhammadan village in Palestine*. Helsingfors : Söderström.
- 1950. *Child problems among the Arabs*. Helsinki : Söderström.
- Lane, Edward William. 1836. *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*. London.
-1863-1893. *An Arabic-English lexicon*. Book One. London, 8 vols.
- Padwick, Constance E. 1961. *Muslim devotions. A study of prayer-manuals in common use*. London : EPCK.
- Waardenburg, Jacques. 1970. *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion*. La Haye et Paris, Mouton (Berlin, Walter de Gruyter), 3^e éd.
- 1922. « Mustashrikun » (Orientalistes), *L'Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle (2^e) édition, Tome 7. Paris : Maisonneuve, pp. 736-754
- 2004. « Developments in Islamic Studies in the 20th century », *Conference on Orientalism : Dialogue of Cultures, Amman, 22-24 October*. 2002. Edited by Sami A. Khasawneh, Amman, University of Jordan, pp. 374-406.

Orientalism seen from the East

Nadia Anghelescu
University of Bucharest

The term “Orientalism”, defined by regular dictionaries as being “the science about the Orient”, has nowadays acquired specific connotations, function of the changes that recent history has brought to the way in which we conceive of the topic of research in the human sciences in general and in those referring to the Oriental “other” in particular. Although the Orient as an object of “orientalist” research should comprise the entire area east of where we are, for Westerners (and for the Romanians alongside them) the East is preponderantly that area called the Near or Middle East. In this way, whether praised or attacked, orientalism has come to mean above all a type of research engaged in by Western authors and encompassing various subject matters – anthropology, sociology, history, the history and science of religions, linguistics, etc. – applied to the Islamic and the Arabic world.

Accordingly, in what follows we will use the term “orientalism” in this more restricted use, with the amendment that we will try to understand and make understood the manner in which a number of the subjects mentioned above have created bones of (ideological) contention when applied to a geographical area especially troubled in the past centuries. Until recently, the European intellectual world would have hardly conceived that research undertaken by authors considered, until recently, to be disinterested *par excellence* and applied to a culture generally remote in time and space, should come to be placed at the heart of debates with obvious political overtones.

Some reflections on this topic were suggested by the 5/2005 issue of the Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University, including a short presentation of the 30th symposium organized there and focused on a critical examination of Arab studies in the US within the post-9/11 climate. The rigorous debate on the production of knowledge and ideas about the Arab world is built upon, so we are told, research in a wide historical context, encompassing at least the last century, on intellectual trends, institutional relations, and the infrastructure that inform this intellectual production.

It may seem curious that the definition of the object of “Arab studies” continues to preoccupy some of the participants in the symposium: Can “the Arab World”, “the Middle East”, “the Islamic world” constitute units of analysis? The very name of the Center shows that the term “Arab”, perhaps in association with

“contemporary” in order to suggest a dynamic perspective, may constitute an object of analysis. And what the contemporaneity seems to be particularly interested in lies in the relation between science, the academic world of Arab studies, and politics, or, as was underlined in the section “Arab studies in public political debates”, the “rupture” between the political project and academic preoccupations.

Why would, or why wouldn't, the science of the “Orient”, or “orientalism”, the one that comprises Arab studies, be inspired by politics or be themselves a source of inspiration to politics? The problems that preoccupy the participants in the above-mentioned symposium and many others in the West and East alike have also been the object of my research for over thirty years. My questions also refer to the amount of intellectual and human risk involved in doing research in the field of “orientalism”, a field that has been challenged for almost a century now, first and foremost by the “Orientals” that find themselves the object of this research, whether it concerns their history, religion, society, language etc.

Orientalism seen from the Orient

The interest in the Orient, that is in the civilization, culture and especially religion of countries situated, in principle, “East” of ours, is said by those who are the object of this interest to have been shaped not only by colonial or neocolonial projects, but also by the fear or the force of attraction that Islam might have exercised in the modern epoch, as it did in the medieval epoch. Thus we find a series of such stances articulated in issue 2 of 1992 of the journal of the Pontifical Institute for Arab Studies and Islamology *Etudes Arabes*, whose texts on orientalism, are grouped into three major categories: 1. The dangers (*méfais*) of orientalism; 2. The benefits of orientalism; 3. A plea for co-operation.

These texts allow us to see how constantly anti-Orientalist criticism comes up in the writings of Arab authors themselves beginning with the 1930s, when the first adversaries of Western orientalism come out in Egypt. This is also the time of the first defenders of the European authors who had taken an interest in Islam and Arab culture. In an article published in 1934 in the journal *Al-Hilāl*, Ḥusayn Harāwī was already speaking about the “conspiracy” of the orientalists, about their lack of scientific spirit and goodwill. In 1990, Sulṭān ‘Abd al-Ḥamīd Sulṭān enumerates the “goals” of the orientalists, first of all of those dealing with Islam (for they are the adversaries *par excellence*), which would be:

- a. Combating Islam, looking for its weak points, emphasizing them, pretending Islam derives from Christianity or Judaism, devaluing it and downplaying the prestige of its prophet;

- b. Protecting the Christians against the danger represented by the Islam (...);
- c. Missionary and Christianizing works on the Muslims.

As becomes evident in the writings of this author, orientalism is one of the three weapons that the West points against Islam; the other two being evangelization (*tabšīr*), orientalism and secularization (*‘almāniyya*).

In an article published in 1973 and reproduced in the same journal, ‘Abd al-Laṭīf al-Šuwayrif found a reason for this unique accusation: “Europe does not accept Buddhist teachings, nor does it accept the Hindu ones. However, it displays towards them a pondered, reflective intellectual attitude. However, as soon as it turns to Islam, the balance is lost and emotional attitudes step in, so that even the best of orientalists give in to a partisanship that has nothing to do with science. Out of most such writings, the conclusion seems to be that Islam cannot be approached as a subject of scientific inquiry, but only as an accused standing before the judges”.

It is not only religion that appears deformed in the presentation of orientalists, but also history. Nizār Qindīl sums up, in a Cairo journal, a work by ‘Abd al-‘Aẓīm Maḥmūd al-Dīb, who exposes the methodology of Western writings on Islam (an article appearing in *Al-Hilāl*), in terms of narrow interests in:

- a. The history of sects and inter-sectarian fights;
- b. Heresies and heretics, seen as free thinkers;
- c. The ancient history of Muslim countries (before Islam, I note), for instance the age of the pharaohs, Babylon, Assyria etc, with the intent of dividing Muslim countries.

In addition, Western writings on Islam tend to:

- d. Divide the history of the Muslim community by splitting it into ruling families or regions; and
- e. Abbreviate this history.

As for the attitude of Western historians, the accusations against them are those repeated in various works: partisanship, arbitrariness, the falsification of texts or the forcing of them into pre-established schemata, plus “the incapacity of orientalists to assimilate the culture and language of the Islamic community, as they are not part of it (sic)”.

What is there left to say? Orientalists are accused, in fact, of being foreigners and that, as foreigners, they dare take an interest in the history, culture, and religion of other people. We might think that was an accident along the way towards the goal of asserting a group’s identity (**our** history, **our** language, **our**

religion, etc.) were this debate not extended well into our day, and seen as a component of the West-East conflict that Huntington was threatening with.

In the least embittered critics of orientalism we find the idea that Orientalists can at best be “provisional buddies”, “road pals”, until Arab scientific research rises and obtains the resources necessary to become fully contemporaneous. ‘Abd al-Nabī Istīf says as much in an article partially reproduced in the above-mentioned publication, entitled *We and Orientalism. Towards a Positive Confrontation*, but also in numerous other books and articles which do not convey the impression that foreigners had anything else to offer but methodology, research experience, and working tools published because of much richer material conditions. In an interview published in the cultural supplement of the journal *Al-Tawra* of 27/04/2003, ‘Abd al-Nabī Istīf declares that “we [the Arabs] have learned a lot from the orientalists”, but adds that we would be asking for too much from them if we also asked the orientalists to be objective: “We are those who should deal with our culture, our language, our literature, our history, more than anyone else. We shouldn’t let others produce what they do about us, and then complain that they were not objective. How could this ‘other’ be objective when he puts his knowledge in the service of his own benefit and that of the society he is part of?”

When Istīf talks about the “great service that orientalists rendered Arab culture”, he means, as other do, the services rendered by the orientalists as translators, propagating classic Arab literature into the Western world. Because a kind of protochronism circulates among the works of some Arab authors who try to prove the primacy / first authorship of the Arabs in various cultural products, those orientalists who associate in this proclamation of priority are considered to be objective. However, this orientalist activity is not without reproach, either. The same Al-Šuwayrif mentioned above quotes Mālik Bennabī, according to whom there is a negative side in the apology of Arab civilization in its golden age, and that is because “they [orientalists] have played the part of an anesthetic to the Muslims: they flatter their sensitivity so that they have come to live in the shadow of their glorious past, they awakened in them the drunkenness of glory and pride for their history, they created a dreamlike atmosphere, which does nothing to help them surpass their present lamentable state.”

A great number of the Arab critics of orientalism have studied in the West, where they “learned a lot from the orientalists” (as Istīf says, quoted above; he himself has a British Ph.D. in comparative literature), but they also acquired some of the critical methods that European intellectuals apply on themselves before applying them on others. It is strange to see Salim Himmish, for instance, who in 1991 published a book entitled *Orientalism at the Horizon of Its Disappearance* (in Arabic), characterizing this orientalism as being *makyāfīlī*, i.e.

“Machiavellian” and therefore setting his benchmark in the West even while denying its values, since it is well known that Machiavellianism is also a Western product!

Edward Said’s critique of Orientalism

The widest-encompassing critique of orientalism in its entirety, taken from a Western stance, with Western methods, is that of Edward Said, the outspoken adversary of orientalists, i.e. of Western writers dealing with the Orient. His book *Orientalism* was first published in 1978 and had numerous subsequent editions until 1995, when Said published an “Afterword” which responded to both the numerous criticisms, but also to the praises that his controversial book received over the years. In a nutshell, the author complains: that he had been misread; that “orientalism”, the object of his critique, was taken to be a synecdoche for the entire Occident; that he was mistaken by some for an integrist Muslim (his being a Christian did not matter to them); that the Arabs saw in him a systematic defender, knowingly ignoring his inherent skepticism towards all categorical designations such as “Orient”, “Occident”, “Oriental civilization” and others along these lines, as well as his reservations towards the way in which Arab intellectuals understand the preoccupation with getting to know the “other”. Later, Said published his memoirs under the title *Out of place* and better explained why he, the forever out-of-place foreigner educated at English schools in the Orient (he only learned literary Arabic much later), and a professor, for decades, in some of the greatest universities in the U.S., was able to write such a “mean” book and eventually to defend it so well. He died in 2003, after a long illness.

In the very introduction of *Orientalism*, Said discusses the polysemanticism of the word “orientalism”:

“It will be clear to the reader (...) that by Orientalism I mean several things, all of them, in my opinion, interdependent. The most readily accepted designation for Orientalism is an academic one, and indeed the label still serves in a number of academic institutions. Anyone who teaches, writes about, or researches the Orient – and this applies whether the person is an anthropologist, sociologist, historian, or philologist – either in its specific or its general aspects, is an Orientalist, and what he or she does is Orientalism. (...) Related to this academic tradition (...) is a more general meaning for Orientalism. Orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between “the Orient” and (most of the time) “the Occident.” Thus a very large mass of writers, among whom are poets, novelists, philosophers, political theorists, economists, and imperial administrators, have accepted the basic distinction between East and West as the starting point for elaborate theories,

epics, novels, social descriptions, and political accounts concerning the Orient, its people, customs, “mind”, destiny, and so on. (...) Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.” (Said, p. 2-3)

Extending the meanings of the term “orientalism” in a way never done before, Said actually defines the subject of his book as being a kind of authoritarian discourse, an expression of real and symbolic domination of the West on the Orient. Foucault is openly invoked in the preface of the last edition, but his spirit had been present from the very first one. Next to Foucault, Said lays claim to other precursors, critics of orientalism from within the West, among which he explicitly mentions the French sociologist of Egyptian origin, Anouar Abdel Malek.

French and European Western Stances

Over thirty years ago, in the Romanian annual *Studia et Acta Orientalia*, I introduced the polemic, hosted by the UNESCO journal *Diogenè* (in issues from ‘64-‘65), between Anouar Abdel Malek and one of the great personalities of European orientalism of the last century, the Italian Francesco Gabrieli. In this debate, Anouar Abdel Malek said for the first time that the entire army of Western “orientalists” was made up of an “amalgam of academics, businessmen, colonial officers and clerks, missionaries, journalists and adventurers whose sole objective was that of scouting the land to be occupied, fathoming the conscience of the peoples in order to better ensure their subservience to European powers”. We understand from this “amalgam” that, for Anouar Abdel Malek and many others who followed, orientalists are those Europeans who have come to know the Oriental countries, the “Oriental” languages and who perhaps have also written about these countries, in order to offer them as prey to Western imperialism. Therefore we should not be surprised that, some decades later, Himmish (mentioned above) had chosen as a target for his anti-orientalist attacks the famous Lawrence (of Arabia!), who was, indeed, famous for a number of things, but not for having been an “orientalist”.

It is interesting to note how Anouar Abdel Malek differentiated between traditional, “Western” orientalism, placed, he claimed, in the service of imperialism, and East-European orientalism, Soviet orientalism above all, which he claimed to have been characterized by rigor and objectivity, by a disinterested support to the oriental peoples’ fight for independence and for consolidating their

independence. Thus the discourse of the Egyptian-born sociologist betrayed another of the illusions of the European left about the moral purity of East-European regimes, about their being disinterested in their relations to the Orient, synonymous at that time with what was called “developing countries”: Anouar Abdel Malek went as far as to oppose the research instruments, the treasures of the Western libraries and museums, which resulted from robbing the poor, to those in the Soviet Union which had just “come up” (it is not known quite how) in (tsarist) Russia.

In France, part of the researchers in the field of islamology and Arab Studies welcomed the anti-orientalist type of discourse as that put forth by Anwar Abdel Malek and Edward Said. It was an opportunity for them to negate an entire tradition that constituted the glory of French and European culture, in general. In the 18th century, when Silvestre de Sacy was writing his pioneering work on Arab language and culture, Paris had become, thanks to him, the center of attraction for all those in Europe looking to improve their knowledge of the Arab world. This, at that time, entailed consulting manuscripts, editions, and translations.

Those who followed that thread in France are still to this day landmark names in the research on Oriental languages, literatures, cultures, especially the Arab ones, which are of interest to us here.

At the beginning of the 1980s, two issues of *Arabica*, the journal of the French Arabists, published two articles by Percy Kemp which are indicative of the atmosphere created in France after Said’s *Orientalism*. The first one, from 1980, is a review of Said’s book, insisting on the way the tradition of European orientalism can be perceived in the light of Said’s analytic model. The second article, from 1984, is a multiplied “no” of sorts, made apparent even from the title: *Désapprendre l’orientalisme* – that is, un-learning orientalism, giving up on making a research object out of the concepts “trop chargés” of Islam, Arabism, Orient and Occident. In order to get rid of political binarism, Kemp argues that we should introduce in the field of our perception categories that have fuzzy, fluid borders, neither oriental, nor occidental. We should say “no” to any remorse (la “mauvaise conscience”), refuse to deal in scholastic trivia, etc. And, last but not least, we should “bring to light all controlling instances, and those instances that broadcast discourse which made a work such as Said’s be published, circulated, plebiscited, acclaimed or hated, but always received and debated upon in the universities of the Anglo-Saxon world and the Orient”. Therefore we should apply to Said’s discourse the same de-mystification procedures which he applied to the orientalist discourse.

To return to the 2005 Georgetown symposium, a section was dedicated to Said’s heritage (similar topics are often addressed in West European and oriental-Arab colloquia). In her paper on Said’s contribution to the development of Arab

studies, Judith Tucker formulates issues resembling those Kemp had brought up: “Why and how did [Said] make a contribution to the field such that he has been both canonized and demonized ever since?” She answers that the impact of Said’s writings might be due, beyond his readings from Nietzsche and Foucault, to “his long acquaintance with the literature of colonialism and his experience of dispossession at a personal level”. It seems too small a justification for such an unusual echo of a work focusing, still, on a limited field of the human sciences. An alternative justification, of a psychological and somewhat ironic kind, is suggested at the same symposium by Andrew Rubin: Said’s book, he claims, gives us the opportunity of imagining “that someday we shall be free from the coercive and dominative forms of knowledge and power that have been exercised at an extraordinary cost to the experience and lived realities of human beings.” It is a way of saying that, after Said, we can no longer speak of such constraint-free knowledge.

Back to Kemp, what is most interesting in his articles is the attempt to sketch the ideal profile of today’s orientalist as one who tries to elude power relations, to delimit himself from the official instances of authority, and to situate himself within a framework of objectivity, scientificity and empathy. However, power is omnipresent, and even contemporary oriental researchers are direct instruments of a power that is either already in place or is making its way to the top. In orientalism a crisis is prefigured, he says. This crisis is called trivialization, disillusionment and saturation. Orientalism’s think tanks of the day, less and less solicited by an intuition-based power, “direct their analyses (turned folklore) to the media”.

Even harsher is the book of French Arabist Daniel Reig, *Homo orientalist* (1988), where he sketches a history of French orientalism beginning with the 19th century, by approaching the way in which the Arabic language was studied. Silvestre de Sacy, who “in fifty years of tireless and varied activity has imposed on the world an orientalist and Arabist way of being”, both begins and exemplifies all the evil that is still with us today: the man who knew Syrian, Caldean, Samaritan, Hebraic, Arabic and Ethiopian (i.e. de Sacy) was said to have confessed to a friend “I am incapable of following a conversation in Arabic.” The evil, then, consisted of the fact that the Arabists of our days refuse to grant an authentic linguistic status to the living language, that is modern Arabic. They are, Reig claims, stuck within the classical, essentially written, language.

Like Said, Reig believes that all great personalities of both French and other orientalisms, and not only, were directly or indirectly involved in the functioning of the state they belonged to. Nineteenth century orientalism not only intersected with colonialism, but accompanied it in its glory days. Today, “this scientific movement that fed on the expansionist ideology was little by little

dispossessed of its mystical aura, which distinguished its erudition, and of the exotic charge that characterized its research. The knowledge of the Arab world owes it almost nothing”. It would be interesting to find out to whom the France of our days owes its knowledge of the Arab world if not to the orientalists. (It is possible that it owes it exclusively to mass media, but that would be a shame.)

We know that some scientific disciplines are not accepted, or not easily accepted, in some Oriental countries. It is not easy to study the spoken language of an Arab country (dialectology is accused of working against the fundamentals of national unity), but neither is it easy to do sociological research, for instance, especially when you're a foreigner (and here we do not mean those Western authors who find it appropriate to give the Muslims advice on how to reform their religion). We can understand the difficulties by examining, for instance, a pioneering work on the sociology of religion in Islam, by J.P. Charnay (1977). From the introduction to the conclusions, the author gives an impression of sometimes excessive caution; he seems to be somehow apologizing for the way he approaches Islam in his book. For instance, he says that the perspective and the methods that he puts forth for analyzing Islam (the general perspective and methods of religious sociology) do not coincide with the present possibilities of interrogating Islamic societies, but they are trying to build bridges to them. His observations “do not envisage religious faith”; epistemological issues are raised in the analysis of the way each religion is lived (“how to observe the religious functioning of a group with a religious language without being yourself caught in the game of that language”) etc.

In 1980, J.P. Charnay published a book that is especially interesting to us here: *Les Contre-Orientes ou Comment penser l'Autre selon soi*. The “other” (*l'autre*) is, for the islamologist Charnay, the Orient, namely the Arabic and Islamic Orient, whose image was in rapid decline. The Arabo-phobia of the governing circles and of the conservative layers of the public opinion (in France, that is) is placed in opposition to the Arabo-philia of certain intellectuals and the Islamo-philia of some orientalists, filiations and partisanships that would, naturally, astonish some anti-orientalists. In fact, Charnay noted, general criticism against the West comes from two directions: the Orientals “who assert themselves by rejecting the Western imprint and by wanting to reintegrate their past into their future, and from the Westerners themselves, who place themselves at the center by the self-blaming rejection of their own colonial past (...) The West is only itself by negating itself ceaselessly” (p. 77). It is, we believe, sometimes hard for the Oriental interlocutor to understand that critical spirit is an indispensable component of the attitude of the (true) Western intellectual. On the other hand, observing a civilization different from one's own means not only opening toward the Other, but also opening toward the world, a confrontation with oneself that

can lead to personal satisfaction, but also to anxious interrogation. The other, says Charnay, may find this to be mere idle curiosity, and therefore choose to avoid responding.

We can only agree with Charnay when he formulates one of the justifications of the outside observer which the orientalist is: "If the outside observer might miss out on a number of things, on the other hand this observer has sometimes the opportunity to dissect reactions, conceptual categories, relations, behaviors, perspectives which those within that society are having trouble acknowledging and sifting through their critical spirit" (p. 210).

There are also other reasons why the Western scientist can bring important contributions to the scientific research of the Oriental languages, literatures and cultures. Answering the accusations made by Anouar Abdel-Malek against orientalism as a whole, Francesco Gabrieli, at that time a professor of Arab language and literature at the University of Rome said: "In the past, the original contribution of certain oriental civilizations to the study of their own history was quite valuable, at a time when the Westerners ignored the East with vanity and candor. Today, by keeping in contact with this past, the way of scientific progress and intellectual maturity in the study of these civilizations still goes through Western orientalism, that is, through the European historical, philological, sociological thinking". We cannot deny the West, he says elsewhere, the right to apply its own conceptions elaborated throughout its modern history, its own sets of values on what we should understand by history, civilization, philosophy. We cannot ask the West to look at the East "with Oriental eyes and an Oriental mentality".

For the humanists of our times, of Gabrieli's type, it is hard to understand the reproach made against the Orientalists, that they were accomplices of colonialism. It is equivocal and false, he says, to state that the main, or only, reason of the historical, linguistic, literary and religious interest Europe had in the Oriental world "was related to the political and economic plans of colonization".

Closer to our times, André Miquel, an Arabist and a former professor at the Collège de France, published in 1990a kind of autobiography which traces the birth and maturing of his interest in Arabic literature, language and culture – a book which he significantly entitled *L'Orient d'une vie*. The idea that orientalism is a form of colonialism does not seem serious to him: even though the results of research were sometimes exploited by political pundits, orientalists cannot be accused of having had anything to do with colonialism. For instance, it cannot be said about Massignon that he was a colonialist, when, in fact, he was accused of having gone too far in the direction of the (Muslim) Other. And, further on: "In any case, orientalism today is farther than ever from colonialism, it is a subject which, as others do, is opening up and modernizing. Under the circumstances, it is

possible for the results of objective, lucid, honest research to fail to be eagerly embraced on the other side of the Mediterranean. But isn't it important for research to be objective?"

It is not easy for an outside researcher to be fully objective. At the end of his career as a researcher of the Arab world – *l'orientalisme d'une vie!* –, André Miquel comes to believe that “the real difficulty for us is to assume the differences, to understand and accept that the other is different”. The orientalist is the one that attempts to do that, but the (usually negative) perspective on Arabs in the public opinion, he notes, does not keep up with the progress in the field of orientalism. Instead, it is shaped by a history throughout which relations were often conflictual. Miquel would like for the world to turn to the Arab space, to the Muslim world, not just when something comes up that acutely raises the issue of our relation with that area of the world. In a context that is rather unfavorable, “the Arabist today should be mainly preoccupied with getting a deeper understanding of the Arab world, as well as with helping others to better understand it.”

Miquel is one of the believers in the virtues of dialogue. He also believes that dialogue should start from the honest admission of what we owe the Arabs: important notions of philosophy, mathematics, astronomy, and techniques such as irrigation etc. On the other hand, he believes that more and more occidentalists should appear in the Orient, mediators between cultures, in order to ensure the equality and complementarity in knowing the other, as well as one's own culture.

The “epilogue” of André Miquel's book is very concrete, especially focused on the concreteness of the sociological and ethnological research in today's Arab society: methods, topics, e.g. why is it damaging to seek the original, the primitive, at any cost, in societies that are now undergoing a process of modernization and, therefore, of uniformization, the research conditions offered to the foreigner (the suspicion of espionage in some Arab countries, but also the aseptic, pseudo-secure environment of quartering oneself in luxury hotels, isolated from real life), the relations with the established power, but also to the opposition, etc. In an interview in the journal *Al-istišrāq* in the 1980s, André Miquel was saying: “I refuse to be called an orientalist: I am an Arabist who was charmed by Arab literature, which then I began to study”. It is clear that he too does not believe that research of the Arab or Muslim world can altogether avoid the impact of politics.

What is to be done?

Coming back to the question we asked at the beginning of this article, i.e. Why should – or shouldn't – the research of the Arab world, or of the Orient, be politically involved? we are back to Said and the paradoxes contained in some of his assertions. It has been said, for instance, that it is hard to understand how a disparaging orientalism, propagating fakes and lies, might have served as a weapon at the hand of the imperialist West. More concretely, we can wonder why the famous researcher of the Middle East, Bernard Lewis, has become for Edward Said a negative example of an orientalist of the modern age: as proof of his commitment against the Arabs, Said mentioned the fact that Lewis could be seen at the CIA quarters quite often, where he was probably offering information as an expert. From here we might also deduce that intelligence agencies should not resort to orientalists, that there are other depositaries of knowledge of the Orient, and that getting involved in politics is evidence there can be no disinterested research in general, and no disinterested research of the Arab world in particular. In an increasingly interdependent world, these issues are of interest to all of us, including the Romanian "Orientalists".

Eight years ago, after a conference delivered at the Cultural Foundation in the United Arab Emirates, a participant who was open and obviously benevolent told me literally: "Madame, do not intervene in our contentions with the orientalists, because you are not involved". But yes, I would have liked to say (and I did repeatedly afterwards), I am involved, as are all those who belong to the European scientific tradition. The Romanian Arabists have from the very beginning joined the great school of Western orientalism. When the Department of Arabic was established at the University of Bucharest in 1957, there were no other textbooks in Romania but the French and English ones, and our information on the Arab culture and civilization, on the methodology of research in the field of human sciences, came entirely from the European West. We thought then that what characterized the human sciences of the West was the aspiration toward universality and not disdain toward other cultures. Positions such as that expressed by Anouar Abdel-Malek , and then by Said, seemed hard to understand to us, those for whom the orientalist was a respectable humanist of our times, an encyclopedic spirit, abstracted out of the immediacy of life. That was the image of the orientalist for the greater part of public opinion, too, at least in the times when science was still considered very respectable in itself.

In 2001, Amarcord publishing house premiered the Romanian translation of Said's *Orientalism*, after a long series of translations that had come out all over the world. The Romanian translation by Ana Andreescu and Doina Lică relies on the 1997 edition, also comprising the author's postface to the 1995 edition. The fact that the Romanian translation preserves the original title, *Orientalism*, seems to indicate either too much trust in the capacity of the Romanian reader to decrypt

it (i.e. to understand that the book is essentially about what in Romanian is called “orientalistică”), or the (real) difficulty of translating “orientalism” by “orientalistică” everywhere, or the conviction that everything that relates to the (exotic) Orient can still stir, in readers nowadays, the same kind of attraction it once stirred among the Romanians schooled in the West or after the Western model. Like others elsewhere who thought the title might not be evocative enough and have added subtitles – in the French translation, for instance, “The Orient Created by the Occident”, and in the Arab one, “Science, Power, Creation” – the Romanian edition adds the subtitle “Occidental Conceptions of the Orient”.

Orientalism sold quickly in Romania. Intellectuals of various professions – doctors and engineers, for instance – rushed to buy it, although the name of the author meant nothing in Romanian intellectual circles (the Romanian intellectuals’ ignorance of Said was a matter of some surprise to our Romanian friends who had established themselves in the U.S. decades ago and who returned to the country for the first time at the beginning of the 1990s). Things did not change much after Said was translated into Romanian. The book did not elicit much of a response, as I understood (I was out of the country the year when the translation came out). After reading the book, many were left with the impression Said feared: that it was another instance of the “clash of civilizations” that Huntington was talking about. Not even did our few “orientalists” consider that the book concerned them in any way.

It is not surprising, then, that for many “orientalism” means first of all the history of religions, a subject which they see as in no way involved in any political project. As is well known, orientalism developed in Europe in the 18th and 19th centuries, especially in relation to the increased interest in biblical studies. The study of religions, next to that of philosophy, and the philological examination of manuscripts in Oriental languages were at that time the main, if not only, preoccupations of an orientalist. Widening the area of preoccupations in order to include subjects such as history and the history of sciences, linguistics, the study of literature, sociology, anthropology and others, only came later. The tendency to specialize acted upon this field as it did upon all sciences in general, and the reproaches addressed to an entire category (i.e. the “orientalists”) are no longer perceived as being addressed to anyone in particular. No one is an “orientalist” in general any longer, or even an Arabist, Sinologist, Nipponologist etc, but a linguist or historian, for instance, specialized in a certain field of the respective science and on a certain language, history, culture. Those who practice it justify this by the usefulness of the outsider’s perspective to the understanding of a society’s language, culture, religion, or perhaps by the joy of discovery that this kind of research can bring. Claude Hagège spoke in the last part of his book

L'homme de paroles about the fascination which the diversity of languages, and their extreme variety can cause in those “in love with alterity, that of culture through that of language” . The so-called “orientalists” are too much “in love with alterity”, the Orient being perceived as the “Other” *par excellence*. However, listing the disinterested reasons for studying the Orient can elicit the Eastern interlocutor’s question the question that burns most bridges: “That’s all very well, but who is paying for your work?” And from there, the next question: “What end does it serve?”

The end it does serve might be that of a dialogue among cultures and among religions, which is ever more necessary these days. The orientalist as a cultural mediator: here is a hypostasis that might justify the study of the Arabic, Chinese, Japanese, Turkish, Hindi languages and cultures. Orientalists have always played the part of mediators, and there’s an abundance of examples among those whose research was in Arab literature.

It is not easy to enter the realm of another literature, and all the more so in the case of “exotic”, i.e. different literatures. More than half a century ago, Régis Blachère spoke of Arab literature as being “un jardin secret” and mentioned some of the obstacles that hindered the foreigners’ access to this so different realm: the language, the prosody, its particular kind of hermeticism, even the character of the Arab poem as an expression of collective mentality. As for this poetry, he observed, our concept of originality no longer applies. The difficulties of translation, much greater than in the case of other literatures, cause many Arabists to give up. This is regrettable, as poetry is an essential field for Arab culture. Blachère himself made this field more accessible by translating, “rewriting” the works of the great Arab classics for the contemporary Western readers.

Closer to our times, André Miquel also confesses to his having initially had difficulties in understanding Arab poetry. In his *L'Orient d'une vie*, mentioned above, he wrote: “When I started to read poems in Arabic I was completely befuddled, I did not enjoy this poetry at all and I said to myself: it’s either that the Arabs don’t know what poetry is, or that we don’t know what poetry is to the Arabs. In fact, you have to meet them halfway, to know what they understand by poetry and, most of all, you need to make sure you have understood what the poet wants and you need to wonder if the poem is a good one by Arab rules themselves. The moment I accepted this principle, I believe I understood what the Arabs call poetry and I myself found that poetry poetic” (p. 102). Miquel offered the French audience some of the best translations from classical Arab poetry, which he claimed was “superb”. Because he appreciated it himself, he was able to offer to others the means to properly appreciate it.

In Romania, Arabists such as Grete Tartler and Nicolae Dobrișan gave the reading public (still interested in poetry during the 1980s) translations accompanied by footnotes and commentaries from Arab poetry in its most glorious age; these translations enjoyed considerable success. Also, these Arabists and others, Romanians (like Nicolae Dobrișan and George Grigore) or Westerners mostly, knew how to choose prose texts that would convey the exact image of the overall literature, and they knew how to translate them so as to make them accessible.

But we are not referring to translations only. French orientalists, in love with Arab literature, often chose to introduce to the knowledgeable audiences the personality of the Arab authors they were studying by suggesting analogies with classics of French literature. For instance, Ġāhiz (8th-9th centuries) was for some “the Arab Voltaire” ; the brigand poets were compared to Villon, etc. This was not a case of “eurocentrism”, which was Said’s accusation starting precisely from such examples, but rather of an aspiration toward universality that characterizes a great part of traditional orientalism. According to this kind of comparativism, personalities, be they scientific or literary, can be grouped beyond frontiers, into kindred spirits. Their discoverers are often those “cultural mediators” we call orientalists.

It is again the orientalists who are sensitive to specificities, sensitive to counterfeits. For a long time some orientalists, eager to display the true face of Arab literature, have been drawing the public’s attention toward the danger of considering *Arabian Nights* to be a mirror of the Arab world, be it ancient or modern. I am thinking here of the words that Gaston Wiet wrote at the end of his *Introduction à la littérature arabe* (Paris, 1966): “Let us no try to sketch the essentials of Arab civilization starting from *Arabian Nights*. First of all, we are not dealing with a properly dated and localized text. Each story was subjected to successive modifications, and no serious conclusion can be drawn from them. Therefore, in what concerns amorous relationships, let us accept these stories as agreeable entertainment, but let us not build theories by yielding to the chimeras of a badly digested exoticism.”

In our turn, we have tried to perform the same task of mediators, and not just for the Romanian public: we have written books about the Arab language and culture that were published in Western Europe or that were translated into languages of wide circulation, e.g. *Limba și cultură în civilizația arabă* (Language and Culture in Arab Civilization) was published in Romanian in 1986, then was translated into Italian in 1993 and into French in 1995. For their part, Romanian orientalists did much toward contributing to the authentic knowledge of Arab culture as a whole. For the dialogue to be truly fruitful, it is necessary for the

same effort toward knowledge to be undertaken by the other part, as shown in my book entitled (in translation) *Orientalism and the Dialogue among Cultures* published in 2000 in Sharja, in the United Arab Emirates, and also in the paper delivered at the Conference for the Euro-Arab cultural dialogue in Paris 2002, among other occasions.

This effort exists only to a small extent, as Said noted, who observed with some surprise that no foreign languages are studied (with the exception of English, we would add) at the great universities of the Arab world, and that not even at American universities in the area do “American studies” even exist. Here’s a reason for discontent for the specialists in Oriental studies, other than those enumerated by J. Waardenburg in the entry on Orientalists in the Encyclopedia of Islam (*Mustashrikun*): a global challenge against Oriental studies, as part of the global challenge against the West, would be felt as an attack against the (difficult) profession of the orientalist itself, as well as against the critical spirit in general; there is also the unfounded reproach against orientalists of having deformed the reality of Islam, deliberately or out of material interest etc. Waardenburg speaks of the orientalists’ “naivety”, of the fact that they are not fully aware of the “risk” involved in Oriental studies, and he discusses the “adventure” represented by intercultural studies, which ask the researchers to abandon their world temporarily in order to situate themselves in another world: “In the complex relations between the peoples of different societies and cultures, orientalists, just like ethnologists, are at best part of the few who, by abstracting themselves from their loyalty to one side or the other, have in principle the capacity to transcend on a personal level the shock of cultures and religions. *The failure of this mediation is a risk of the profession, but there are still things to be learned from it* (emphasis mine).”

Some Arabists learn rather unpleasant things about the difference in attitude between those who do Arabic and Islamic studies and those who do Indian, Japanese or Chinese studies. They may ponder the rather hostile attitude of some Arabs toward Arabists as compared to the Romanians’ joy in saluting the Westerners or Easterners (Chinese, for instance) who made Romanian studies their lifelong passion.

Above all, there is the preoccupation of justifying the object of our research on the level of epistemology or the ethics of science.

The last decades have witnessed relativist stands, following in Foucault's footsteps. Thus, values have no objective existence, while full objectivity cannot exist in general. We might take refuge in such generalizations which, some say, might be valid in the case of the human sciences in general. As for orientalism, this also entails the problems posed by knowing the other, by the possibility that the other may recognize itself in the mirror that we put up in front of him/her.

From this point of view, the most dramatic confrontations are naturally those in the field of religion: religion, in the opinion of many, is one of the things that we do not discuss; it should not be the object of the other's reflection, hence the obstacles in the dialogue among religions. The supposition from which many Oriental critics of orientalism start is that orientalism in its entirety is influenced by the Christian affiliation of the researchers dealing with the Orient.

Similar problems can be raised concerning linguistic research. "Our" language belongs to us to such an extent that it could not be analyzed by others without running the risk of making terrible mistakes. However, Western anthropologists, some of them even as early as the first half of the 20th century (Boas, Sapir, etc.) remarked that linguistic practice and the reflection on language are not directly connected: the reflection on language is only born late into human societies (if it is born at all), and is provoked by some event in the history of that community. This is also valid at the level of individuals: we only reflect on our language if something prompts us to – for instance, contact with a foreign language. Today we no longer avoid saying that not all languages are equally foreign, that some shake harder than others our habits of thinking and expression, and by that very fact they prompt us to reflect on language. Whorf himself talked about the virtues that "exotic" (i.e. "very different") languages hold for linguistic research: they take us off the beaten track which we tread out of the habit of dealing with the same kind of language. This shock of cultures and languages can give birth to new observations on the other's language, our own language or language in general. Here is one of the possible justifications of the enterprise which orientalism puts forth in the field of researching the language of the "other". Western linguists who learn Arabic, Chinese, Japanese, etc. are prompted to reflect more on their own languages and to know, or think they know more about language in general.

Similar things can be said about researching "Oriental" literatures and cultures. Outsider researchers, armed with appropriate methods, can notice things that escape the attention of insiders (see the above observations made by J.P. Charnay). After all, orientalists, those who are deserving of the name and who do their job with honesty and possibly with passion, those who are not yet discouraged by certain hostile attitudes, might consider it normal to take an interest in cultures which some Orientals only want to see as their own, rather than accept they are part of a universal culture.

As for us, those orientalists who long ago withdrew to the trenches of the very specialized studies of linguistics, philosophy, history etc., applied to a very distant past, we should perhaps accept the idea that we can no longer remain

isolated from the course of contemporary history without risking to miscommunicate with our contemporaries, our fellow orientalists and Orientals.

References

- Abdel-Malek, Anouar. 1963. "L'orientalisme en crise". *Diogène*, 44.
- *** 1992. "Al-Mustashrikun. Textes arabes sur l'Orientalisme". *Etudes Arabes*.2. Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica.
- Anghelescu, Nadia. 1971. "Discussions sur l'objet de l'orientalisme". *Studia et Acta Orientalia*, VIII, p. 221-228.
1999. *Al-istišrāq wa al-ḥiwār al-ṭaqāfī* ("Orientalistica si dialogul cultural"). Sharjah (UAE): Dā'irat al-ṭaqāfa wa l-'i'lām.
2002. "Les Orientalistes et le dialogue culturel".
- Blachère, Régis. 1975. "Un jardin secret: la poésie arabe". *Analecta*. Damascus: Institut Français de Damas.
- *** 2005. « CCAS 30th Symposium Undertakes Critical Review of the Field of Arab Studies » *CCAS News* (Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University)
- Charnay, Jean-Paul. 1977. *Sociologie religieuse de l'Islam*. Paris : Sindbad.
1980. *Les Contre-Orientes ou comment penser les Autres selon soi*. Paris : Sindbad.
- Gabrieli, Francesco. 1965. Apologie de l'orientalisme. *Diogene*. 50.
- Hagège, Claude. 1985. *L'homme de paroles*. Paris : Fayard.
- Himmish, Salim. 1991. *Al-istišrāq fī 'ufūq 'insidādihi* (Orientalism Faced with its Disappearance). Rabat : Al-mağlis al-qawmi li-l-ṭaqāfa al-'arabiyya.
- Istīf, 'Abd al-Nabī. 1993. "Naḥnu wa l-istišrāq. Taḥawwulāt wa mu'ašširāt 'iğābiyya" (We and Orientalism. Changes and Positive Signs). *Dirasat yamaniyya*.
2003. "Ḥiwār". *Al-Tawra*. 27-04.
- Kemp, Percy. 1980. "Orientalistes éconduits, orientalismes reconduits". *Arabica* t. XXVII, fasc. 2.
1984. "Désapprendre l'orientalisme". *Arabica* t. XXXI, fasc. 1.
- Miquel, André. 1990. *L'Orient d'une vie*. Avec la collaboration de Gilles Plazy. Paris: Payot.
- Reig, Daniel. 1988. *Homo orientaliste. La langue arabe en France depuis le XIXe siècle*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Said, Edward. 1995. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. With a new afterword. London: Penguin Books. (first edition 1978).
- Waardenburg, J.D.J. 1992. « Mustashrikun ». *L'Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. 7. Paris: Maisonneuve, pp. 736-754
- Wiet, Gaston. 1966. *Introduction à la littérature arabe*. Paris: Maisonneuve et Larose.

L'orientalisme à la mesure du dialogue interculturel*

Père Maurice Borrmans
Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Rome

L'orientalisme a-t-il quelque valeur que l'on puisse lui reconnaître dans le champ des relations entre les cultures et les civilisations ? Les études d'orientalisme, qu'il s'agisse de livres, de traductions ou d'encyclopédies, offrent-elles à leurs lecteurs une image fidèle de la civilisation arabe et de la religion musulmane ou bien donneraient-elles une image « répugnante et loin de la réalité » ? Les orientalistes ont-ils participé à un enrichissement réciproque qui a permis aux cultures de tirer avantage les unes des autres en vue d'une complémentarité civilisationnelle et d'une connaissance scientifique réciproque ? Les opinions les plus contradictoires se sont exprimées pour répondre à ces questions de la plus haute importance. Comment est-il possible, aujourd'hui, de donner une réponse sûre et une évaluation impartiale à ces questions difficiles ? La présente tentative se contentera de recourir à des textes arabes et musulmans qui ont été publiés principalement entre les années 30 et 90 du siècle dernier.

On se référera d'abord à deux articles qu'a suscité un événement étrange qui a surpris bien du monde, au Caire, en 1934 : c'est la revue *al-Hilāl* (Le Croissant) qui les a publiés dans le n° 3 de sa 42^{ème} année (1934) : dans le premier, le Docteur Ḥusayn al-Harāwī affirmait que *l'œuvre des Orientalistes est plus nuisible qu'utile*, et dans le deuxième le Docteur Zakī Mubārak lui répliquait que *leur œuvre est plus utile que nuisible*. On considèrera ensuite, après avoir pris connaissance du contenu de ces deux articles, les études scientifiques proposées à ce sujet (quels sont les aspects positifs et négatifs du travail des Orientalistes?) par des professeurs partisans de la première opinion (leur œuvre est plus nuisible qu'utile) et d'autres qui soutiennent la deuxième opinion (leur œuvre est plus utile que nuisible). Tout ceci devrait sans doute permettre l'élaboration d'une conclusion dans laquelle on adopterait une attitude équilibrée et impartiale,

* Traduction française faite par l'auteur d'une communication présentée en arabe au Colloque sur « L'Orientalisme et le dialogue des cultures » à l'Université ez-Zitouna, Tunis, 21-22 février 2005.

refusant à la fois le refus global ou l'accueil inconsidéré, qui prendrait en compte l'apport de l'orientalisme à une meilleure connaissance des uns et des autres dans le cadre du dialogue interculturel entre l'Orient et l'Occident, en vue d'une meilleure compréhension réciproque entre les uns et les autres, tout en reconnaissant que tout effort de dialogue et de comparatisme entre les cultures doit accepter de comporter, en même temps, faiblesse et erreur, d'une part, et certitude et justesse, d'autre part.

1. L'œuvre des orientalistes est-elle plus nuisible qu'utile ou plus utile que nuisible ?

Quel est l'événement qui a suscité, en 1934, de telles réactions dans le numéro de la revue *al-Hilāl* mentionné plus haut ? En ce temps-là, le roi Fu'ād I^{er} alors régnant en Égypte avait décidé de créer l'Académie royale de la langue arabe par décret du 13 décembre 1932. Selon ce décret, la susdite Académie devait comprendre 20 membres. Le roi nomma, en octobre 1933, cinq orientalistes comme membres de l'Académie, à savoir les Professeurs Fischer (Leipzig), Nallino (Rome), Massignon (Paris), Gibb (Londres) et Wensink (Leiden). Toutefois, devant l'opposition que suscita la nomination de ce dernier, le roi fut contraint de réviser sa décision et de nommer, à sa place, le Professeur Littmann (Tübingen), lequel participa donc, avec les autres, à la première séance de l'Académie, le 29 janvier 1934. C'est alors que la revue *al-Hilāl* procéda à une interview auprès de certains penseurs égyptiens à ce sujet : ces cinq orientalistes étaient-ils habilités à participer aux travaux scientifiques et culturels de l'Académie alors qu'ils avaient de la civilisation musulmane une compréhension plutôt limitée¹ ? Il convient donc de s'informer de ce que fut la réponse tant du Docteur Ḥusayn al-Harāwī que du Docteur Zakī Mubārak.

1.1. L'opinion du Dr Ḥusayn al-Harāwī : « Leur œuvre est plus nuisible qu'utile »

Le Dr al-Harāwī commence ainsi sa réponse : « Si tu feuillettes n'importe quel livre de sociologie ou de culture générale en langue étrangère, qui parle de l'Égypte, de l'Orient ou de l'Islam, tu y trouveras beaucoup de choses qui n'ont absolument rien à faire avec la vérité et que la raison ne saurait accepter ni le raisonnement admettre² ». En réalité, le Professeur a consulté nombre de livres et d'études en matière d'orientalisme et sa déception n'a fait que croître en parcourant ce que l'Occident publie sur la civilisation arabe et sur la vie de Muhammad b. 'Abd Allāh. Par suite, il critique l'objectivité de la méthode historique et l'impartialité de la méthode des orientalistes, d'autant plus que, dans

le livre de Margoliouth intitulé *L'histoire générale du monde*, il trouve ce qu'il considère comme étant « une flagrante affabulation, un mensonge évident et une grave diffamation », ce qui l'amène à dire : « J'ai eu entre les mains le document d'un rapport du Comité d'Action Marocaine et j'ai bien vu que ce rapport poursuit la politique colonialiste ; il décrit les moyens de combattre l'Islam et les rapports secrets que les orientalistes, dans les pays colonisés, envoyaient à leurs gouvernements en vue de combattre l'Islam, car l'Islam est un esprit qui s'oppose à la colonisation. Le premier devoir, en cette voie, est d'amoindrir l'importance de la langue arabe et d'en détourner les gens, en valorisant les dialectes locaux en Afrique du Nord ainsi que les langues populaires, afin que les Musulmans ne comprennent plus leur Coran et que la domination sur leur sentiments religieux devienne possible ». Il a donc plus particulièrement consulté *L'Encyclopédie de l'Islam* et en conclut ce qui suit : « J'y ai trouvé des études poussées sur les petits et les grands événements de l'histoire islamique. Quant à ce qui concerne le noble Prophète, j'y ai vu de la calomnie injurieuse et des propos qui, c'est le moins que l'on puisse en dire, relèvent d'un manque de goût dans les comportements humains habituels. Ces écrivains étaient tous des orientalistes ». Le Docteur al-Harāwī extrait alors de *L'Encyclopédie* certaines preuves décisives qui mettent à mal la valeur des études scientifiques qui s'y trouvent, critiquant spécialement le Professeur Wensink en deux de ses articles qui sont des « modèles d'illusionnisme » : le premier traite d'Abraham et le second de la Ka'ba. Il se contente d'en critiquer le premier et fournit nombre de preuves qui mettent en doute la valeur scientifique de l'auteur, puisque celui-ci « impose une hypothèse, puis lui en cherche les preuves, car lorsqu'il trouve, dans le Coran, des versets en sa faveur, il les retient, mais lorsqu'il en trouve d'autres qui la contredisent, il les récuse ou fait semblant de les ignorer ». Le Docteur al-Harāwī finit alors son article en disant : « Ainsi les buts des orientalistes te sont devenus clairs, et c'est évident qu'ils n'ont rien à faire avec la science, ni avec la bonne foi, comme les gens se les imaginent. Ils sont certainement de ceux à qui on ne peut faire confiance dans la recherche scientifique ».

1.2. L'opinion du Docteur Zakī Mubārak : « Leur œuvre est plus utile que nuisible »

Au début de son article, le Docteur Mubārak s'est empressé d'inverser les termes du titre proposé, puisqu'il a voulu y exprimer sa satisfaction envers les travaux des orientalistes, reconnaissant qu'ils constituent « un groupe de savants sérieux avec lesquels il faut rester en contact ». Il accepte, certes, les critiques qu'on leur adresse et les accusations dont ils sont l'objet, confessant qu'ils sont « l'avant-garde des colonialistes », tout en posant aussitôt la question : « Le

colonialisme est-il, en lui-même, un crime ? » Il y répond en disant qu'il existe des « moyens pacifiques pour repousser le colonialisme : ils consistent à connaître les colonialistes et à maîtriser les secrets de leurs sciences, de leurs arts et de leurs lettres. Il s'agit de comprendre pourquoi ils te convoitent et comme tu peux les éloigner de toi ». C'est alors que le Docteur Mubārak fait observer que « les orientalistes ne peuvent pas passer leur vie au service du colonialisme » et que certains d'entre eux « deviennent, avec le temps, de vrais savants, dans le plein sens du mot. Le résultat, c'est que le caractère colonialiste s'affaiblit en eux, laissant la vocation scientifique prendre le dessus. Je veux dire par là qu'ils deviennent les chantres des gloires de l'Orient et les partisans de ses civilisations, de ses traditions et aussi de ses religions ; car qui connaît bien une chose, l'aimera, et qui ignore une chose, lui sera hostile³ ». Le Docteur Mubārak déclare qu'il y a bien des erreurs dans les écrits des orientalistes, car « la langue arabe, comme toutes les langues, comporte des subtilités que seuls ceux qui en sont les fils peuvent percevoir et exprimer ». Il en donne deux exemples, l'un dans le *Mu'ğam al-'udabā'* (Le dictionnaire des hommes de lettres) et l'autre dans le *Nafḥ al-ṭīb* (La fragrance du parfum). Toutefois, il reconnaît aussitôt que ces erreurs ne diminuent en rien l'importance qu'il y a à publier l'édition critique du texte de ces deux chefs d'œuvre. En toute équité, il déclare alors : « Il est même possible de traquer les erreurs de cet éditeur, qui se comptent par dizaines, mais que sont ces fautes et quel mal y a-t-il à les commettre, à côté de l'immense bienfait que Mr Margoliouth a rendu à la langue arabe en publiant ce *Dictionnaire* en sept volumes, après avoir passé de longues années à le préparer ? La publication et l'impression du *Mu'ğam al-'udabā'*, telles qu'elles ont été menées, constituent un grand exploit à côté duquel les erreurs ne pèsent pas lourd au regard de ceux qui jugent du mérite des humains. Le deuxième exemple est tiré du *Nafḥ al-ṭīb*. Certes, si je me mets à chicaner les éditeurs de cet ouvrage, je leur découvrirai des erreurs encore plus grandes et plus déplaisantes. Mais que valent-elles à côté de l'effort qui a été fourni pour l'élaboration d'un livre considéré aujourd'hui comme une source majeure en ce qui concerne la littérature andalouse⁴ ? » Et le Docteur Mubārak de rappeler alors à ses lecteurs que « le plus mauvais aspect de la vie des orientalistes n'est pas dépourvu de bien ni d'utilité », précisant sa pensée comme suit : « Ils ont choisi à dessein le Coran et la Tradition, ils en ont imprimé les meilleurs œuvres, les ont indexées, divisées en chapitres et ordonnées d'une manière dont les *ṣayḥs* du vénérable al-'Azhar sont incapables. Et ce Monsieur Wensink, que notre ami le Docteur Ḥusayn al-Harāwī persécute, en l'accusant de mauvaises intentions, cet homme-là a lui-même rendu service à l'Islam en écrivant son livre sur les Traditions du Prophète. Admettons, pour les besoins de la cause, qu'il ne cherchait pas la vérité en publiant ce livre ; cela n'empêche pas qu'il ait servi l'Islam d'une manière involontaire. Y a-t-il service plus grand que

de publier les œuvres islamiques en Europe et en Amérique ? Ce service aurait dû être rendu par les Musulmans eux-mêmes, mais ils s'en sont détournés, laissant les étrangers traiter leur patrimoine à leur guise ». En conclusion, le Docteur Mubārak propose un jugement équilibré quant au caractère positif des entreprises des orientalistes, disant à leur sujet : « Je ne minimise pas les erreurs des orientalistes et je ne demande pas de les suivre sans clairvoyance, voire inconsidérément. Mais je suis catégorique : leurs travaux ont introduit beaucoup de vitalité dans les études linguistiques et islamologiques. Le mal radical n'existe pas. L'utilité à retirer des travaux de ces chercheurs est bien plus grande et elle l'emportera à coup sûr ».

2. Déclarations de partisans de la première opinion : « Leur œuvre est plus nuisible qu'utile »

Les livres et les articles qui dénoncent les méfaits des orientalistes et l'effet pernicieux de leurs publications sont sans nombre. Qu'il suffise ici de faire mention de trois penseurs musulmans qui en expriment le mieux le contenu : il s'agit des Professeurs 'Abd al-Laṭīf al-Šuwayrif, Sulṭān 'Abd al-Ḥamīd Sulṭān et Nizār Qindīl.

2.1. *'Aḥṭār al-mustašriqīn wa-kayfa nuwāḡuḥu-hā* (Les dangers de l'orientalisme et notre façon de les affronter) du Professeur 'Abd al-Laṭīf al-Šuwayrif

Ce Professeur a publié son article, sous ce titre, dans la revue tunisienne *Ġawhar al-'islām* (Les perles de l'Islam) en 1973 (n° 1, pp. 15-22). Il y met en garde ses concitoyens contre les dangers des orientalistes, car « ils ont organisé une destructrice agression culturelle » contre l'Islam et les Musulmans, même si certains d'entre eux n'ont pas manqué de faire montre d'esprit scientifique dans leurs recherches⁵. En effet, le Docteur al-Šuwayrif s'interroge sur les fins et les motifs qui les inspirent en leurs diverses publications. « Qu'est-ce qui a fait, écrit-il, que les orientalistes se sont mis, de façon générale, depuis le début de l'orientalisme jusqu'à présent, à lutter délibérément contre l'Islam et les Musulmans, à dépenser de grands efforts, qui absorbent la vie de certains d'entre eux, pour critiquer l'Islam et le déformer, falsifier l'histoire de sa civilisation et porter préjudice à son Livre, le noble Coran, à son auguste Envoyé, et cela avec tous les moyens dont ils disposent pour critiquer, nuire, falsifier, ridiculiser et ironiser ? » Pour répondre à cette question essentielle, il s'étend alors sur les effets périlleux qu'engendrent les œuvres des orientalistes en de longues considérations dont voici la substance : « Les influences dangereuses des travaux des

orientalistes jouent dans deux directions. La première direction est représentée par la déformation de l'islam et de son histoire et par l'invention de mensonges à son propos, dans la société occidentale chrétienne en général. L'Européen se fabrique une représentation de l'islam à travers les écrits et les tromperies des orientalistes. Il regarde le monde islamique à la façon des personnes injustes qui font croire à leurs gens que la société islamique est celle des contes de *Mille et une nuits*, la société de la sauvagerie, du sous-développement, de la violence et de la cruauté. Les orientalistes ont employé, pour déformer l'image de l'islam et des Musulmans, la haine héritée, en Europe, contre l'islam au temps des croisades, et le fanatisme religieux dont les orientalistes ont accentué la profondeur et qu'ils ont alimenté grâce aux erreurs inventées au sujet de l'islam, de son Prophète et de ses disciples⁶ (...) La deuxième direction est représentée par les attaques et les destructions opérées de l'intérieur par les Musulmans eux-mêmes, ainsi que par la disparition des valeurs de l'existence et de la personne. Tel est le danger dominant des orientalistes et le mal exécrationnel qui nous a atteints et qui va s'aggravant dans notre société islamique, comme une tumeur maligne ». Le Docteur al-Šuwayrif fait alors observer, tout attristé, que « l'influence des orientalistes en est arrivée au point que leurs livres et leurs idées sont considérés comme des références fondamentales par nos étudiants qui ont suivi les cours d'islamologie dans les universités d'Europe et d'Amérique et qui ont consulté des sources qui contaminent leurs dissertations en vue d'obtenir des diplômes de maîtrise et de doctorat. Tel est le comble du drame de la pensée, de la dégradation et de l'humiliation, et le paroxysme de la faiblesse et de l'évanescence de notre personnalité culturelle ».

2. 2. *Dawāfi' al-istišrāq* (Les mobiles qui inspirent l'orientalisme) du Dr 'Abd al-Ḥamīd Sulṭān

Le Docteur Sulṭān est égyptien et a publié au Caire, en 1990, un ouvrage sur le sujet, qui a pour titre *Min šuwar al-ğazw l-fikrī li-l-'islām : al-tabšīr, al-istišrāq, al-'almāniyya* (Certaines formes de l'agression intellectuelle contre l'islam : le prosélytisme missionnaire, l'orientalisme, la laïcité). Il y considère, en premier lieu, que ces mobiles ont une marque religieuse ou colonialiste ou commerciale ou scientifique. Tels seraient les quatre types de mobiles dont il convient de mesurer les dommages qu'ils infligent à la société arabo-islamique. Selon lui, « le mobile religieux de l'orientalisme s'est déployé, dès ses débuts, en trois orientations parallèles qui œuvraient ensemble, l'une à côté de l'autre. Ces orientations se présentent comme suit : 1. Combattre l'islam, en rechercher les points faibles et les mettre en évidence, prétendre que c'est une religion qui dérive du Christianisme et du Judaïsme, en réduire donc les valeurs et abaisser le prestige

de son Prophète ; 2. Protéger les Chrétiens contre le danger que l'islam représente, en leur voilant ses vérités, en leur révélant les prétendues faiblesses qui s'y trouvent et en les mettant en garde contre le danger de s'abandonner à cette religion ; 3. S'adonner au prosélytisme missionnaire et christianiser les Musulmans, et nous l'avons déjà démontré en parlant du prosélytisme missionnaire. Cette orientation a pris naissance avec les moines et les religieux : elle est demeurée telle quelle jusqu'à nos jours⁷ ». Quant au mobile colonialiste, le Docteur Sulṭān le considère comme suit : « Après que les croisades eurent pris fin par la défaite des Croisés – apparemment c'étaient des guerres religieuses, mais en réalité c'étaient des guerres coloniales –, les Occidentaux n'ont pas désespéré pour autant de revenir occuper les pays des Arabes et les terres d'Islam. Ils se mirent à les étudier sous tous leurs aspects : croyances et habitudes, modes de vie et organisations sociales, afin de mieux savoir quels en étaient les points faibles, pour mieux les exploiter. Après que la conquête militaire et la suprématie politique eurent été réalisées, les mobiles visant à encourager l'orientalisme furent la volonté d'affaiblir la résistance spirituelle et morale dans les âmes⁸ ». L'auteur du livre cité plus haut décrit alors les autres mobiles qui dérivent de ces mobiles fondamentaux, à savoir les mobiles commerciaux, économiques et personnels. Il reconnaît volontiers que les Occidentaux « ont toujours été intéressés à élargir le champ de leur commerce et à obtenir des pays d'Orient les matières premières nécessaires à leurs industries alors en voie de développement, afin de multiplier leurs marchés et de vendre leurs produits dans les pays du monde islamique. C'est pourquoi ils ressentirent le besoin pressant de voyager en ces pays d'Islam pour les explorer, étudier leur géographie physique et humaine, ainsi que l'état de leur agriculture, afin d'améliorer par là leurs transactions avec ces mêmes pays et réaliser, ce faisant, ces grands bénéfices qui permettent à leur commerce et à leur industrie de concourir au bien général ». Toutefois, le Docteur Sulṭān se plaît à rappeler, au terme de son étude, quels sont aussi les mobiles purement scientifiques qui ont inspiré nombre des ouvrages des orientalistes, déclarant alors en toute impartialité que « parmi les Occidentaux, il existe un tout petit groupe qui s'est adonné à l'orientalisme poussé par le désir de découvrir la civilisation, la religion, la culture et la langue des autres nations. Ces savants commirent moins d'erreurs que les autres dans leur compréhension de l'Islam et de son patrimoine, car ils n'y cherchaient ni l'intrigue, ni la falsification. Leurs recherches se révélèrent plus proches de la vérité et de la saine méthode scientifique que celles de la grande majorité des orientalistes. Bien plus, certains d'entre eux embrassèrent l'Islam et crurent en son Message ». C'est ainsi que le Docteur Sulṭān pense que les effets nuisibles de l'orientalisme proviennent de ces mobiles religieux, colonialistes, économiques et scientifiques : comment donc pourrait-il alors mériter la confiance des chercheurs ou le respect des croyants?

2. 3. *Al-ta'rīḥ wa-ḥaṭāyā l-mustašriqīn* (L'histoire et les erreurs des Orientalistes) du Docteur Nizār Qindīl

Journaliste égyptien, le Docteur Qindīl a publié l'article qui porte ce titre dans le journal *al-Ġumhūrīyya* (La République) du Caire, le 4 avril 1991. Il en a tiré la substance d'un livre par lui consulté intitulé *al-Minhāġ fī kitābāt al-ġarbiyyīn 'an al-ta'rīḥ al-'islāmī* (La méthodologie des Occidentaux en leurs écrits sur l'histoire islamique), dont l'auteur est le Docteur 'Abd al-'Aẓīm Maḥmūd al-Dīb, doyen du département de droit de la faculté de Šarī'a de l'Université du Qatar. Le Docteur Qindīl reprend les critiques qu'adresse le livre à la méthode dévoyée des orientalistes et les présente comme suit : « Quant à la forme, dit-il, cette méthodologie révèle les éléments fondamentaux suivants : 1. L'intérêt porté à l'histoire des sectes, aux luttes qui les opposent et à leur place dans l'histoire de la Communauté musulmane ; 2. L'attention accordée à l'histoire des hérésies et des hérétiques, présentés comme les partisans de la libre-pensée ; 3. Au-delà de l'ère islamique, l'intérêt porté à l'histoire ancienne des pays islamiques, telles les époques pharaonique, babylonienne, assyrienne et autres, dans la tentative de diviser les Musulmans ; 4. La division de l'histoire de la Communauté musulmane, en la démultipliant en familles et en régions ; 5. L'isolement de l'histoire de l'Islam et des Musulmans ». Cela permet au journaliste égyptien d'établir ensuite la liste entière des reproches à adresser à l'orientalisme occidental de sorte que ses lecteurs puissent douter de l'impartialité scientifique et spirituelle de ses recherches et de ses publications. En voici donc une liste approchante : « 1. La soumission aux passions et la partialité dans la recherche, dans les domaines de la lecture, de l'écriture et de l'enquête ; 2. L'incapacité des orientalistes à assimiler la culture et la langue de la Communauté musulmane parce qu'ils n'en font pas partie ; 3. L'arbitraire dans les interprétations et les déductions, ce qui sert les objectifs qu'ils se sont fixés d'avance ; 4. L'interprétation de la réalité contemporaine vécue, en la mettant sur le compte de faits historiques antérieurs ; 5. L'emploi de la méthode du contraire, à savoir que l'orientaliste examine les textes, les documents et les traditions et, quand ils expriment quelque chose, il doit comprendre que c'est exactement le contraire qui est juste ; 6. Le doute en présence de la preuve définitive, en faisant semblant de ne pas la voir ; 7. L'adultération des textes, la falsification et la présomption ; 8. L'énoncé de jugements définitifs sans aucune preuve ; 9. L'invention et la distorsion ». C'est ainsi que la méthodologie des orientalistes ne saurait avoir aucune valeur dans le cadre de l'étude des cultures et des civilisations.

3. Déclarations de partisans de la deuxième opinion : « Leur œuvre est plus utile que nuisible »

Nonobstant tout ce que peuvent affirmer les partisans de la première opinion qui insistent peut-être trop unilatéralement sur les aspects négatifs de l'orientalisme, il existe tout un groupe de penseurs qui préfèrent en considérer les aspects positifs et en rappeler les mérites au plan scientifique, pensant, à juste titre, que les orientalistes ont participé à l'enrichissement réciproque des cultures en vue d'un meilleur humanisme. On se contentera ici de citer deux d'entre eux, les Professeurs 'Aḥmad Ḥusayn et Muḥammad Tawfiq Ḥusayn.

3.1. *Faḍl al-mustašriqīn 'alā nahḍat al-fikr al-'islāmī* (Les mérites des orientalistes quant à la renaissance de la pensée islamique) du Docteur 'Aḥmad Ḥusayn

Celui-ci a exprimé son opinion favorable dans un article portant ce titre, qui a été publié, en 1976, dans la revue égyptienne *al-Taqqāfa* (La culture), en son n° 29 (pp. 1-16), où il se félicite de l'initiative passée de la revue *al-Hilāl*. En effet, il entend insister sur les mérites de l'orientalisme quant à la renaissance de la culture arabe et musulmane. Il commence son intervention en affirmant que « tout chercheur musulman, à l'époque de la renaissance islamique moderne, ne peut que reconnaître le mérite de beaucoup d'orientalistes qui furent, sans conteste et sans l'ombre d'un doute, la pierre angulaire de ce que nous pouvons appeler le mouvement de revivification de la littérature islamique ». C'est alors que le Dr 'Aḥmad Ḥusayn évoque, pour ses lecteurs, son expérience personnelle : « Par exemple, je considère qu'un des plus grands ouvrages qu'un savant égyptien ait pu réaliser est bien *al-Mu'ğam al-mufahras li-'alfāz al-Qur'ān al-karīm* (Le dictionnaire analytique des vocables du Saint Coran). C'est le grand professeur Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī qui l'a préparé. Or combien de fois ai-je fait mention, dans mes écrits, de la dette énorme que j'ai contractée envers lui. En effet, si sa Concordance n'avait jamais existé, je n'aurais pu m'aventurer dans le commentaire coranique. Je veux dire que cet ouvrage m'a facilité la recherche de quelque expression coranique que ce soit, ainsi que la connaissance de son emploi coranique dans les différents versets du Coran. Cette Concordance que Muḥammad Fu'ād a publiée demeurera une lampe grâce à laquelle tout chercheur sera guidé à travers le Coran. Et puisque ce pieux érudit nous dit que le mérite de la réalisation de cet ouvrage revient avant tout à l'orientaliste Flügel qui fut le premier à composer une concordance des expressions coraniques, il y a plus de cent ans, je reproduis ici le texte explicatif qu'il a consigné dans la présentation de son ouvrage remarquable. Voici ce que dit l'érudit M. F. 'Abd al-Bāqī : 'Étant donné que le meilleur ouvrage et le plus complet dans ce domaine est, sans conteste, le livre intitulé *Nuğūm al-furqān fī 'atrāf al-Qur'ān* (Les astres de la distinction entre les éléments du Coran), dont l'auteur est l'orientaliste allemand

Flügel qui l'a publié pour la première fois en 1842, c'est sur lui que je me suis appuyé pour en faire la base de ma *Concordance*⁹ ». Allant plus loin, le Professeur Ahmad Husayn traite alors des sciences relatives aux hadîths prophétiques et procède de même, en disant : « La mer de la Tradition est immense et tumultueuse. Selon certains, il y a cinq recueils de traditions authentique ; selon d'autres, six. Il y a aussi d'autres recueils importants et dignes d'intérêt. Or, voici que l'orientaliste hollandais, Wensinck, a composé un ouvrage qui n'a pas son pareil, je pense, dans l'histoire de la littérature islamologique. Il s'agit du *Miftāḥ kunūz al-Sunna* (La clé des trésors de la Tradition), où l'on peut, en connaissant simplement une seule parole d'un hadîth, découvrir sa place dans les recueils approuvés de la Tradition. Et je laisse la parole, encore une fois, à l'un des plus grands savants contemporains du monde musulman, je veux dire le regretté *ṣayḥ* Raṣīd Riḍā, auteur du commentaire coranique du *Manār* (Le phare). Il dit : « La meilleure chose à faire, pour présenter ce livre aux lecteurs arabes, est de leur montrer le besoin qu'ils en ont, la méthode pour en tirer profit et l'impossibilité de s'en passer, même pour les plus grands connaisseurs de la Tradition (...). Quant à moi, je tire cette évidence de mon expérience et de mes recherches au cours de nombreuses années, et je ne dis cela ni inconsidérément ni à la légère. Si j'avais eu entre les mains une clé semblable pour le reste des recueils de la Tradition, cela aurait économisé plus de la moitié de ma vie que j'ai employée à la consultation et à la vérification de la Tradition' ». Et le Professeur de continuer à passer en revue les multiples productions des orientalistes relatives à la *Sīra* (Biographie) du Prophète et à l'histoire de l'Islam. Il dit, à ce sujet : « Ce qui précède ne représente qu'une partie de ce que les orientalistes ont réalisé, et cela pour faciliter la recherche sur le Coran et la Tradition. Aussi leur plus grand mérite a-t-il été dans la recherche effectuée sur les sources de la première biographie du Prophète, je veux dire la *Sīra* d'Ibn Hiṣām (m. 218/833), qui est une reprise de celle d'Ibn Ishāq (85/704 – 150/767). De même le livre des *Ṭabaqāt* (Classes d'hommes célèbres) d'Ibn Sa'd (168/784 – 230/845), disciple d'al-Wāqidī (130/747 – 207/823). Ces deux sources sont absolument les plus anciennes sources de la biographie du Prophète. Et la *Chronique* d'al-Ṭabarī (224/839 – 310/923) est considérée comme la plus ancienne encyclopédie de l'histoire musulmane. C'est un ouvrage énorme, en plusieurs volumes. Et, encore une fois, ce sont les orientalistes qui, les premiers, ont édité ce précieux trésor et nous l'ont offert, à nous assemblée des écrivains arabes et musulmans. Quant à moi, comme je l'ai déjà dit, je parle au nom de mon expérience personnelle : combien ai-je dépendu des premières sources de l'Islam, qui n'auraient pas été accessibles sans l'effort des orientalistes ! Il ne fait aucun doute que les linguistes et les gens de lettres ont eu conscience de l'effort des orientalistes, tout comme moi-même ». C'est ainsi que le Docteur 'Aḥmad Ḥusayn a voulu rendre justice

aux orientalistes et reconnaître leur mérite « au sens classique du terme », tout en acceptant qu'il y ait aujourd'hui d'autres champs de recherche en matière de linguistique et en sciences politiques.

3.2. *al-'Islām fī l-kitābāt al-ġarbiyya* (L'Islam dans les écrits occidentaux) du Docteur Muḥammad Tawfīq Ḥusayn

Ce professeur a exprimé ses idées, en 1979, dans la revue du Kuwayt qui s'occupe, comme son titre le signifie, du *'ālam al-fikr* (Le monde de l'esprit) (n° 2 de sa 10^{ème} année). Sa recherche est centrée sur la place de l'Islam dans les publications de l'Occident. Il reconnaît, à ce sujet, la réalité telle que l'histoire et la science nous la présentent : « Les orientalistes se sont chargés de collecter et de répertorier les manuscrits arabes : ils ont collationné ceux qu'ils ont pu et qu'ils ont jugé nécessaires à leurs études et leurs recherches, puis ils les ont édités scientifiquement. Ils ont imprimé, dans leurs pays, un nombre important d'ouvrages arabes : les sources en matière d'histoire, de littérature, de commentaires coraniques, de hadîth et de droit. Ils ont traduit dans les langues occidentales un grand nombre d'ouvrages arabes, et ils en ont élaboré les glossaires et la grammaire. Ils ont fait de même avec les livres composés dans les langues islamiques autres que l'arabe. De cette manière, ils ont fait connaître aux Occidentaux notre patrimoine ; ils ont mis à la portée des étudiants occidentaux des éditions critiques des textes originaux, parfois accompagnées de leur traduction. Des milliers de savants spécialistes, arabes et musulmans, ont été à l'école des orientalistes, puis ils ont transporté leurs connaissances et leurs méthodes dans leur patrie, influant ainsi sur sa culture, sur ses méthodes et ses manières de penser. Il suffit de citer un seul nom important, celui du père du Réveil arabe moderne, le *ṣayḥ* Rifā'a Rāfi' al-Taḥṭāwī, qui, au cours de son séjour en France, de 1826 à 1831, a été à l'école du grand orientaliste de sa génération, Antoine Sylvestre de Sacy. Les orientalistes ont écrit, sur l'Islam, des milliers de livres et des dizaines de milliers d'études et d'articles, sur lesquels beaucoup de nos professeurs et de nos auteurs continuent à s'appuyer. Quelquefois, ils le reconnaissent ouvertement, mais la plupart du temps ils s'en gardent bien. Or nous sommes toujours les tributaires des orientalistes, dans la majeure partie de nos écrits sur l'histoire des nations islamiques et leur civilisation. En suite de quoi, le Docteur Muḥammad Tawfīq Ḥusayn confie à son lecteur, avec audace et courage, certaines observations qui ne manquent pas d'autocritique : « Je ne cacherai pas combien je suis déçu par la lenteur de notre progrès culturel, par la faiblesse de nos méthodes de recherche quand il s'agit de notre histoire et de notre civilisation, par notre repli sur des catégories dépassées par la recherche scientifique, pour tomber dans une illusion, qui n'a d'autre appui que l'ignorance, et dans un

formalisme utilitaire, qui se moque des lecteurs et des étudiants. À force de stagner ainsi, nous finissons par avoir peur d'aborder, par la recherche scientifique et une critique objective et sage, les sujets qui étaient débattus quotidiennement dans les mosquées de Kûfa, de Basra et de Bagdad durant les trois premiers siècles, peur de malmenager, par la plus simple critique scientifique, des personnages qui étaient la cible de critiques acerbes au cours de ces premiers siècles florissants de notre glorieuse histoire islamique. C'était une ère débordante de santé intellectuelle, assidue à la libre recherche de la vérité, ouverte à tout ce qui était nouveau et utile dans la culture et la science ». Et le Professeur de conclure en souhaitant, pour ses lecteurs, qu'ils sachent utiliser, avec discernement et courage, le contenu des écrits des orientalistes : « Ceux-ci, de par leur neutralité du fait que ce domaine ne les touche pas, peuvent nous aider à jeter un regard objectif et neutre sur les faits historiques lointains, regard qui doit rester exempt de toute émotion passionnelle, afin de les étudier avec l'objectivité de la science. Si nous ne retirons pas de l'étude des ouvrages des orientalistes une nouvelle vision de notre histoire, si nous n'y trouvons pas de nouvelles explications sur les causes de la prospérité et du progrès de notre civilisation et celles de sa stagnation et de sa décadence, je ne doute pas, du moins, que nous en retirerons des idées claires sur nous-mêmes, ainsi qu'un moyen de rectifier nos méthodes de nous percevoir tels que nous voient les autres savants et chercheurs ».

Conclusion : En vue d'un meilleur choix

Si la littérature au sujet des opinions et des jugements, souvent contradictoires, concernant l'orientalisme s'avère partout des plus abondantes, comment pourrait-on aujourd'hui parvenir à une appréciation impartiale qui soit éloignée de tout refus absolu et de tout accueil inconsidéré ? La présentation des diverses opinions émises dans un sens où dans l'autre a révélé que les aspects négatifs et les aspects positifs semblent s'y équilibrer plus ou moins, sans qu'il soit possible que les uns l'emportent sur les autres. Voilà pourquoi il paraît opportun, pour résoudre le problème, de se reporter à ce qu'en dit le Professeur 'Abd al-Nabī Istīf dans une étude qu'il a publiée dans la *Mağallat mağma' al-luġa l-'arabiyya* (Revue de l'Académie de la langue arabe) de Damas, en 1984, dans son n° 59 (pp. 116-137) et qu'il a intitulé *Nahnu wa-l-istišrāq : mulāḥazāt nahwa muwāğaha 'iğābiyya* (Nous et l'orientalisme : observations pour un affrontement positif). Il y propose une solution moyenne qui s'exprime comme suit : « Il me semble que nous sommes en face de trois options : 1. Rejeter totalement cette tradition et nous éviter jusqu'à la peine d'en discuter ; 2. L'accepter sans réserve et fermer les yeux sur son contenu idéologique, politique, économique et culturel ; 3. Collaborer avec elle de façon critique, savoir discerner, après examen attentif,

ce qui est à prendre et ce qui doit être rejeté ; disons : l'affronter de manière positive ». Le meilleur choix, selon le Professeur, est donc le troisième, car le premier laisserait les Arabes et les Musulmans en marge des échanges culturels internationaux, même s'il pourrait s'avérer être le plus facile, et le deuxième instaurerait une dépendance intellectuelle et scientifique qui irait à l'encontre de la maturation autonome d'une authentique personnalité arabe et de la promotion d'une culture islamique moderne conjuguant la fidélité et l'ouverture. Après avoir critiqué les deux premières options, le Dr. Istīf s'interroge non sans perplexité : « Mais qu'en est-il de la troisième option que j'intitule la confrontation positive avec cette tradition intellectuelle, une confrontation qui doit se caractériser par une information lucide, le sens critique et la confiance en soi ? »¹⁰ Il précise alors sa pensée, à ce propos, recourant aux propos du Docteur Hišām al-Ḥatīb, qu'il a extraits de son article *al-Istišrāq fī ṭawb ḡadīd* (L'orientalisme en de nouveaux habits), publié dans la revue *al-Ba'ṭ* (La résurrection) de Damas en mars 1981 (n° 5522) et dont il reproduit ce passage : « Nous pouvons dès lors donner à l'orientalisme, ancien et moderne, la place qui lui revient, c'est-à-dire en faire un affluent qui se déverse dans le fleuve des études arabes, études de grande compétence et de valeur scientifique en ce qu'elles offrent, mais il ne saurait en aucun cas se substituer à elles ». C'est alors que le Professeur Istīf, dans le cadre renouvelé des rapports entre les chercheurs arabes et les orientalistes, propose un ensemble de conditions en vue de favoriser la collaboration entre les uns et les autres ; elles se résument comme suit : connaissance réciproque, coopération effective, esprit critique éclairé chez tous, encouragement accordé aux tendances positives de la nouvelle production orientaliste. Ce sont là des perspectives dignes d'être prises en considération dans les circonstances actuelles. Le Professeur note, à ce sujet, que « les premiers pas de cette confrontation positive consistent sans doute à s'informer sur le sujet, c'est-à-dire sur la production orientaliste. En effet, sans une connaissance clairvoyante, qui sache distinguer le bon du mauvais dans cette tradition intellectuelle, il n'y a d'espoir de mener à bien aucune confrontation utile ». Quant à la coopération qu'il souhaite voir se développer entre toutes les parties intéressées, elle devrait embrasser toutes les activités de l'orientalisme et viser surtout en tirer deux avantages : « D'abord, attirer l'attention de ceux qui œuvrent dans le champ de l'orientalisme sur les activités et les recherches des Arabes, que ces derniers sont les seuls à bien maîtriser et dont les étrangers ne peuvent se passer, et sur la contribution de ces mêmes Arabes dans les divers aspects de la vie arabe, ancienne et moderne, qu'il s'agisse de littérature, de culture, d'histoire ou de civilisation. Ensuite, redécouvrir les normes et les critères internes de l'orientalisme qui ont subi les atteintes du temps. Avec l'accroissement des contributions des autochtones, apparaîtront de nouveaux concepts et des critères différents de ceux qui sont en vigueur par suite de la

nature étrangère de l'orientalisme ». La coopération ainsi souhaitée peut prendre bien des formes diversifiées : publier lors des colloques d'orientalisme dans les langues même qu'il pratique d'ordinaire, participer d'une manière effective et constructive aux congrès et aux colloques qu'organisent les institutions de l'orientalisme partout dans le monde, publier encore et toujours des livres, des traités et des traductions en langues étrangères. Il s'agit là d'un effort que les deux parties se doivent de déployer en toute conscience et avec esprit critique de sorte que cette coopération puisse évoluer progressivement jusqu'à exercer des influences positives dans la production scientifique commune et complémentaire. Ce faisant, le dialogue entre les cultures et les civilisations pourrait se renouveler : chacune des deux parties n'attend-elle pas de l'autre les mêmes efforts et vue de garantir une meilleure connaissance réciproque qui permettrait à un orientalisme renouvelé de dialoguer avec ce que certains appelleraient volontiers un « occidentalisme » nouveau ? Les défis de l'actuelle mondialisation n'exigent-ils pas de mettre ensemble les efforts de tous et de rapprocher les cœurs ? Il s'agit, en fin de compte, de faire en sorte que le dialogue entre les cultures et leurs chefs d'œuvre scientifiques et spirituels puisse croître et se développer pour un enrichissement mutuel en vue d'édifier une civilisation de la paix et de l'amour.

Notes

1. Les deux articles dont il est ici parlé ont paru dans une étude qui avait pour titre *Hal ḍarar al-mustaṣriqīn akṭar min naf'i-him ?* (Est-ce que le dommage causé par les orientalistes l'emporte sur leur utilité ?), dans le n° 3 de la revue *al-Hilāl* de 1934 (pp. 562-579). Son paragraphe d'ouverture pose ainsi le problème : « Une agitation s'est manifestée ces derniers jours autour de la recherche des orientalistes sur les Arabes et sur l'Islam, à l'occasion du choix de certains d'entre eux comme membres de la nouvelle Académie. Dans cet article, nous présentons deux opinions opposées : l'une du Docteur Ḥusayn al-Harāwī, qui dit que le dommage provoqué par les orientalistes est plus grand que l'avantage qu'ils procurent – c'est lui qui a soulevé cette question dans la presse et dans les réunions – et l'autre du Docteur Zakī Mubārak, qui dit le contraire ».

2. Le Docteur al-Harāwī ajoute : « Si tu es profondément oriental, tu expliqueras ce qui est écrit dans ces livres de sociologie par l'ignorance dont font preuve les auteurs quant aux conditions de vie et aux habitudes de l'Orient. Si tu es musulman, tu regretteras beaucoup que l'Islam y soit décrit d'une manière aussi répugnante et peu conforme à la réalité. Ce sont les opinions que je me suis faites pendant que j'étudiais les livres de sociologie ou de culture générale, qui se résument en ce que les Européens ne connaissent rien de la réalité de l'Orient, en général, et de l'Islam, en particulier ».

3. Le Docteur Zakī Mubārak brosse ensuite les caractéristiques de l'orientaliste intègre et impartial : « Parmi les signes qui manifestent ce penchant sincère, il y a l'assiduité avec laquelle la plupart des orientalistes abordent des questions purement théoriques, qui ne peuvent ni faire progresser le colonialisme ni le faire reculer. Il arrive à beaucoup d'entre eux de s'adonner à l'étude des divergences entre les écoles de Basra et de Kûfa, et de passer des années entières à collecter des sources, à imprimer quelques textes, à demander l'avis des savants, à faire des enquêtes auprès des tribus et à classifier les différents dialectes, etc. ... Un lecteur équitable peut-il

croire qu'un tel travail n'est pas exempt de visée colonialiste ? Pour ma part, je ne le crois pas. J'ai plutôt tendance à penser que la passion de ce chercheur l'a poussé vers un travail fécond qui le mènera vers les horizons de la découverte et de la création, en traitant de problèmes délicats que les savants n'abordent que lorsqu'ils ont l'esprit libéré de leurs noirs desseins ».

4. L'esprit d'objectivité pousse même le Professeur Zakī Mubārak à reconnaître ce qui suit : « N'est-il pas scandaleux de vous révéler que je trouvais alors à la bibliothèque de l'École des Langues Orientales, à Paris, des sources arabes imprimées dont je n'ai trouvé nulle trace à la Bibliothèque Nationale Égyptienne ? ».

5. Le Professeur al-Šuwayrif reconnaît ainsi quelque mérite à l'orientalisme. « Certes, écrit-il, certains orientalistes furent motivés par un but scientifique et ils n'étaient pas atteints par cette maladie du fanatisme profondément enracinée dans la vie européenne, soit à cause de leur origine nationale, soit par la fidélité à la vérité elle-même. Ils sont dignes de respect et d'estime, et nous les rappelons à notre souvenir avec gratitude, à cause de la part qu'ils ont prise à l'enrichissement de notre culture et des efforts qu'ils ont déployés pour faire connaître nos savants et publier de précieux manuscrits qui étaient abandonnés dans quelques coins par négligence et oubli, rongés par la moisissure et les vers. Par exemple, Gustave Lebon qui traite si justement de la civilisation islamique, Reinaud qui traduit la *Géographie* d'Abū l-Fidā', Dozy qui écrivit au sujet de la civilisation arabo-islamique en Espagne, Sédillot qui passa sa vie à étudier l'astronome 'Abū l-Wafā', nom de celui qui découvrit le deuxième fondement du mouvement de la lune, Asin Palacios qui découvrit les sources arabes de la *Divine Comédie*, de Slane qui traduit la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn, Blasco Ibanez dont feu al-'Aqqād a dit : « 'Il a exposé, dans son livre *À l'ombre de l'Église*, ce à quoi un musulman ne peut rien ajouter sur le sujet des valeurs exemplaires de l'histoire andalouse'. Et bien d'autres encore, qui ont écrit sur l'Islam, son histoire et ses personnalités, avec un esprit scientifique dépourvu de fanatisme et de haine ».

6. C'est très souvent que l'auteur de cette étude rappelle ces sentiments de « haine », inspirés des croisades : « Le point de vue des orientalistes sur l'Islam se colore, en grande partie, d'un ressentiment ténébreux dont l'origine date des fameuses croisades. Cette haine à l'égard de l'Islam est née en Europe à ce moment-là, étant donné que les chefs des croisades ont travaillé à empoisonner l'esprit des Européens pour y enraciner ce ressentiment contre les Musulmans, en guise d'entraînement et de préparation psychologique à ces campagnes. Les orientalistes ont été influencés par ce climat général. En outre, l'orientalisme a débuté avec les moines qui, ayant gagné l'Espagne, se sont instruits à ses écoles et ont traduit dans leur langue le noble Coran, ainsi que les livres musulmans. Le fait que l'orientalisme ait ses origines dans l'Église accentue la nature religieuse de ses motivations, ainsi que sa teneur en fanatisme et en ressentiment ».

7. Le Docteur Sultān insiste sur ce mobile religieux des orientalistes, en disant que « l'une de leurs ruses, pour parvenir à cette fin, consiste à toujours juger l'Islam à partir de la situation actuelle des Musulmans: ils ne présentent pas l'Islam à partir de ses sources et de ses fondements, mais à partir de la situation dépravée des Musulmans, choisissant pour preuve les milieux islamiques les plus affectés par les causes de faiblesse et de décadence et les considérant comme un modèle pour l'Islam. Quant aux buts ultimes de ce mobile religieux, il les décrit comme suit : « 1. Faire douter les Musulmans de leur religion, de leur Coran, de leur Loi et de leur Droit: il s'y trouve une double finalité, religieuse et colonialiste ; 2. Faire douter les Musulmans de la valeur de leur patrimoine de civilisation, en prétendant que la civilisation islamique dérive de celle des Romains. Et s'ils viennent à parler de certains de ses bienfaits – ce qui est bien vrai! –, ils le font à contrecœur en les réduisant au minimum ; 3. Affaiblir la confiance que les Musulmans ont en leur patrimoine, répandre un esprit de doute vis-à-vis de tout ce qui se trouve entre les mains des Musulmans : valeurs, croyances et idéaux, pour que le colonialisme puisse d'autant mieux imposer son joug sur eux et répandre sa culture et sa civilisation parmi eux ; 4. Affaiblir l'esprit de fraternité islamique

qui unit les Musulmans dans les divers pays qu'ils habitent, en y faisant revivre les nationalismes qui y existaient avant l'Islam et en y suscitant conflits et sectarismes entre les peuples. C'est ce qu'ils font dans les pays arabes : ils s'efforcent de les empêcher de se rassembler et d'unir leur cause par tous les moyens que leur esprit peut imaginer pour falsifier les réalités ».

8. Nul ne pense qu'il faille nier l'existence de liens entre l'orientalisme et le colonialisme, car ils relèvent tout simplement d'un échange de services entre les financements, d'une part, et la recherche scientifique, d'autre part : ce fait se retrouve en toutes les sociétés humaines. Le Docteur Sultân en précise les détails dans les lignes qui suivent : « L'un des nombreux exemples de ce lien entre l'orientalisme et le colonialisme, c'est l'orientaliste Carl Heinrich Becker (mort en 1933), fondateur de la revue allemande *Der Islam*, qui s'est consacré à des études qui ont servi le colonialisme allemand en Afrique. Quant à l'orientaliste Barthold (mort en 1930), fondateur de la revue russe *Mir Islam* (Le monde de l'Islam), il fut en réalité chargé, par le truchement du gouvernement russe, de se livrer à des recherches qui serviraient les intérêts de la souveraineté russe en Asie centrale. Quant à l'orientaliste Snouck Hurgronje (mort en 1930), c'est le fameux savant islamologue hollandais: c'est lui qui s'est rendu à La Mecque, en 1885, après avoir pris le pseudonyme musulman de 'Abd al-Ghaffār, et y est resté à demeure près de six mois. Il fut aidé en cela par sa parfaite connaissance de l'arabe, qu'il parlait comme l'un des 'fils de la langue'. Cet orientaliste a joué un rôle important quant à la définition de la politique culturelle et colonialiste dans les provinces hollandaises des Indes Orientales. Il assumait d'ailleurs des charges de commandement dans l'appareil d'État colonialiste en Indonésie. En France, il y avait un certain nombre d'orientalistes qui travaillaient comme conseillers auprès du Ministère français des Colonies pour les affaires d'Afrique du Nord. Le grand orientaliste de Sacy occupait la charge d'orientaliste «résident» auprès du Ministère français des Affaires Étrangères, à partir de 1805. Il était régulièrement consulté par le Ministre des Affaires Étrangères pour toutes les questions relatives à l'Orient, et parfois même par le Ministre de la Guerre, en des circonstances déterminées. Quant à l'orientaliste Massignon, il travaillait jusqu'à une date récente comme conseiller de l'administration coloniale française pour les questions islamiques. S'agissant des intérêts britanniques vis-à-vis du monde islamique, le mobile qui y poussait était, tout naturellement, l'exercice de la souveraineté britannique sur l'Inde et sur les autres pays islamiques qu'elle avait soumis à son autorité. Lord Curzon était, au début de ce siècle, l'un des plus enthousiastes, en Angleterre, en faveur de l'idée qu'on y fonde une École d'études orientales, considérant que celle-ci devait être comptée comme 'une pièce nécessaire au soutien de l'Empire' et qu'elle aiderait à maintenir les bases que la Grande Bretagne s'est acquises en Orient. La susdite École s'est transformée, par la suite, en une École de l'Université de Londres pour les Études Orientales et Africaines».

9. Il s'agit là de ce qui intéresse les études coraniques au premier chef. Le Professeur 'Aḥmad Ḥusayn ajoute à ce sujet : « En ce qui concerne le Coran et ce dont j'ai personnellement profité pour mes écrits d'islamologie, il y a encore le livre de Jules La Beaume, *Tafṣīl 'āyāt al-Qur'ān* (Présentation détaillée des versets du Coran) (Le Caire, 1924), où sont classés les versets coraniques en fonction des thèmes (législation, paradis, enfer, applications morales, récits des prophètes, etc...). Ce livre remarquable facilite à tout chercheur la saisie totale de tous les versets coraniques relatifs à quelque thème que ce soit ».

10. Il précise ainsi ce qu'il entend par cette confrontation particulière : « Il me semble que cette confrontation doit avoir pour objet de renverser la situation actuelle des études arabes et de les remettre sur pied. Au lieu que les études orientalistes étrangères constituent le courant principal et la référence fondamentale dans l'étude de la culture arabe, tandis que les travaux réalisés par les autochtones sont de simples affluents, ce sont les contributions des Arabes eux-mêmes qui doivent devenir le courant principal et déterminant, celles des orientalistes devenant les affluents ».

Orientalism and the teaching of Oriental languages in the University of Bucharest

Florentina Vişan
University of Bucharest

Orientalism as a scientific term has been met with some reserve ever since Edward Said's 1978 book, '*Orientalism*', criticized the traditional manner of approaching and describing the space bearing the name 'Orient'. Said directs his attack against Orientalism by an exaggerate extension of a criticism on humanities and the history of ideas made by Foucault, starting from the claim that knowledge and power are inseparable. Thus he denounces the manipulative subjectivity of discourses about Orient and requires a new kind of approach, a modern, post-Eurocentric one, for non-Western cultures that are situated in the Eastern side of the world. In doing that, Said also doubts all the studies of Orientalism, which he considers to be built on artificial discriminatory representations. What is to be reproached in this kind of approach is the radical separation of two cultural entities and their being placed in a state of difference, as well as the assumption made on the existence of one essential model of knowledge, which ignores their genuine specificity. This type of approach makes Orient appear as a mere pretext that enables the Western model to claim superiority more efficiently.

Orientalism was built in Europe as a subject of study by an awareness of differences existing between the culture of the Western world and that of the Eastern countries, that is based on another model than the Judaic-Christian one. Placed at a geographical distance from the Western world, many of the Oriental cultures developed for a long time without real or really significant contact with this world. Unfortunately, consistent exposure was especially occasioned by colonial expansion. A scientific approach towards these cultural traditions with specific identities was initiated in the 16th century with the aid of scientific methods invented and validated by European culture. Thus theories widely credited as 'general' were applied, together with methods which had been tested for being 'universally valid' and typical of European intellectual unity. The

answer given by the Eastern cultures to this sort of ‘epistemic’ aggression often misled interpretation, led to a false image in which idiosyncratic features were negatively evaluated, seen as shortcomings, delays... Essentialism, traced and incriminated by Said as a position of power in the study of the Orient, also seen as a construct of cultural imperialism, was the feature that characterized Orientalists’ scientific attempts for a long time. But if we are to examine the results of the work done in the first half of the 20th century by a whole range of such scholars, we will easily see that a large part of these learned, prodigiously rigorous corporatists made a remarkable effort to reduce the distance between these worlds and to know the Eastern zone through an indiscriminating anthropological approach. Tackling the Eastern culture from a hermeneutic multidisciplinary perspective, from a position of equality, is not an invention of the 80’s even if awareness of political correctness and of Eurocentrism characterizes post-Saidian times.

The well-known spatial boundaries that partition the Orient in ‘the distant’ and ‘the close’ one were also severely criticized as being an ‘Orientalist’ exacerbation of distance, as an intensification of contrast. However we can remark that a limitation done out of methodological reasons is undeservedly put on trial. We believe that a more fruitful question would be that regarding the criteria distinguishing between the cultural areas of the Orient.

A cultural area is defined as a cultural identity founded on common patterns of thought, outlooks on the world which encode intellectual strategies, as well as on common notions/concepts that give shape to these outlooks and which make up a commonly-shared set of dominant features. Taking this definition as a starting point, we can trace a line between the Sinic area of Eastern (and South-Eastern) Asia, united through the Confucianist paradigm, and between the area of Islamic culture. The study of Confucianist classical tenets in China, Korea, Japan and Vietnam contributed to the birth of some common ethical and social-political patterns that are still valid today. The cultural Islamic area confirms its own unity through its ‘great common code’, the Koran. The most problematic of all is the placement of India, whose special role is that of a pivot, even if Nakamura groups it together with China and Japan, in his book ‘*Orient and Occident*’. Nakamura traces the configuration of this cultural macro-area by taking the spreading of Buddhism as a criterion, but if this criterion is to be considered, India is not to be related to Eastern Asia but also to Central Asia or to Tibet. From a linguistic point of view, India is to be grouped together with Europe, and in fact a more generous perspective admits to the existence of the civilisational Indo-European complex, distinct from the Semitic one, in the Mediterranean area.

If we are to consider their philosophical outlook, the point that genuinely groups Oriental cultures together – and in a way justifies this incriminating polarity – is the attitude towards nature, the special attention granted to the

relation man-nature, that rejection of total alienation from nature and its values. This ontological pact lead to the 'soft' philosophies 'of the heart', which unite the cognitive with the affective. Their ethics is one of interiorized, spiritualized duty, which is interested in spiritual becoming, in the project of one's becoming. Thus the ideal of the Wise Man appears as a common point, an intellectual, moral model that assumes a social and political role. Since the philosophy of integration and accommodation appears as primary in this system, Oriental cultures find the proper resources necessary for the transforming ethos, as is proved by a modernization of these cultures so much so that they can impose their own cultural patterns. Thus the characteristic of 'Oriental wisdom' is justified due to the significant caution and postponement which each of these cultures employs in accepting any sort of change. It is equally justified by the careful dosage in which these cultures resort to the idea of continuity, tradition, which places its bet on Man.

We believe that it would be interesting to see to what extent these crucial problems for Orientalism and the status of Orientalists is reflected by the history of the study of Oriental languages in the University of Bucharest. We can thus show how elements that might seem incriminating from Said's point of view – even the name 'Orientalists' or the name of the department, that of 'Oriental Studies', the fact that the languages under study are grouped in a 'far/close' pattern – can be positively reinterpreted if we analyze the concrete method of approach and the results obtained from this process of knowledge.

Thus one can easily see how the teaching activity combined with scientific research in our department is based on a constant effort made by its members to render the experience of 'Oriental' cultures explicit, to transfer this experience for methodological reasons that bear no false claim on absolute objectivity which would only be equal to an annihilation of the mediator's being. How our colleagues have persevered in creating a large, humanistic competency which never excludes relativity and the possibility of an alternative. How they cross the boundaries of sterile erudition and, without losing sight of it, they transcend the common pattern of insignificant detail, by pursuing productive comparison, efficient synthesis. Joining their efforts under the shield of a common project they manage to create an overall picture of the history of distinct schools of thought, without projecting them as success or failure by comparing them to a personal model, favoring personal criteria.

We have the belief that Said is contradicted in the very zone of his claims that endangers any attempt to know another culture. One cannot find totally independent and completely innocent standards to start the process of knowledge, but of course one might try to free oneself of prejudice in order to obtain this knowledge from within the system, in order to clarify the distinct patterns of

thought, the specific ontological pact. The effort of such a transfer, suffering as little distortion and loss as possible, the constant attempt to make an equivalence between the key-terms of trans-cultural concepts, these are all parts of this responsible and fully moral project.

The institutionalized beginnings of the study and teaching of Oriental languages in the University of Bucharest coincide with the creating of an Oriental Languages Department in 1956-1957, subordinated to the Department of Classical Languages. In our opinion, this grouping is quite significant, since it reflects the fact that our department was from the very beginning aligned to a related pattern of rigorous philological study. Even more important, the object of study appeared to be *classical* Oriental languages and cultures. On the other hand, our also being associated with the group of *General Linguistics* teachers – who were the authors of a well-known seminal *Treatise of General Linguistics* that has ever since been part of every philological curriculum in our country – constitutes proof that we were affiliated to the general theories produced by the common European cultural space which we attempted to apply to our own domain of study. A similar significance is held by the general course of *Introduction in Literary Theory*, also a basic subject in our students' curriculum, which has a similar role in the perimeter of the study of literatures. These options have to be pointed out, since they are crucial in the orientation of formative paradigms of research. This common denominator is also reflected in the related domains of study characterizing dissertations coordinated by such Orientalists as Nadia Anghelescu and by Classical Philologists such as Alexandru Graur, Lucia Wald, who specialized in general linguistics. The thoroughness of intellectual and philological training of these department members was fully proved on the occasion of local and international conferences, colloquia and groups of research organized by these professors. Vladimir Drimba and Nadia Anghelescu (who contributed to the writing of the *Treatise of General Linguistics* and to the teaching of the first introductory lectures on this subject), or Laurențiu Theban, are people who set a clear-cut direction for the next generation of Orientalists – that of general linguistics, which was soon followed by the structuralist and generativist trends. Not in the last place, the studies of comparative literature conducted in our Faculty, together with those in poetics and narratology furnished methods of approach for the literatures of Orient.

Another important element at an institutional level is the *Association of Oriental Studies*, re-launched in 1969 by Cicerone Poghirc, a specialist in classical and Indo-European languages, which stands proof to this continuity of classical Orientalism. We find it significant that the first *Association* is tied to the name of another scholar of Classical and Indo-European languages, Vlad Bănățeanu, who was a teacher of Sanskrit and classical Armenian. We can thus

safely talk about a tradition in comparative Indo-European linguistics and Oriental Indo-European languages. The Indianistic line has always enjoyed nation-wide interest, since its prestige was validated by the exceptional philologist Sergiu Al-George, who also delivered lectures on Indianism in our department and whose books are internationally acknowledged and are real models of Oriental studies.

The Association of Oriental Studies and its main publication, *Studia et Acta Orientalia* have been crucial in the establishment of an appropriate frame of study for the Oriental languages and cultures, being of invaluable help to the Department. This situation was perpetuated after 1989 through scientific manifestations they hosted and through full access to their libraries, through publications and research. Thus we can conclude that, unlike other departments, our own Department was started at a moment when some of the Oriental languages and cultures had already been granted a tradition. It is the situation of Islamology (Dimitrie Cantemir), Arabic philology (Lazăr Şăineanu), Indianism (Mircea Eliade), etc. Such examples are in fact older, special cases of Orientalism, characterized by special emphasis on the study of religions and old languages.

These prestigious traditions were at a certain point interrupted, mainly because the history of religions and Islamology were not disciplines that could have been taught before 1989, and also because there were no contacts or academic exchanges, or possibilities to conduct professional research that could enable our Orientalists to reach the level of exigency already existing in the great cultural centers of the world.

The manner in which these study paradigms were founded and their imaginary position are closely related to the fact that a certain degree of 'otherness' and exoticism were important factors that facilitated their appearance. Another crucial factor is the political relations that our country had with the respective Eastern countries, which was fully reflected in the educational strategy promoted by our government, and by the Ministry of Education. Doubtlessly, the geographical closeness to some of these countries functioned as a positive factor, since there were intense cultural contacts in the area of Tartar, Turkish and Arab studies. As a matter of fact these particular sub-departments were started in 1967, closely followed by the Persian one in 1974.

Later on, political reasons dictated a rising interest in the Far East, which materialized in a sub-department of Chinese, which started to be taught in 1956 and of Japanese, in 1975. These languages actually still preserve the label of maximum difference, due to a series of special elements, such as a distinct kind of writing, which contributed to a certain extent to promoting this myth of 'extreme difference'.

After 1989, our Department was enriched by the introduction of other language studies, such as Rromani (in 1992), grouped together with Hindi in the

Indianist module, and Hebrew, which soon became the sub-department of Judaic Studies. The most recent addition to our department was the study of Korean, which completes the group of Eastern Asian languages and has enabled the Department to lay the foundations for an M. A. programme of Asian Studies. A similar M. A. programme was also founded for the Islamic area and we must say that this cultural common denominator is a factor of success for these programmes. From a purely organizational perspective, these associations between Oriental languages are made naturally, supported by their genealogical typological features, by their 'family resemblance'.

From an institutional perspective, we believe that the late 50's marked the official debut of the study of Oriental languages, as academic subjects, major specialties (and for a period as minor specialties as well), in a five-year programme and a philological curriculum. This curriculum contained the aforementioned courses of general linguistics and literary theory but also an important methodological course called *An Introduction in Philology*, which was in fact an introductory course in Orientalism: Arab studies, Sinology, Turkish Studies, etc. If we have a close look at the content of this course we can see that the studies were oriented traditionally. It is the case of the lectures on Sinology, for instance, taught by one of the most revered teachers, the late professor Toni Radian. This lecture contained even a short history of the greatest sinologists (portraits included) apart from a presentation of the specific methods for this science. This manner of approach was done in the spirit of formative schools of Orientalism, and characterized the method of our first teachers, some of them benefiting from training from the direct source (the Universities of the respective countries). The Orientalist perspective promoted by these teachers, who had excellent command of the language they taught, was thus doubled by the fact that they had direct unmediated access to the fundamental texts, to grammar books and works of history of literature and civilization which were written in the original language. This enabled the teachers to make a dialectic transfer between an external and an internal point of view. It was an extremely important issue, because it contributed to the avoiding of total mediation and allowed for a positive synthesis completed by the next generation of teachers. This new generation took advantage of the cultural liberalism of the 70's and were able to benefit from the findings of French Orientalism, bringing along and making use of important materials, as well as implementing new perspectives, modern methods of research for literature and language.

Especially after the 80's, the study of these Oriental languages and cultures has taken a new direction of Orientalism, that lays emphasis on contemporariness and does no longer attach so much importance to an exhumation of the past. But it is to be mentioned that this new line does not

neglect the study of literary classical texts or the history of thought. What we mean to say is that a close look at the data presented above reveals the fact that classical Orientalism has been gradually replaced by modern Orientalism. Thus a balance has been created between tradition and modernism. At the same time, special attention has been shown to authentic, unexaggerated specificity, by laying out a set of universal parameters, then by discovering the idiosyncratic features characteristic for each culture. The first stage in this process is that of selecting the generalizing pattern, which is accomplished by a morphological process of gathering the concrete data from the languages and cultures under study. We believe that this is the major novelty of the method that belongs to modern Orientalism.

However we have to point out that the terms ‘classic’ and ‘modern’ that we employ here are to be taken with a certain amount of reserve, since they can be only relative. What I call ‘classical Orientalism’ is characterized by essential elements best illustrated by note-worthy Orientalists such as Vladimir Drimba, author of ‘Syntaxe comane’ (1979) – which has received the Award of the Romanian Academy – and of the great edition of ‘Codex Comanicus’ (2000). The characteristics that define him as a ‘classical Orientalist’ are the following: a perfect mastering of a method of study (perfect command of the language, since he is specialized in linguistics), applying the respective method successfully in the study of a classical language (an old language such as Coman), the long period of research within the boundaries of a strictly specified domain. These important factors are reflected in the prestigious results Vladimir Drimba has obtained and which are crucial for the development of the respective field of study.

An attitude of rejection towards a promotion of the exotic perspective and that of exacerbating differences has been an important constant line in the teaching of Oriental languages, clearly marked by a firm belief in academic standards, and in an indiscriminating application of methods pertaining to linguistics, literary criticism or poetics. This is fully reflected by the study of modalities, introduced by Nadia Anghelescu for the study of Arabic in the 80’s, or the research done on comparative typologies by a group of Orientalists guided by her. A similar approach can be noticed in the case of the lecture on Chinese philosophy delivered by Florentina Vișan both for the Chinese sub-department and for the Faculty of Philosophy. This course promoted the new spirit of Orientalism, which never operates by generalization or an exacerbation of differences.

A singularly important development was brought about by the presentation and promotion of a certain kind of political discourse and by the access to books, which marked the early 90’s. This was especially marked by the introduction of Said’s book, ‘*Orientalism*’, made by Nadia Anghelescu, closely followed by

annual debates and colloquia that tackled the problems initiated by Said. We firmly believe that the book was crucial not only for the impact it had on our research methods, but also for the formative model it offered teachers. Without giving up their Orientalist formation, they clarified the book's intension, and laid emphasis on competence, intellectual probity and an 'aletheic' desire to serve the Oriental languages, literatures and cultures, only through topological delineation, rather than through an axiological one. The treatment of the 'other' in familiar terms facilitated a genuine familiarization with the object of study, which was fully reflected in the books and articles they published. In this respect, we would like to mention *Language and Culture in the Arab Civilization* (a book that was translated both in Italian and in French), *Arabic from a Typological Perspective* (translated in French) written by Nadia Anghelescu. The dissertations published in this period also reflect the attention that was shown to a common project of a new, comparative approach. Here are a few such examples: *Issues in the Translation of the Koran into Romanian* (George Grigore), *Turkish Literature of Sufi Inspiration* (Luminița Munteanu), *Exclamation in Modern Literary Arabic. A Pragmatic Perspective* (Rodica Firănescu), *Degree in Arabic. A Comparative Study* (Ioana Feodorov), *Language and Writing in Standard Chinese* (Luminița Bălan), *The System of Parts of Speech in Chinese* (Florentina Vișan), *The Dialect of the 'Spoitor' Rroma from Oltenița – Romania* (Gheorghe Sarău).

The bulk of educational and research activity conducted by our Department, together with a constant effort to introduce and present the specific of the respective cultures through mass media, as well as the translation of fundamental texts transformed our Department into a genuine conglomerate of cultural embassies for the Eastern world. For there is nothing that can speak better and more truly about the respective culture than the books that represent it. This is why it is extremely important to mention here the translation of classic works of Arabic, Persian, Chinese, Japanese poetry and novels, universally acknowledged works such as *The Dream of a Red Pavilion* (translated by Ileana Hoge-Velișcu), national epics such as *Dede Korkut* (translated by Nevzat Yusuf Sarigöl) and modern fiction written by Nobel-awarded Naghib Mahfuz (translated by Nicolae Dobrișan). These translations are not only an invaluable gift of universal literature but also the optimum way of mediating a better understanding of the culture of these countries, of contributing to building the image of a real, vivid, intense Orient. A major contribution in this respect was made by the translation of fundamental books, such as *the Koran* (translated by George Grigore), Confucius's *Analects* (translated by Florentina Vișan), Xun Zi's *Path to Ideal Governing* (translated by Luminița Bălan), *Dao de jing* (translated by Dinu Luca) or texts from the Islamic mystique and philosophy (Luminița Munteanu and

George Grigore). All these are translations which bear the mark of a hermeneutic and exegetic effort and authentic Orientalist analysis.

Each of these translations focused on recovering the value of the original text, on dismantling and putting back the esthetic element, on disseminating the books in the proper zone of the target culture.

Another important step taken in this direction was the translation of foreign Orientalists' books, which presupposed an adaptation of the concepts used there, as well as an effort to work up special strategies and conventions that would make trans-cultural interpretation possible. Thus histories of thought were translated in Romanian, such as *The History of Chinese Thought* by Anne Cheng (translated by Florentina Vişan), *Orient-Occident* by H. Nakamura (translated by Dinu Luca), ample and complex chapters dedicated to Confucianism, Buddhism and Daoism, the Islam, Shintoism as they appear in Delumeanu's *History of Religions* (translated by Florentina Vişan, Rodica Firănescu, Dinu Luca), which contain a whole range of technical terms and quotations from old texts that normally need to be read in the original.

It is therefore clear that the specific of a study of Oriental languages, literatures and cultures in the University of Bucharest is the result of these two important sides of the teachers' work: their teaching activity, which includes the whole complex process of elaborating course notes, textbooks, dictionaries and their activity of presenting the cultures of Orient through specialised articles, and most important, through highly representative translations, accompanied by introductory articles, forewords and a critical mechanism which would facilitate interpretation.

All this work has born the mark of extreme dedication if we are to take into consideration the conditions in which it was performed. First, the sub-departments functioned with one or two teachers only, and only later with teams of four or five members. This meant that a teacher had to take up teaching three, even four distinct courses, including the teaching of practical language, which had to start with the basics. It is only too fair to mention that as part of the Faculty of Foreign Languages – many of whose languages were taught at an upper intermediate level – our Department observed the same exigencies and standard requirements of the general curriculum. The only privilege we were granted was a slightly larger number of classes for the teaching of practical language, which has been recently eliminated as a result of the educational reform. It is important to mention that the educational system in our Faculty is a special one, which presupposes two combined specialties, a major and a minor foreign language, and which naturally made our Orientalists' job harder. Tutorial activities have always been granted extra-attention in our programme, since students need permanent

assistance in order to make progress in learning these difficult languages or to be able to write a research project or paper.

The fact that the teachers of our Department have been able to still leave their mark in national and international conferences is all the more remarkable for that. Moreover, they have managed to organise such prestigious meetings themselves, as is the case of the Center for Arab Studies, which organised *The International Colloquia of Arabic Linguistics* between 1994 and 2005 and which also issued an excellent publication, *The Romano-Arabica Journal*, currently at its 5th volume.

The scientific manifestations that reunited Orientalists from our Department and from outside the confines of this Department reflected this interest in the promotion of a modern Orientalism. We need to mention some of them here: *Past and Present Orientalism, A Journey to Orient, Discourses on love in the Orient*.

All these manifestations reunited a real school of Romanian Orientalism, four generations of teachers who are all guided by enthusiasm and professional probity, and who pursued a well-justified approach to the cultures under study, by using special patterns of thought and familiar concepts. This was done with a continuous effort of eliminating subjectivity, limitations, overgeneralisation and false evaluation by decontextualisation. Without renouncing their Orientalist label, which in fact is a title carried with pride, they have striven to discover the 'path to a free journey' – as freedom of spirit was named by daoist Zhuang Zi – within the boundaries of these two patterns of culture, which got enriched by this project of common heritage meant to abolish and transcend 'difference'.

Book reviews

Isabella Camera d’Afflitto, *Letteratura araba contemporanea, Dalla nahḍa a oggi*. Roma: Carocci Editore, Roma, 1998, 360 p.

Isabella Camera d’Afflitto is an Associate Professor of Arabic Language and Literature at the Faculty of Foreign Languages and Literatures, the University of Naples, Institute of Oriental Studies, as well as an outstanding scholar and researcher on modern and contemporary Arab literature. In her proximately 300-page book, she offers the reader and outlook on modern Arab literature from early Renaissance (*an-nahḍa*) to the time around 2000, from Iraq in the East to Morocco in the West.

Like all works on modern and contemporary Arab literature, the first chapter of the book is dedicated to the Arab Renaissance (*nahḍa*) and offers a bird’s-eye view on the “pioneers” of this specifically Arab cultural phenomenon, but unlike other authors from various countries, the Maghreb is involved even from the very beginning of modernity in the process of spiritual and literary Renaissance. As a matter of fact, throughout the entire work one cannot help but notice that the author is very familiar with this part of the Arab world and pays due attention to the role that it played in the cultural and literary Arab activity as a whole. The second chapter of the book called “Tradition and Innovation in Narrative Prose” allows the author to briefly present the Arab literary tradition only to highlight the prevailing role the contact with the West played in the advent of modern literary genres, as well as in the Arab cultural rebirth as a whole.

Another great chapter of the book is dedicated to the major landmarks of the evolution and renewal of modern Arab poetry until the emergence of free verse, stressing what the author calls “the Iraqi School” with its main representatives: Nāzik al-Malā’ika and Badr Šākir as-Sayyāb in the first stage, then ‘Abd al-Wahhāb al-Bayyāfī and Buland Ḥaydarī in the next stage. She then brings into discussion Arab poets from the next generation who gained popularity in the latter half of the 20th century: the Syrian Nizār Qabbānī, the Palestinians Maḥmūd Darwīš, Samīḥ al-Qāsim, the Lebanese Ḥalīl Ḥāwī, Yūsuf al-Ḥāl and Adōnīs, the Maroccan Muḥammad Banīs. Undoubtedly, the passage to free verse was a much more complex process than it appears at first sight and that many other poets prior to, or contemporary with, the Iraqi Nāzik al-Malā’ika and Badr Šākir as-Sayyāb – most often quoted – contributed to the modernization of Arab poetry and its drawing closer to Western poetry both in terms of form and expression as well as in terms of content and metaphor.

“Tradition and Modernism” is the title of the fourth great chapter of the book. Taha Ḥusayn enjoys due attention, but it is my belief that, within the context of the discussion on Egyptian literature in the first half of the 20th century, the author could have dwelt more on the role played by Maḥmūd Taymūr in the development of the Arab short-story, by Tawfīq al-Ḥakīm in the development of the novel and especially of playwriting, and, from the next generation, to Naḡīb Maḥfūz and Yūsuf Idrīs. We understand that the author had to deal with certain space constraints, but we are of the opinion that they were not paid enough attention.

However, I believe that the author proves her mastery in the last chapter of the book, called “An outlook on contemporary prose: new socio-political themes. The Palestinian issue in the Arab production of literature; the Gurba and the exile”. D’Afflitto turns out to have a comprehensive image of the contemporary Arab literary phenomenon as a whole and that she is highly familiar with the recent developments in the Maghreb – an area less discussed by Arab literary researchers and orientalist.

Another merit of the book lies in the fact that the author pinpointed the contribution of women writers to the developments of Arab literature, starting with ‘Ā’iša at-Taymūriyya, Bint aš-Šāṭi’ and Mayy Ziyāde and moving on to Nāzik al-Malā’ika, Fadwa Ṭūqān and, closer to the present, to Ghādat as-Sammān, Nafla ad-Dahab, Emīlī Naṣr Allāh, Saḡar Ḥalīfa and others.

A very rich bibliography in Arabic and other languages, together with several indexes add to the exceptional quality of the book. I think a forthcoming edition of the book should include a subchapter on the special part played by Arabic literary reviews in supporting and disseminating contemporary literature within the past decades, especially short poetry, but also in the development of Arabic literary criticism, starting with *Al-’Ādāb* (Beirut), going on with *Al-’Aqlām* and *’Āfāq ‘arabiyya* (Baghdad) and *Al-Ma’rifā* (Damascus) and *’Aḥbār al-’adab* and the other Egyptian literary reviews, *At-Taḡāfa al-ḡadīda* (Lybia), *Al-Fuṣūl* and *Qiyaṣ* (Tunis), *Al-Manāhil* (Morocco), *Ad-Dawḡa* (Qatar) and others.

Nicolae Dobrișan

**Nadia Anghelescu, *La langue arabe dans une perspective typologique*.
Bucharest : Editura Universității din București, 2003, 483 pp.**

Nadia Anghelescu’s book looks into the status of a number of grammatical categories of Arabic from the perspective of linguistic typology. Its aim is twofold. On the one hand, it discusses Arabic within a typological framework, and, on the other hand, it illustrates the windows of opportunity opened by linguistic typology for the analysis of Arabic.

The book consists of an ‘Avant-propos’ (pp. 5–10), 13 chapters (pp. 15–455), and the ‘Références’ (457–475), and is divided into two parts. The five chapters of the first

part (pp. 15–193) present the theoretical background while the eight chapters of the second part (197–455) analyze the grammatical categories of Arabic.

The first chapter ‘Comparaison des langues: problèmes théoriques et méthodologiques’ (pp. 15–49) reviews a number of key theoretical and methodological concepts in the comparative study of languages and their relevance to the study of Arabic. It includes a discussion of typological similarities and of other types of similarities (pp. 15–17) as well as of G. Lakoff’s principles of categorization (pp. 17–25). A further section (pp. 28–37) deals with a number of topics, hotly debated in the literature. One such topic is the emergence and development of Arabic dialects in light of C. Ferguson’s theory of an Arabic *koiné* and of K. Versteegh’s theory of pidginization. The author also discusses the conflicting views on the language situation in Arabic-speaking countries, an instance of diglossia according to C. Ferguson, but rather of a language continuum in the opinion of other specialists such as G. Meiseles.

The chapter ‘Caractéristiques universelles et particulières des langues’ (pp. 50–76) addresses the issue of language universals. The author discusses the views of, among others, J. Greenberg, E. Coseriu, B. Comrie and W. Croft (pp. 50–61), as well as B. Whorf’s theory of linguistic relativism (63–69).

The next chapter, ‘Typologie linguistique’ (77–145), deals with linguistic typology. It includes an assessment of the relationship between typology and diachrony (pp. 102–112) and illustrations of the outcomes of grammaticalization in Arabic (pp. 112–145).

Genetic relatedness and typology are the topic of the chapter ‘Parenté généalogique et affinités typologiques’ (146–170). Two of its sections deal with controversial issues: the various genetic classifications of the Semitic languages (pp. 148–164), and the position of Arabic within the family of Semitic languages (pp. 166–170).

The last chapter of the first part of the book, ‘Le contact entre langues’ (pp. 171–193) looks at the results of the contacts between Arabic and other languages. Both the influence of other languages on Arabic and the influence exerted by the latter on various languages are illustrated. The author rightly emphasizes (pp. 178–179 and 191–193) the influence of Arabic on languages spoken by Muslims, such as Persian, Turkish, Urdu, Fulani, Hausa, Swahili and Somali. Also discussed are the peripheral dialects of Arabic of the so-called *Sprachinsel*, Maltese, Cypriot Maronite Arabic, the Arabic spoken in Anatolia and in Uzbekistan, as well as the Arabic-based creoles (pp. 188–191).

The second part of the book opens with a chapter on ‘Les classes lexico-grammaticales’ (pp. 197–229). Of particular interest is the section (pp. 202–218) on the classification of the parts of speech in Arabic traditional grammar.

The issues discussed in ‘Cas et mode’ (pp. 230–250) include the evolution of case and mood marking in literary Arabic and in the dialects (pp. 236–241). Particular attention is paid to the concept of *al-’i’rāb* in the Arabic grammatical tradition (pp. 242–245).

Grammatical gender in Arabic is the topic of the chapter ‘Genre et classe’ (pp. 251–269). The chapter includes an interesting psycho-social perspective on gender (pp.

263–265) and a discussion of the nature of the relationship between gender and animacy (pp. 265–268).

The next chapter, ‘Deixis’ (pp. 270–315), examines the system of deictics in Arabic. The author first discusses the demonstrative bases and the derived deictics (pp. 276–283) and then proceeds to a detailed analysis of the conceptualization of distance (pp. 283–313), which also covers metaphorical extensions.

‘Quantificateur et quantificateurs’ (pp. 316–362) focusses on quantification. The topics discussed are the category of number (pp. 316), the Arabic numerals (pp. 316–330) and indefinite quantification (pp. 330–355). The last section (pp. 355–362) seeks to identify the properties shared by expressions of definite and indefinite quantification.

The chapter ‘Modalité et modalisation’ (pp. 363–389), discusses the means of expressing modalities in Arabic. Included is an examination of the relation between modalities and tense and aspect (p. 386) as well as between modalities and quantification (pp. 386–389)

‘L’aspect et le temps’ (pp. 390–438) looks at a controversial issue in Semitic linguistics. The controversy centers on whether the verbal system of Arabic is fundamentally aspectual in nature, as claimed by e.g. M. Cohen, E. Benveniste, R. Blachère, M. Gaudefroy-Demombynes, D. Cohen, or whether it rather expresses fundamentally temporal values, as maintained, among others, by J. Kuryłowicz (pp. 398–401). As shown by her detailed analysis of tense and aspect in Arabic (pp. 401–434), the author opts for a more comprehensive notion of aspect.

The last chapter of the book, ‘La langue arabe et les études de typologie linguistique’ (pp. 439–455), assesses the relevance of Arabic to linguistic typology. Mention should be made here of the highly interesting discussion (pp. 440–445) of the traditional notion of three-consonant root, another matter of some debate in the literature, in light of the work of G. Bohas and his associates.

The book is the result of the author’s wide-ranging expertise in Arabic linguistics and of her long-standing interest in linguistic typology, demonstrated in all her previous works on topics such as grammatical gender, aspect, deixis, quantification, or modalities. The book also benefits from the author’s extensive knowledge of the Arabic grammatical tradition. The detailed analyses are amply illustrated with an impressive body of empirical data, and the argumentation is elegant and convincing.

In conclusion, Nadia Anghelescu’s book is a remarkable contribution to the fields of Arabic linguistics and of linguistic typology. It will certainly be welcomed by both Arabists and typologists.

Andrei A. Avram

Ramzi Baalbaki, *Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition*. Aldershot, Hampshire (GB) and Burlington, Vermont (USA): Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 2004, XIV + 340 pp.

C'est un motif de satisfaction pour le linguiste arabisant de voir réunis en volume les articles sur les grammairiens arabes anciens que Ramzi Baalbaki a fait publier en anglais pendant les derniers vingt ans: c'est aussi une occasion de voir encore une fois combien étendue est sa science et combien justifiée sa réputation. Ce livre comprend trois sections : dans la première on trouve cinq articles et communications sur le *Kitāb* de Sībawayhi ; la deuxième comprend, en principe, des articles concernant la relation de la grammaire avec d'autres disciplines (toujours cinq) et la troisième, la plus étendue, comprend huit articles sur des questions particulières posées par les théories des grammairiens arabes. Les articles sont reproduits tels quels, c'est à dire avec la pagination originale, afin de faciliter la comparaison avec les renvois faits auparavant à la même pagination, comme l'éditeur l'a mentionné dans une note. Il s'ensuit qu'il n'est pas facile de retrouver dans ce volume un article qui vous intéresse à un moment donné, même si chaque article est numéroté en chiffres romains. La préface de Ramzi Baalbaki résume, d'une manière concise, le contenu de chaque article.

Trois articles de la première section sont consacrés aux problèmes particuliers de la méthode du *Kitāb* de Sībawayhi. Le plus ancien, *Some aspects of harmony and hierarchy in Sībawayhi's grammatical analysis*, qui date de 1979, traite de quelques problèmes concernant l'aspect théorique de la grammaire de Sībawayhi à partir de la constatation que son livre a été traité jusqu'ici plutôt comme un ouvrage prescriptif. La manière de prouver qu'il s'agit d'une théorie du langage est de souligner que l'auteur du livre a eu la conscience de "l'harmonie" de la langue, c'est-à-dire de son caractère systématique ("Sībawayhi tries to prove the existence of what can be called an underlying harmony in the language, especially in the sentence structure"). Les concepts qui sont utilisés en vue de prouver cette harmonie sont *taqdīr*, expliqué comme "suppletive insertion". La catégorisation des éléments de la langue est conçue selon une hiérarchie abstraite qui se rapporte à la "légèreté et à la lourdeur" (*hiffa wa tiqal*), caractère "primaire" ou pas du membre d'une classe, au fait d'être le membre de base d'un groupe (être "mère" *'umm* des autres) etc.

Ramzi Baalbaki a continué à s'occuper du caractère théorique de la grammaire de Sībawayhi, par exemple dans son article concernant le terme *'aṣl* (*A contribution to the study of technical terms in early Arabic grammar: the term 'aṣl in Sībawayhi's Kitāb*). Tout en remarquant que Sībawayhi n'a pas défini lui-même les termes qu'il utilise, même s'il s'agit des termes qui expriment les concepts-clef de son analyse, comme c'est le cas pour *'aṣl* (568 occurrence dans le *Kitāb*), Ramzi Baalbaki s'évertue lui-même d'extraire les significations attribuées à ce terme. Ces significations dérivent, pour la plupart, d'une signification de base qui est "form, pattern". Quant à la signification de "racine" consonantique, qui nous semble aujourd'hui essentielle pour la description de l'arabe, elle apparaît rarement dans le *Kitāb* et Ramzi Baalbaki cite un seul exemple qui établit d'une manière claire cette signification. L'article parle, d'ailleurs, des développements des utilisations du terme *'aṣl* sous la plume des grammairiens ultérieurs.

C'est avec intérêt qu'on peut (re)lire l'article de Ramzi Baalbaki sur la "fusion" (*coalescence*) dans le *Kitāb* (*Coalescence as a grammatical tool in Sībawayhi's Kitāb*). Il

s'agit de la manière de traiter les mots composés; noms ou particules et aussi les structures qui sont étroitement liées, comme le *status constructus* ou les noms de nombre composés. On peut se rendre compte, encore une fois, combien nombreux sont les composés dans la catégorie des mots grammaticaux, par rapport aux éléments lexicaux. Dans une manière systématique qui caractérise tout ce qu'il écrit, Ramzi Baalbaki parle de la forme de ces éléments grammaticaux composés, de la réaction qu'ils gardent ou pas, de la possibilité de séparer les parties fusionnées. Cette première section concernant le livre de Sībawayhi débute par une présentation de l'ouvrage dans son entier et en souligne l'originalité. (*The Book in the Grammatical Tradition: Development in contents and Methods*). En somme, il s'agit, nous dit-on, du premier livre de grammaire dans la culture arabe et qui n'a pas été dépassé après. Vu le cadre dans lequel ce texte a été publié (*The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh, New York 1995) on s'attendait aussi à quelques observations concernant les marques textuelles qui caractérisent le *Kitāb* en tant que *livre*: nous pensons, par exemple, aux renvois croisés qui sont à même de prouver que le texte de Sībawayhi a été conçu dès le début comme *livre*.

La première section nous semble plus étroitement liée à la troisième, qu'à la première. Il s'agit dans cette section des divers aspects de la théorie grammaticale: des concepts comme *tawahhum* qu'on traduit parfois par 'fausse analogie' (*Tawahhum: An ambiguous concept in early Arabic grammar*), 'i'rāb et binā', concepts qui se rapportent à la flexion casuelle et modale ('i'rāb et binā' *from linguistic reality to grammatical theory*), "opérateurs sémantiques" (*Expanding the ma'nawīyy 'awāmil: Suhayl's innovative approach to the theory of regimen*). L'article concernant la recatégorisation dans la théorie grammaticale arabe (*Reclassification in Arab Grammatical Theory*) nous semble prendre une importance particulière dans le cadre des discussions récentes sur la catégorisation, en général et en grammaire, en particulier. Ramzi Baalbaki discute les cas de recatégorisation dans les catégories du nom, du verbe et de la particule en prenant comme point de départ les exemples que Sībawayhi cite dans son livre. Il montre que la théorie de la recatégorisation, qui se préoccupe à intégrer dans le système les cas aberrants, s'inscrit dans la tendance générale de formuler des règles, de systématiser les données, selon les principes de l'harmonie et de hiérarchie (voir l'article de Ramzi Baalbaki déjà mentionné).

La deuxième section de ce livre (*Grammairiens and related disciplines*) comprend des articles qui s'inscrivent dans un important domaine de préoccupations de l'auteur de ce livre, à savoir la relation entre la grammaire et la rhétorique (*The relation between naḥw et balāġa/ A comparative study of the methods of Sībawayhi and Ğurgānī; A balāġī approach to some grammatical šawāhid*). Un article traite des lectures coraniques dans la perspective des grammairiens arabes (*The treatment of qirā'āt by the second and third century grammairiens*) et un autre, qui concerne l'histoire de la lexicologie arabe (*Kitāb al-'ayn and Ğamharat al-luġa*), réussit à modifier l'opinion selon laquelle *Ğamharat al-luġa* ne serait qu'une version modifiée du dictionnaire d'al-Ḥalīl.

L'intérêt de Ramzi Baalbaki pour la sémitologie trouve des échos dans ce livre également. Il s'agit d'un article concernant l'utilisation des langues sémitiques dans les

ouvrages des lexicographes arabes (*Early Arab lexicographers and the use of Semitic languages*) où il présente des preuves de la connaissance et de l'utilisation de certaines langues sémitiques comme le Syriaque et l'Hébreu par certains lexicographes en vue d'expliquer la forme de certains mots arabes, surtout des emprunts.

On trouve une autre mention des langues sémitiques dans un article qui traite des problèmes posés par l'enseignement de l'arabe au niveau universitaire (*Teaching Arabic at university level: Problems of grammatical tradition* a été au commencement une communication de Ramzi Baalbaki que nous avons le plaisir d'écouter au colloque de linguistique arabe de Bucarest en 1994). L'article présente une approche critique des méthodes du raisonnement des anciens grammairiens et surtout de l'utilisation qu'on en fait dans l'enseignement. C'est surtout les explications par *'illa* que les auteur a en vue, et cela non seulement parce que certaines explications de ce genre ne se sont pas avérées adéquates, mais aussi parce que l'apprenti n'a pas toujours besoin des explications "savantes". Mais on s'amuse un peu en remarquant que, lorsqu'il s'agit des explications ayant trait à la grammaire comparée des langues sémitiques, Ramzi Baalbaki semble oublier le pauvre apprenti et prône le recours à l'étude comparative là où celui-ci offre des meilleures explications que les méthodes traditionnelles. Nous ne savons pas si les exemples qu'il donne sont accessibles à l'étudiant, mais il est sûr que l'arabisant peut en tirer profit, comme d'ailleurs de tous les articles du livre de Ramzi Baalbaki, dont nous n'avons mentionné qu'une partie.

Nadia Anghelescu

Monica Broșteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie* "The names of God in the Koran and the Bible". Foreword by Nadia Anghelescu. Iași: Polirom, 2005, 300 pp.

As André Chouraqui once said: "for a Semite, a name reflects the being it represents". That is why Moses asks God to reveal His Name, in his desire to know Him. It is not about revealing the Name, nor about the pronunciation of it, but in pursuit of its significance.

Reflection on the meaning of the divine names found in both the Koran and the Bible, which began almost immediately after these books had begun to be known, continues today with the same intensity. Monica Broșteanu, a scholar working for the Arabic Section of the Faculty of Foreign Languages and Literature at the University of Bucharest, has taken up the challenge of pursuing this reflection in her book *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie* (**The Names of God in the Koran and Bible**). She goes even further in her attempt to summarize the many meanings of the divine names that appear in these holy books, in Arabic, Hebrew and Greek, as well as analyzing the way these divine names have been rendered in different translations into the Romanian language. Monica Broșteanu's research, carried out as part of her doctoral thesis, for

which she was awarded her Ph.D. in 2003 by the University of Bucharest, proves to be extremely useful: first for her comparative studies regarding the ways of attempting to describe God according to the Names found in all three Abrahamic religions: Judaism, Christianity and Islam; and secondly, because it is the first study of its kind in this discipline. In addition, the comparative approach leads the author to a number of interesting and significant observations regarding the translations of these Names into the Romanian language.

The internal structure of this book clearly goes beyond a superficial organization of its very substantial chapters.

The first chapter, *Repere metodologice* (Methodological strategies), sets forth the theoretical framework necessary for semantic analysis involved in this work. Monica Broșteanu starts from the generative semantic analysis designed by Eugene A. Nida, as formulated and developed, in his book *Componential Analysis of Meaning* (1975). She also took into consideration different studies in semantics, including the works of Claude Germain's *La sémantique fonctionnelle* (1981), Geoffrey Leech's *Semantics – The Study of Meaning* (1990) to name but a few. In order to evaluate the Romanian translations of the divine names, the author, makes use of formal as well as semantic criteria, while adopting the idea that multilingual translations are possible, but the exactness of certain terms and synonyms is relative.

The second chapter, *Numele divinitatii în Islam si traducerea lor în limba romana* (The Divinity's Names in Islam and their translation into the Romanian language), is a survey of the names of God – traditionally ninety-nine, but in fact more than a hundred – mentioned in the Koran. A thorough discussion of thematic significance and a thorough analysis of individual words (augmenters, intensives, repetitions etc.) encapsulate the diverse and often specialized meanings that the words can render. The author has researched a massive bibliography dealing with the translation of God's Islamic names into Romanian, consisting of the three recognized official translations of the Koranic text: by Silvestru Octavian Isopescul (1912), by the Association of Muslims Students (1998), by George Grigore (2000) and with references from articles published by Romanian linguists; first she describes the inventory of these Names translated into Romanian and then, more importantly, sets out to classify them according to certain principles of formal and semantic analysis.

The translation of these names is a basic requirement in order to understand the text of the Koran before translating it into Romanian. It requires finding the meanings of *al-'asmā' al-ḥusnā*, (the most beautiful names) which are of quintessential importance for the Islamic faith.

In Islam the importance given to these names is incontrovertible, having originated in the Koran, where the continual and repetitive mentioning of the names of God is part and parcel of the style of the writing, especially in the Medinian surats. Repeated dozens of times, most often placed at the end of the verses, emphasized by both rhyme and rhythm, they appear crafted obsessively to become embossed (fixated – this may be the exact word the author wishes to use – linking up with the word 'obsessively', already used in the text; But I would prefer imprinted or embossed) in one's memory.

There are also a surprisingly large number of verses which conclude with two names, for example: *ḡafūr^{um} – raḥīm^{um}*, where the second name is essentially a near synonym of the first, replicating its sound and cadence. So we can infer that any soul inspired by the Koran would be prepared to understand God in terms of these Names; for a Muslim this list of holy names is an essence of the Koran itself, a virtual shortcut.

As we understand, Islam is a religion centered on God – the one God who was revealed to the Prophet Muhammad. The most important issue is to come to know who God is and the quickest attempt at an answer is by reflecting on His Names, and trying to interpret them.

The third chapter, *Numele divine în Biblie și traducerea lor în limba română* (The Divine Names in the Bible and their translation into the Romanian language), the largest segment of the book, includes two major subdivisions – one which describes the Divine Names in the Old Testament, with their meanings in Hebrew, and their renderings in Romanian, and the other which describes the Divine Names in the New Testament, with their meanings in Greek, and their renderings in Romanian. For these studies, the author made use of six different translations of the Bible in Romanian, the oldest of which was done by Serban Cantacuzino (1688), and the most recent by Cornilescu (1923).

Particular importance is attached to the translation of some Names, which are considered significant elements for understanding the Bible. No language has attempted to translate the generic names in the Old Testament *'el*, *'elohīm*, or *'eloah* in a differentiated way. In Romanian, all of them, as well as *theōs* in the New Testament have been translated *Dumnezeu* (God) except where the context demands the translation *dumnezei* (gods). All the Romanian translators rendered the tetragram YHWH consistently as *Domnul* (the Lord), following the model of the Greek versions (*kyrios*) (p. 129). When *'adonay* and YHWH appear in conjunction, the translations give either *Domnul* (the Lord) or *Stăpânul meu Domnul* (my Lord the Lord) (p. 131). Where YHWH appears with *'elohīm*, it is translated as *Domnul Dumnezeu* (the Lord God).

In the fourth Chapter, the author, following the previous two analytical chapters, focuses in more depth on the meaning of the Divine Names found in each of the two Holy Books attempting a comparative survey of all these Names in order to highlight the similarities and dissimilarities between them.

The final chapter offers the author's significant conclusions regarding the elements which make it all too clear how difficult it is to conclusively translate the many Divine Names.

Apart from the similarities between some of them (for example in the Koran: *ḡafīr / ḡafūr / ḡaffār*) which may inevitably lead to their being reduced to a single name in translation (*Iertător* or *Mult-Iertător*), there is always the problem that different languages can potentially indicate different subtle attributes.

As explained above, the interpretations of certain Divine Names starts from translations made by lexicologists and theologians whose understanding of them are often quite dissimilar. As a consequence, the translations, which are derived from this twisted

path of conflicting interpretations, generate results that almost always lead to fierce disputes over their validity.

Conceived from a perspective of semantic analysis, Monica Brosteanu's book shows a remarkable capacity to register and classify data collected from a vast bibliography, comprising the fundamental books of the monotheistic religions: The Old and New Testament and the Koran, along with a large bibliography that includes linguistic works in Romanian, Latin, Hebrew, Greek, Arabic, English, French, and other languages.

This volume is an essential tool not only for those interested in religious studies, but also for linguists interested in semantic studies. It is also remarkable for the clarity of the discourse which, although being in line with the requirements expected of academic studies, remains nevertheless accessible to those who are not familiar with ancient languages or with linguistic theories.

George Grigore

M. G. Carter, *Sībawayhi*. London & New York : I.B. Tauris & Co Ltd, Oxford University Press India, en collaboration avec Oxford Center for Islamic Studies, 2004, 159 pp.

Ce volume conçu par Oxford Center for Islamic Studies a été publié par Oxford University Press et I.B. Tauris dans la série « Makers of Islamic Civilisation ». C'est un plaisir pour les arabisants de voir un grand grammairien comme Sībawayhi présenté par l'un des linguistes arabisants parmi les plus connus aujourd'hui et dans cette série qui s'attache aux personnalités hors du commun (« outstanding figures ») de l'histoire de la civilisation islamique.

L'auteur, M. G. Carter, fait partie du groupe restreint des orientalistes qui ont proposé à l'Occident, à partir des années 70-80 du siècle passé, une nouvelle manière de concevoir l'histoire de la linguistique arabe et sa place dans l'histoire de la pensée linguistique. Sībawayhi s'est trouvé toujours au cœur des préoccupations de Carter. Ce livre témoigne de la largeur et de la profondeur de ces préoccupations. Ceux qui continuent d'attendre de lui l'aboutissement du grand projet international, qu'il devrait diriger, visant l'édition du « Livre » (*Al-Kitāb*) de Sībawayhi, ont maintenant la chance d'avoir sous les yeux ce petit livre contenant la quintessence de sa méditation sur l'œuvre de ce grand grammairien. Le livre nous offre une occasion de méditer sur les problèmes que soulève son auteur. Je me contenterai ici de présenter la structure du livre et de mentionner certains de ces problèmes.

Un bref *Avertissement (Foreword)*, qui souligne que le livre s'adresse au lecteur intéressé par l'histoire de la grammaire arabe, même s'il ne connaît pas la langue arabe (la transcription, simplifiée, tient compte de ce lecteur également), est suivi d'une *Introduction* qui explique pourquoi Sībawayhi doit être considéré comme un « génie »:

bref, « Sībawayhi serait le fondateur non seulement de la grammaire arabe, mais aussi de la linguistique arabe; ce qui n'est pas du tout la même chose » (p. 1). Afin de soutenir cette affirmation, Carter expose, dès l'introduction, les diverses hypothèses concernant les origines de la grammaire arabe (les sources potentielles sont grecques, syriaques, indiennes mais aussi autochtones). Il met en relief l'originalité de Sībawayhi. La personne de Sībawayhi est présentée dans le premier chapitre (Nom et origine; le mouvement vers Basra; la vie publique; la date du décès; les personnalités – connues et inconnues directement – mentionnées dans le *Kitāb* etc.). Les deux chapitres suivants traitent du *Kitāb*: le deuxième porte sur sa composition, la date de sa composition, la terminologie; le troisième sur l'arrangement de l'ouvrage et les principes généraux qui le sous-tendent. Les chapitres 4, 5, 6 traitent respectivement de la syntaxe, de la morphologie et de la phonologie, dans l'ordre qui est celui du *Livre*. Le septième et dernier chapitre, "Le legs du *Kitāb*" fait état des élèves et des successeurs de Sībawayhi, de son extraordinaire retentissement dans la postérité. À la fin se trouve une bibliographie (*Further reading*) et un index de noms et de termes arabes et anglais.

Une question qui revient dans plusieurs passages de ce livre est celle de l'originalité de Sībawayhi. Carter souligne d'emblée que nous ne possédons aucun document qui nous autorise à parler d'une influence quelconque, soit de prédécesseurs arabes, soit de livres étrangers. En prenant en considération toutes les influences qui ont été supposées, sans cependant nommer les auteurs qui les ont soutenues, Carter affirme que les influences étrangères pourraient venir du milieu (« Sībawayhi did not write in a vacuum, and it is perfectly plausible to assume that the *Kitāb* reflects his intellectual environment, though in ways that cannot be ascribed to identifiable sources » p. 3). L'idée nous paraît assez proche de celle de K. Versteegh, avancée il y a longtemps, concernant une possible influence grecque « diffuse » qui proviendrait d'un milieu qui aurait eu connaissance d'un enseignement dans cette langue avant même la constitution de la grammaire arabe. Il est vrai qu'à présent Carter et Versteegh sont tous les deux assez prudents lorsqu'ils parlent de l'influence grecque.

En ce qui concerne les sources indigènes, Carter semble vouloir réduire le poids des anonymes *nahwiyyūn* et confirmer, en même temps, le rôle de principal professeur et informateur d'al-Ḥalīl dans la constitution du *Kitāb* de Sībawayhi (« quoted 608 times by name and probably as often with the pronoun 'he' when Sībawayhi reports a discussion or a question he has put to him » p. 22). Sous le titre *Al-Ḥalīl contribution and Sībawayhi's originality* Carter présente en détail l'influence d'al-Ḥalīl manifeste dans les informations lexicales, phonologiques, morphologiques et syntaxiques du *Kitāb* ainsi que dans les commentaires correspondants (p. 29-32). Notons ici l'insistance avec laquelle Carter parle de la conception pragmatique du langage (« speech as social activity ») que Sībawayhi doit à al-Ḥalīl.

Selon l'opinion de Carter, une des plus grandes innovations d'al-Ḥalīl serait le transfert « en gros » du modèle juridique et de la terminologie juridique vers le système linguistique. Notre auteur souligne lui-même que rien dans la biographie de Sībawayhi ne montre qu'il a eu à faire avec la pensée juridique, mais, par contre, que sa manière de penser est « identique » avec la manière de penser éthico-juridique de son temps. Quant à

la signification que Carter donne à cette « identité » dans la manière de penser, quelques indications sont données dans un sous-chapitre, « Les critères éthiques » (« The ethical criteria » p. 61-65) appartenant au grand chapitre où il discute l'arrangement et les grands principes du *Kitāb*. Les critères dont il est question ici sont les critères que Sībawayhi utilise pour évaluer la correction sémantique et structurale de la parole des membres de la communauté linguistique. Les concepts de *mustaqīm* « juste, correct » et *ḡayr mustaqīm* « incorrect », corrélés avec *ḥasan* « bon » et *qabīḥ* « mauvais » mais aussi « laid », qu'il analyse avec d'autres concepts entrant dans cette même catégorie, deviennent dans son analyse autant de critères solidaires d'appréciation de ce qu'est une communication réussie. Le lecteur linguiste, même s'il n'est pas arabisant, peut se faire ainsi une idée de la démarche de Sībawayhi. L'analyse proposée amène le lecteur à penser qu'une discipline normative comme la grammaire des premiers temps peut avoir eu recours aux mêmes critères de « justesse » que d'autres disciplines normatives comme le droit et l'éthique sans que cela implique obligatoirement un emprunt terminologique. Sinon, comment expliquer le fait que le jugement moral utilise, dans diverses langues, des termes comme « droit » pour « juste, correct » et des termes comme « écart » pour « incorrect ». De fait, il s'agit à l'origine d'un langage lié à l'espace, qui fournit, par métaphore, la source de la terminologie liée aux abstractions.

La plupart des problèmes posés par le *Kitāb*, y compris les critères de catégorisation des éléments de la langue examinés dans diverses perspectives (par ex. « parties du discours », « fonctions dans la proposition ») sont discutés dans le chapitre concernant la syntaxe. On trouve ici également des observations importantes concernant « l'analogie » considérée par Sībawayhi comme le plus important principe de contrôle dans la langue. On y découvre des considérations et des interprétations neuves sur *'amal*, terme que Carter préfère rendre par « opération », et sur beaucoup d'autres questions. Il faut particulièrement attirer l'attention du lecteur sur le sous-chapitre dans lequel Carter donne des exemples d'application des idées de Sībawayhi au traitement de problèmes grammaticaux particuliers (*A specimen of Sībawayhi's reasoning* p. 95-98).

On trouve un sous-chapitre du même type à la fin de la « Morphologie ». Là aussi, comme dans le chapitre tout entier, les problèmes traités sont liés soit à la sémantique soit à la phonologie. L'essentiel de ce chapitre traite de la racine et du schème, de la flexion, du marquage du nom et du verbe, de la morpho-phonologie. Suivant l'ordre établi par Sībawayhi lui-même, la présentation de *Kitāb* s'achève par un chapitre de phonologie. Cette partie du *Kitāb* ne doit rien à al-Ḥalīl, nous assure Carter, et représente, en même temps, « la plus détaillée et la plus correcte description de la phonologie de l'arabe ancien (early Arabic) p. 131 ».

En guise de conclusion, M. G. Carter présente l'héritage que Sībawayhi a laissé à la postérité, dans sa transmission concrète et dans sa transmission savante qui a déterminé le devenir de la grammaire arabe après Sībawayhi et grâce à lui (« It has been said that the history of Arabic grammar is the history of what happened to the *Kitāb* », p. 138). In fine, Carter souligne la difficulté extraordinaire du livre de Sībawayhi, idée partagée par tous ceux qui se sont évertués à le comprendre.

De nos jours, un grammairien aussi important que ‘Abbās Ḥassān, a dit de Sībawayhi qu’il n’était rien d’autre qu’un Persan arabisé (*fārisiyy musta‘rib*) et que cela se percevait dans le style lourd, compliqué, de son livre (...). D’autres, dont Carter lui-même, pensent que la difficulté du livre est due à la nouveauté de la pensée linguistique qu’il véhicule. Nous ne savons pas s’il existe une étude de la langue même de Sībawayhi dans une perspective pragmatique. Cette étude nous semble nécessaire car il s’agit de voir comment ce pionnier a réussi à proposer et à imposer les règles qu’il a déduites des régularités de la langue. Il s’agit, par exemple, de déterminer comment il s’est introduit dans le texte, comment il s’adresse à son lecteur, bref, quels sont les moyens auxquels il a eu recours pour inscrire un langage prescriptif dans un texte dont la visée est descriptive.

Une des plus grandes difficultés rencontrées par Carter a été, de son propre aveu, la traduction des termes techniques. Il s’agit, dit-il, d’un exercice de linguistique comparée, car la traduction des termes techniques suppose la corrélation avec l’une ou l’autre des théories linguistiques. Il ne s’agit donc pas ici seulement de la difficulté du passage d’une langue à l’autre, mais des exigences de la présentation d’une théorie particulière à ceux qui sont situés en dehors de ladite théorie. La présentation des théories des grammairiens arabes (qui sont toutes des « langages » particuliers, tout comme dans n’importe quelle théorie) demande soit le recours à d’autres théories, soit le recours au langage ordinaire, une « traduction », donc. Carter a trouvé dans quelques théories modernes les clefs nécessaires pour comprendre et faire comprendre l’œuvre du grand grammairien arabe et pour l’introduire, de la sorte, dans l’histoire de la pensée linguistique universelle, d’où elle a été, trop longtemps, absente.

Nadia Anghelescu

Philippe Cassuto et Pierre Larcher (éds.), *La sémitologie aujourd’hui*. Aix-en-Provence : Publications de l’Université de Provence, 2000, 187 pp.

La sémitologie aujourd’hui est un recueil de douze articles repartis dans six sections, présentés au cadre d’une journée de l’École doctorale de l’Université de Provence tenue le 29 mai 1997.

Un premier article dédié à la langue arabe est celui de Pierre Larcher de l’Université de Provence, « L’arabe, langue sémitique » (pp. 23-30), qui présente l’évolution de la vision des sémitisants et des arabisants sur la position de l’arabe dans la famille des langues sémitiques, en commençant par l’exposition du classement traditionnel des langues de cette famille et les révisions opérées sur ce classement après la découverte de l’amorrhite, de l’ougaritique et surtout de l’éblaïte. Dans la deuxième partie de l’article, l’auteur discute les différentes théories mises au point autour de l’apocopé en arabe, et propose une interprétation de cette forme à partir de son usage conditionnel et, par conséquent, son rapprochement des valeurs du jussif. L’article finit par la présentation

de quelques traits partagés par l'arabe avec des langues sémitiques du Nord-ouest et du Sud-ouest, ainsi que les classifications proposées en fonction de ces traits communs.

Un deuxième article concernant principalement l'arabe est celui signé par Daniel Baggioni et Pierre Larcher « Note sur la racine en indo-européen et en sémitique » (pp. 121-131), de la section « Problèmes particuliers. La racine et son utilisation », qui commence par rappeler les différences entre l'acception de la notion de « racine » chez les indo-européanistes et chez les sémitisants, et continue par soutenir le manque de fondement de l'idée de conférer à la racine le statut de base de dérivation grammaticale et lexicale, en exemplifiant par des mots qui deviennent des bases de tels processus sans que leur racine y ait joué un rôle. Ainsi, le mot n'est pas le résultat du croisement d'une racine et d'un schème, et la racine n'a pas de sens en soi, mais en tant que racine d'un nom ou d'un verbe, car un mot dérivé d'un autre s'attache à son sens et non pas au sens général attribué à sa racine. À la fin de l'article, les auteurs proposent l'utilisation du terme « morphème radical » au lieu de celui de « racine » au cadre de la grammaire synchronique, et l'utilisation du terme « racine » pour « l'archi-morphème radical reconstruit dans le cadre d'une grammaire comparée des langues sémitiques ».

Le dernier article concernant l'arabe est « Métamorphoses de la linguistique arabe » (pp. 181-187), écrit par Pierre Larcher, qui traite de la « discipline à prétention scientifique prenant l'arabe pour objet », et qui commence par exposer le point de vue « orientaliste » sur les recherches dans ce domaine, considéré comme descendant des traditions de l'enseignement des langues formées à l'époque de la Renaissance, suivi du point de vue qualifié de « néo-orientaliste », forgé, en France et Grande Bretagne, par l'intérêt montré aux colonies acquises au XIX^{ème} siècle et caractérisé, en outre, par une forte dichotomisation entre arabe « littéral » et arabe « dialectal », et un dernier point de vue, celui historique, dérivé de la perspective offerte par la grammaire comparée et demeuré plutôt marginal.

Quant aux travaux prenant pour objet d'autres langues sémitiques, on trouve dans la section, « Qu'est-ce qu'une langue sémitique », l'article « L'hébreu moderne : une langue sémitique ? » (pp. 15-22), rédigé par Hervé Gabrion de l'Université de Lyon III, qui traite les controverses suscitées par différents aspects de l'hébreu tel qu'il est couramment parlé en Israël, certains linguistes adoptant l'idée de la continuité de l'hébreu israélien avec les phases antérieures de l'hébreu, tandis que d'autres proposent une approche plus rigoureuse et soulignent les différences entre l'hébreu israélien et l'hébreu biblique et post-biblique. Le problème, dans la vision de l'auteur, est dû au fait que les artisans de la revivification de l'hébreu n'ont pas choisi une certaine variété de cette langue comme support de leur démarche, mais ont puisé dans toutes les sources « classiques » comme s'il s'agissait d'une langue unitaire, ce qui l'amène à dire que la réponse à la question qui représente le titre de l'article doit être nuancée de sorte qu'elle prenne en compte toutes les données du problème. L'article continue par l'exposition du conflit actuel entre les puristes et les partisans de l'accommodation avec l'évolution naturelle de la langue, à côté desquels se range manifestement l'auteur, qui soutient cette dernière position par un court exposé de quelques mutations du système phonologique de l'hébreu israélien.

Dans la section « D'ouest en est et retour: amorrite et éblaïte », on trouve deux articles, le premier desquels est « À propos de la langue d'Ebla. Aperçu et considérations linguistiques » (pp. 33-56) de Remo Mugnaioni de l'Université de Provence. L'article commence par une présentation générale des fouilles qui ont mené à la découverte de la cité d'Ebla ainsi que des traits généraux de la langue de cette cité, suivie d'une section consacrée à la discussion des difficultés soulevées par la nature des documents rédigés en éblaïte et surtout par leurs systèmes d'écriture. Dans l'aperçu linguistique, il y a des sections consacrées aux systèmes phonologique, morphologique (avec une discussion détaillée du système verbal) et au lexique, qui s'avère, selon l'auteur, particulièrement important pour la connaissance du lexique sémitique en général. Dans la dernière section de l'article, qui comprend une approche de l'éblaïte en perspective comparatiste, l'auteur souligne le caractère archaïque de cette langue qui est, selon lui, le témoin d'un stade archaïque du sémitisme éliminé par des évolutions plus récentes et dont il n'y a plus de traces que dans les aires marginales.

La section continue avec l'article « Note pour servir à une approche de l'amorrite » (pp. 57-65), rédigé toujours par Remo Mugnaioni, qui présente une structure similaire à celle de l'article précédent, s'ouvrant sur un aperçu historique des populations qui parlaient l'amorrite et une présentation des difficultés liées à l'interprétation des matériaux écrits et à leur caractère extrêmement réduit. La partie centrale de l'article est occupée par la présentation des systèmes phonologique, morphologique et dérivationnel de l'amorrite. À la fin de l'article, l'auteur décrit l'amorrite comme une langue encore fortement marquée par des archaïsmes, qui ne pourrait être rattachée au groupe cananéen qu'en vertu de quelques parallélismes et de quelques ressemblances entre son lexique et ceux de l'hébreu, l'araméen et l'ougaritique.

La troisième section du recueil, « Ougaritique », comprend un premier article signé par Christian Touratier de l'Université de Provence, intitulé « L'ougaritique, problèmes de comparaison » (pp. 69-82), qui commence par passer en revue les premiers pas faits dans le déchiffrement des inscriptions trouvées lors des fouilles effectuées à Ras Shamra en 1929 et 1930, en se concentrant sur les recherches entreprises en ce sens par Charles Virolleaud. L'article continue par une section consacrée au processus de fixation des qualités des phonèmes consonantiques de l'ougaritique. La dernière partie de l'article contient une discussion de l'ordre des lettres des alphabets ougaritique et phénicien, qui aboutit à la conclusion que l'alphabet ougaritique est une « invention entièrement originale », mais ne semble pas se situer à l'origine de l'alphabet phénicien, ce qui signifierait qu'ils proviennent tous les deux d'une « tradition alphabétique sémitique ».

Le second article de la section – « Éléments pour une analyse morphématique des notions d'accompli et d'inaccompli en ougaritique » (pp. 83-95) de Remo Mugnaioni – commence par des considérations sur la restitution du vocalisme de la langue ougaritique et continue par une analyse morphologique du verbe en ougaritique, suivie d'une analyse du radical verbal, où sont traités les problèmes posés par la segmentation des morphèmes de l'accompli, inaccompli et des segments de personne (plus précisément, le statut qu'on devrait accorder aux voyelles qui constituent ce qu'on appelle traditionnellement « schèmes » de l'accompli et de l'inaccompli). Dans la section

dédiée à l'analyse morphématique, l'auteur attribue à l'accompli un usage « constatif », indépendant des circonstances et du temps de l'action, surtout dans les textes poétiques. Quant à l'inaccompli, l'auteur observe que, si l'accompli présente un signifiant (la voyelle /a/ entre la première et la deuxième consonne radicale) et un signifié, l'inaccompli, quant à lui, n'a pas de signifié précis, étant caractérisé par « l'absence de morphème aspectuel », étant donné que la voyelle suivant les préfixes consonantiques de cette forme semble appartenir plutôt au segment de personne.

La quatrième section, « Domaine sudarabique », contient un premier article écrit par Mounir Arbach de l'IREMAM d'Aix-en-Provence – « Les langues sudarabiques épigraphiques préislamiques. Traits et spécificité » (pp. 99-112), qui passe en revue les morphèmes grammaticaux connus des quatre langues sudarabiques préislamiques en question – le sabéen, le qatabânite, le minéo-madhâbien et le hadramawtique, les isogloses qu'on puisse établir avec des langues situées en dehors du groupe (akkadien, araméen, hébreu), ainsi que les traits par lesquels ces langues se différencient des autres langues sémitiques. L'auteur de l'article conclut en précisant que les langues parlées de la région étaient probablement différentes des langues dans lesquelles sont rédigées les inscriptions.

Dans le second article, « La langue écrite et les langues parlées : situation linguistique en Arabie méridionale ancienne » (pp. 113-117), Iwona Gajda de l'Institut d'Études Sémitiques de Paris postule l'existence de langues parlées, y compris de l'arabe, parlé par les nomades, à côté des quatre langues attestées épigraphiquement, en Arabie méridionale, et discute la situation linguistique du royaume de Himyar, en faisant mention d'indices suggérant l'existence d'une langue himyarite différente du sabéen.

Le second article de la section « Problèmes particuliers. La racine et son utilisation », « Le classement dans les dictionnaires de l'hébreu » (pp. 133-158) par Philippe Cassuto de l'Université de Provence, contient une description de la classification de la matière des ouvrages lexicographiques de l'hébreu répartie en trois sections établies en fonction de critères chronologiques, en poursuivant l'évolution des théories linguistiques jusqu'à leur aboutissement au concept de « racine » à l'époque du Moyen Âge, ainsi que les essais des lexicographes modernes de relativiser le rôle de ce concept ou même de s'en débarrasser totalement. L'auteur conclut son article en affirmant que « la question de la notion de 'racine' reste centrale aujourd'hui », car l'identification des éléments stables et instables d'un mot permet la description des processus de dérivation, mais elle ne rend pas compte des changements de sens qui peuvent se produire au cours de la dérivation, et se prononce pour une définition des mots dans les dictionnaires « plus par eux-mêmes que par leur rattachement à telle ou telle racine ».

Ovidiu Pietrăreanu

Joseph Dichy and Hassan Hamzé (éds.), *Le voyage et la langue. Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et d'André Roman*. Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2004, 372 p.

The volume is a tribute to two of the most important French Arabists of the last fifty years, André Roman and Anouar Louca. The collection brings together papers delivered by former students (among which are the editors of the volume), colleagues and friends, at the colloquium organized on March 28-29, 1997, on the occasion of the retirement of the two professors emeriti at the Lyon II University – La Lumière. At that point, they both had had an academic career mostly in France, for André Roman, and in Switzerland and France in the case of Anouar Louca. Both were coming from the East, André Roman from Tunisia, Anouar Luca from Egypt. The title of the volume refers to these biographical details, but also to some of the scientific concerns of the two authors, both interested in travel: especially Anouar Luca, famous for his works on the Egyptian travelers in 19th century France.

The human and academic profile of the two writers is introduced by Lakhdar Souami, for Anouar Louca, and Michel Le Guern, for André Roman. I quote a few sentences out of this latter introduction, which all who know André Roman will surely agree with: “Si l’on veut esquisser à grands traits un portrait moral d’André Roman, sans doute faudrait-il commencer par un paradoxe : la conciliation – dont on imagine qu’elle doit être parfois inconfortable – de la rigueur dans l’appréciation théorique des idées avec une indulgente bienveillance pour les personnes. Autre trait paradoxal: la difficile confrontation de la tradition des orientalistes, appuyée sur l’héritage des grammairiens arabes, avec les avancées de la linguistique générale d’aujourd’hui (...)”.

The volume also includes a very useful bibliography of the two authors’ works, a bibliography that mirrors the diversity of their preoccupations in the field of Arab studies and not only: Arab linguistics and the history of Arab linguistics, general linguistics, classical Arab literature, Islam, the history of Orientalism, and others for André Roman; Arab and comparative literature, especially issues in the cultural relation between the Orient and the Occident, as they appear in the works of Arab writers of the modern and pre-modern epoch, for Anouar Louca. The topic, which has concerned him ever since his Ph.D. thesis on Arab travelers in 19th century France, later on gained focus especially with regard to Tahtawi, whom Louca focused on in critical editions, translations, books and articles. Both authors left behind impeccable translations from Arab literature (Anouar Louca also translated from French literature into Arabic), true models for those who come after.

Unfortunately, Anouar Louca passed away on August 4, 2003, aged 77. It is somewhat regrettable that the bibliography of his works includes a mixture of articles, volumes, reviews, critical editions, conference papers, press articles and translation reviews: we do not know if the posterity will be able to distinguish what is a true scientific and academic contribution from writings of lesser importance.

In what regards André Roman, the first part of the bibliography groups together larger and more important volumes (such as *Systématique de la langue arabe* - 2 vols.),

next to academic articles. In truth, he has continued to add new titles which by necessity cannot be mentioned there. Out of his already very long list of publications, I quote from among those at hand: “Renan et la culture arabe”, in *Études Renaniennes*, N° 108, pp. 35-103, 2002 ; “Grammaire générale et grammaires arabes en France”, in *Arabica*, tome LII/3, Brill, Leiden, 2005, pp. 315-347 ; “De la langue et de la connaissance”, in *Revue des Lettres de l'Université Saint-Esprit de Kaslik*, N° 11, 2005, pp. 15-42 ; “Les trompe l'œil de la langue”, in *De la mesure dans les termes*, Hommage à Philippe Thoiron, PUL, Lyon, 2005, pp. 37-57.

The tribute is also very diverse, mirroring the diversity of the two authors' preoccupations, but also as a reflex of the large humanistic openness that their works and lives stand for. Jamal Eddine Bencheikh dedicates a poem to André Roman (*Terre d'ou nous fûmes*). André Miquel (*À propos du temps, du côté de Bassar*) offers some comments on André Roman's translation of the poems written by Bassar for his lover, Abda; he refers especially to the time phrases, as they appear in the glossary at the end of the translation. Louis Pannier (*Une lecture sémiotique*) refers to a text translated by Anouar Louca; Claude Audebert deals with the party poems of Abu Nuwas (*Dans les autres anciens, versons un vin nouveau*). Lakdar Souami discusses the classic Jahiz (*Rhizome et écriture jahizienne*); Joseph Dichy (*L'indicible beauté virile...*) suggests a new reading of the myth of Joseph's temptation in the Qu'ran and the biblical stories. Claude Grenier summarizes his own article in his long title: *Colonisateur et colonisé, deux approches différentes de l'espace et du temps, à travers une étude de cas en Tunisie, 1881-1955*. Jacques Langhade (*L'appropriation de l'espace dans la cité arabomusulmane*) puts forth new interpretations of the concept of space in connection to family and kinship relations in the Arab-Muslim town. Denise and Charles Vial introduce, under the title *Cairicature*, a brief history of caricatures in Egypt, accompanied by texts and images, often hilarious or delightful ones, in the Egyptian dialect. Omar Mokdad al-Jemni speaks about the role of Taha Husayn as an „importer and exporter of ideas”, referring to the place that the Egyptian author holds in Anouar Louca's work (*Taha Husayn dans l'oeuvre d'Anouar Louca*).

A great deal of the volume is dedicated to the linguistic studies. For reasons that are not very clear, these are grouped under two sections: *The history of linguistic ideas* and *Concepts and structures*. In fact, the editors' attempt to structure the very diverse material into two large sections - the first one being *Travels* and including the subchapters *Literary subversions* and *Cultural models*, the second one being that mentioned above - gives the editors rather a narrow space to operate in, while the readers are left to deal with subtleties of arrangement that are somewhat confusing. Hasan Hamzé's contribution, *Voie à suivre dans la langue ou voie à suivre dans la vie? La Maqāmat an-naḥw d'az-Zamaḥṣarī*, is placed in the section *Literary subversions*, although to our mind it deals more with lexicology. The article deals with the ambiguity created by using the word *naḥw* either in its common lexical meaning, that of “path, way”, or as a concept of the science of language, meaning “grammar”. By analyzing a text by az-Zamaḥṣarī, a grammarian, but also a moralist writer, and paying attention to the spirit of the times, Hasan Hamzé reaches the conclusion that the author exploits grammatical data to moral

purposes, and that the word *nahw* is to be understood here in a moral sense, of a “path to be followed”. It is yet another opportunity for us to meditate on the terminological source of certain sciences with an initially normative character (such as grammar and logic), a source that is often connected to “paths”, “straying from the path” etc.

In his contribution *Grammaire et rhétorique dans la tradition linguistique arabe*, Abdelkader Mehiri sketches a brief history of the relation between rhetoric and grammar, especially syntax, from the initial common core to their separation in the later stages. Another historical perspective is that approached by Kees Versteegh in analyzing the manner in which the ancient grammarians refer to splitting the sentence from a stand that we today call pragmatic (*Meanings of speech. The category of sentential mood in arabic grammar*). The texts of the ancient grammarians are used by Salam Bazzi-Hamzé in order to discuss the modalities of appreciation (*ni'ma*), as well as of blamation (*bi'sa*) in a manner close to that used by André Roman in his works (*Louange et blâme en arabe. Structure sémantique et structure syntaxique des énoncés construits avec ni'ma et bi'sa*). Adel Sidarius's contribution adds new observations to the already long list of influences exercised by Arabic grammar on other schools of grammar (*Le modèle arabe en grammaire copte*).

The articles in this volume that do not deal with Arab studies still emphasize, together with the others, the weight that the two personalities carry with all the volume's contributors. Here are included Michel Le Guern *Une logique pascalienne de la proposition*, Henri Bejoint and Philippe Thoiron *Concepts, schémas définitionnels et qualité des définitions terminographiques*, André Joly, *Voyage autour de mon jardin de racines grecques (et autres). À propos de quelques avatars des racines indo-européennes *so, *to, et *k^vo en anglais*, Dairine O'Kelly *Entre le large et l'étroit: prédication et détermination de l'espace en irlandais (étude comparée avec l'anglais et le français)*.

The volume is indeed a fitting tribute to these two major Arabists, and does credit to its editors and contributors as well.

Nadia Anghelescu

Daniela Rodica Firănescu, *Exclamation in Modern Literary Arabic. A Pragmatic Perspective*. Foreword by Nadia Anghelescu. Bucharest: Editura Universității din București, 2003, 306 pp.

As the title indicates, the book under review is a monograph – for which the author was awarded her Ph. D. in 1997 by the University of Bucharest – devoted to the issue of exclamation (*ta'ağğub*) in Arabic from a pragmatics oriented perspective. As far as we know, exclamation in Modern Literary Arabic has never been the subject of an extended and elaborate study, and thus from this point of view, the present contribution is to be welcomed.

The book's content is organized as follows: (1) a theoretical part (Chapters I-III), which discusses exhaustively the problems linked to exclamation in Arabic (and, generally, in language) and proposes the author's own analysis model for exclamatory sentences; and (2) an applied part (Chapter IV), which offers samples analysis of exclamatory enunciation in Arabic literary prose (the chosen authors being Jubran Khalil Jubran and Naguib Mahfouz), followed by a chapter of conclusions.

It may be useful to preface this review with two comments on the *status questionis*. On the one hand, within modern grammatical works by Arab authors, the issue of exclamation has not been examined exhaustively; it has been treated at the most in independent chapters (Firănescu discusses the most important contributions in the field within the subchapter II.B.1, focusing on Făđil Őalıh al-Sămarră's – *Ma'ănī al-nahw*. 1990. Baghdad – and Tammām Ĥassān's – *Al-luġa al-'arabiyya: ma'nā-hā wa mabnā-hā*. 1973. Cairo). But, as Firănescu remarks, those authors make the effort to gather exclamatory formulas (as traditionally defined): “the characteristic element of the discourse on exclamation in the papers and works that belong to contemporary authors is *the effort for systemizing* the issue of exclamation, for putting together the problems, but the perspective remains traditional in most of the cases” (p. 102). On the other hand, in some important works of several Orientalist philologists – such as Henri Fleisch and Vicente Cantarino (discussed pp. 111-119) – the perspective on exclamation remains either a morphological or a syntactical one, despite the fact that exclamations in these works are discussed in connection with notions such as “affective language”, “expressiveness”, “intensity”, “exclamatory function”, etc.

Chapter I presents an overview of the main linguistic studies which deal with the exclamation issue in English, French and Romanian, in order to circumscribe the general problematic of exclamation, which is similar in various languages.

Chapter II is devoted to exclamation within the Arabic Grammatical Tradition (AGT). It deserves a longer discussion due to the well-grounded and pertinent analyses of ancient texts Firănescu makes and the reflection she proposes on the modernity of some “heads” of the ancient Arabic linguistic thought. The fact that AGT does contain elements – and, sometimes, even more elaborated reflections – close to some theories of modern pragmatics is not a recently emerging idea; Firănescu shares the position of some authors that had affirmed and sustained these directions such as A. Moutaouakil (*Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*. 1982. Rabat), E. D. Kouloughli ('*A propos de lafz et ma'nā*' Bulletin d'Etudes Orientales, XXXV, 1985, Damascus) and Larcher ('*Elements pragmatiques dans la théorie grammaticale arabe postclassique*', *Studies in the History of Arabic Grammar II*. 1987. 193-214, Amsterdam).

She shows that the AGT's discourse on exclamation is not unitary, but composed from scattered fragments that must be searched for in various branches of the Arabic language science: grammar, foundations of grammar, rhetoric, scholastic theology, Qur'ān exegesis, etc.

In the first part of Chapter II, A, the author makes an excursus for elucidating several aspects: the definitions, use and acceptance of the term *ta'aġġub* in AGT; the gradual rise and development of a coherent concept of exclamation; the various

perspectives on exclamation. In this respect, some of the main events of the Arabic linguistic thinking are closely examined; many perspectives on exclamation are revealed. The traditional morphological-syntactic perspective (8-10th centuries), represented by earlier grammarians (Sībawayhi – parts of his *Kitāb* –, al-Kisā'ī, al-Farrā', al-Mubarrad, etc) is briefly discussed; at this stage, the grammarians were preoccupied by the prototypical exclamative formulas (*mā 'af'ala*, *'af'il bi-hi*, *fa'ula*), the morphological nature of their component elements and the syntactical rules. At an intermediate stage (11-13th centuries, with al-Ġurġānī, az-Zamaḥṣarī, Ibn Ya'īš, etc), grammarians did not pay attention exclusively to the 'form' or 'expression' (*lafz*), but they started reflecting to the meaning (*ma'nā*) of the prototypical formulas, as well as of other exclamatory formulas (*ni'ma*, *bi'sa*, *ḥabbadā*). An enlarged concept of exclamation is forged at this stage (cf. pp. 67-68).

Firānescu strongly prefers the semantic-pragmatic perspective, prevalent in the 13-14th centuries, but represented within works from former periods too (for instance by Sībawayhi (to whom an extended analysis is devoted); a re-reading of some texts is offered, using concepts of modern pragmatics (especially due to J. Austin, J. Searle, P. Grice, St. Levinson and others); she demonstrates that many of those concepts can be found, in "a genuine stage", within the analyzed texts from AGT: communicative intention, communicative situation, literal meaning *versus* intentional meaning, speech acts, presuppositions, performativity, conversational implicatures, etc. The analysis is conclusive enough to demonstrate that parts of Sībawayhi's discourse on exclamation (cf. pp. 72-80) is interpretable in pragmatics terms such as: "performative hypothesis" (linked to many exclamative formulas interpreted by Sībawayhi as characterized by "the elision of the verb which verbal achievement is abandoned" – cf. p. 75), "implicitness" and "indirectness". Not unexpectedly, Sībawayhi's discourse on the meanings of the Vocative case offers to Firānescu the opportunity to refer to the indirect speech acts realized by uttering vocative formulas in specific contexts.

The issue of speech acts in AGT is illustrated to a greater extent by the analysis of Ibn Fāris's approach (within *al-Šāḥibī fi fiqh al-luġa*) of "the meanings of utterances" (*ma'ānī al-kalām*), which "seems to be the first AGT discourse which deals exhaustively with the speech acts, in terms of a surprising accuracy" (p. 86); among the meanings conveyed by various types of sentences, it is pointed out that implicit exclamative meanings and values are frequently indicated by Ibn Fāris.

The "mechanism of semantic generation" (*tawallud al-ma'ānī*) is the general frame in which al-Sakkākī (*Miftāḥ al-'ulūm*) discusses the general typology and taxonomy of the statements in Arabic rhetoric; F's interpretation of this text leads to some important observations regarding exclamation: those of the interrogative statements that are false questions, as well as statements expressing wish, often convey various exclamatory meanings, which are not limited to the speech act of positive evaluation, but which are extended to complex expressive speech acts. Al-Sakkākī's discourse is, to a great extent, liable to be interpreted in Searle's terms of illocutionary acts.

The pragmatic perspective on exclamation was refined within the discourse of rhetoricians between the 13th-14th centuries particularly within Rāḍī al-Dīn al-Astarābādī

(d. 1289; *Šarḥ al-Kāfiya*), who is among the first scholars to use the notion and term of *'inšā'*, the explicit equivalent of the modern pragmatic term “performance” (according to Larcher (‘Quand, en arabe, on parlait de l’arabe... (III). Essai sur la catégorie de *'inšā'* vs *ḥabar'*, 1991, in *Arabica*), quoted by Firānescu – p. 93 and 96). Yet, in the 14th century, with al-Qazwīnī (al-Ḥaṭīb, d. 1338) – cf. pp. 92-96 – the approach of exclamation becomes elaborated, treated within the frame of *al-'inšā' ḡayr al-talabī* (‘the performance which expresses the non-request’; cf. *al-Īdāh li-Muḥtaṣar Talḥiṣ al-Miftāḥ*). At the Qur’ān exegete Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkašī (d. 1392; *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*), Firānescu finds a particular, very exciting discourse regarding the sense of exclamation in the Qur’ān: exclamative utterances are interpreted by al-Zarkašī as assertions, the act of exclamation being assigned to the receiver of the text message: the addressee, the receiver has to be astonished (and perform the exclamation act), in the general context of the figurative meanings of the Qur’ān text (cf. pp. 97-100). Al-Zarkašī’s opinions regarding the pseudo-interrogation with exclamatory value is then subjected to an exhaustive analysis in Chapter III.

Chapter III part A emphasizes the obvious arguments for embracing the pragmatic perspective in analyzing exclamation: the limits of the syntactic-semantic perspective (accurately demonstrated) and the convergence of various approaches (those in the studies presented in Chapter I, as well as those within the AGT) towards a pragmatic perspective. Part B refers to two main issues: the pragmatic context and the enunciation from the perspective of speech acts theory.

We should emphasize some valuable suggestions Firānescu makes at this stage of the study that are relevant not only for the discussion of exclamation in Arabic, but also for the linguistic reflection upon this issue as a “fact of language” whatever its specific variety might be. Firānescu’s approach to exclamation starts from the premise that the modern methods and “tools” of pragmatics are, without doubt, the most appropriate and fruitful in studying exclamatory sentences not only in Arabic, but in all languages. Besides the demonstrated limitations of the morphologic, syntactic and semantic perspectives, there are two main ideas – in our opinion, insufficiently pointed out and inserted at a considerable distance from each other – which make the choice of pragmatics necessary: 1. “typical exclamations tend to be considered standard forms for expressive acts, although they may serve to realize other illocutions” (p. 147); 2. statements that serve in performing an expressive act should not automatically be considered exclamatory, as well (cf. p. 165). However, even in this form, they lead the author to draw the contour lines of a valuable concept of “exclamativity” (pp. 167-171), which does not limit its area to the typical exclamative expressions or formulas, commonly recognized and indicated in traditional grammar books, but which extends to any type of sentence that conveys, within a complex pragmatic context, an “exclamative value”. It is “a value that we might define as a pragmatic index of the feeling’s intensity (i. ex.= index of exclamativity), which can accompany the utterance of any kind of sentence” (p. 167). Firānescu adds that it is not the exclusive feature of the “typical exclamative sentences” (with a conventionalized expressive component); the exclamative value may be conveyed by atypical exclamatory sentences: “in the case of atypical

exclamative sentences, the index of exclamation is not codified, which implies the decisive role of the extra-linguistic pragmatic factors in the conferring of an exclamatory value to a sentence that becomes affectively charged/loaded within the pragmatic utterance context" (*idem*; and cf. also p. 171). Obviously, with a modification of the perspective on exclamation and its categorization criteria, the field of exclamatory utterance becomes as wide as this exclamatory value may be apprehended and demonstrated with pragmatics resources. Thus, the typical Arabic exclamatory formulas ('typical' in literary Arabic) become only a small part of the language material analyzed.

The theoretical part of Chapter III is followed by a part D, which makes a sudden transition from linguistic pragmatics to literary pragmatics in order to establish a foundation for applying linguistic ways of analysis to texts in literary regime. As a matter of fact, there are two possible ways of analyzing exclamation in Arabic: to choose one (or more) of the spoken varieties or to extract samples from literature. The author has chosen the second approach. This choice is understandable if we consider Literary Arabic's function as a unifying feature in the Arabic world, but at the same time, we tend to believe that it would have been more appropriate to analyze exclamation from the pragmatics perspective within a "live" frame, that of colloquial Arabic. In this case, the whole work would have become a dialectological approach, restricted to one limited linguistic area and so on. Yet this is not Firănescu's purpose. Choosing literature as field of application requires a shift in the focus of the discussion from linguistic pragmatics to the pragmatics of the literary text itself. Starting from previous contributions – especially D. Maingueneau (*Pragmatique pour le texte littéraire*. 1990. Paris); C. Kerbrat-Orecchioni (*Les interactions verbales*. 1990. Paris); A. Ubersfeld (*Lire le th atre*. 1977. Paris) – to establishing the area of the literary pragmatics and the peculiarities of the literary text as an aesthetic form of verbal communication, Firănescu reviews necessary aspects: the aesthetic message, the mimetic character, the incompleteness of indexes (*didascalies*), the relation between author and reader, issues that she approaches in an original way when speaking about the exclamatory utterance in relation with these topics. It is not surprising that dialogues provide the richest opportunities for examining exclamatory sentences; she applies (p. 197) her own distinction between "mimetic" and "symbolical" dialogues, showing however that "the border between the two types is very weak, the same as the plausibility criterion has a high level of relativity". As for the exclamation inserted in the author's discourse (narrative passages), it "seems to open a possible way, still not enough researched, towards the topic of stating in the literary system and that of the mark of a possible subjectivity of the first degree noticed in the literary text" (p. 180).

Before proposing a model for analyzing exclamation in literary texts, Firănescu discusses a series of aspects linked to the exclamatory utterances' insertion in the macro- and micro-context: the literary identity of the author; delimiting the studied corpus and the 'part' – 'whole' relation; the discourse type and the insertion of exclamatory sentences in dialogues or narrative passages, with consequences on the illocutionary force orientation; the author-reader transaction; the author's voice avatars (pp. 183-209). Two models of analysis are proposed. An Interactional one is proposed for dialogues

(components: exclamative utterance; the voice that exclaims; the orientation of the illocutionary force; the pragmatic immediate and extended context; indexes or didascalies (tone, intonation, gesture); the interpretation of the speech acts realized by uttering the exclamative sentence (infringement of the conversational maxims, presuppositions, politeness strategies and expected effect, perlocutionary effect on the interlocutor-character); the pragmatic function of the exclamative sentence. The Rhetorical Model, proposed for the insertion in the symbolic discourse of the prose poem, seems to have a high degree of relativity due to the preponderantly non-mimetic character of the text (components: exclamative utterance and its rhetorical and stylistic signification, the type of sentence on which the exclamative value grafts; the voice that exclaims; the orientation of the illocutionary force; the signification of the speech act realized but uttering the exclamative sentence (immediate and large context); the pragma-rhetoric function of the sentence (rhetoric-symbolic, poetic).

The two previously proposed models are followed and applied, in Chapter IV, to samples of two modern writers: those of Jubran (d. 1931; samples from his short stories in Arabic) and selections from Mahfouz's prose (n. 1912; the novels *Tartara fawqa al-Nīl* 'Chattering on the Nile' and *Malḥamat al-Ḥarāfiṣ* 'The Plebs' Epopee').

The Conclusions (Chapter V. A) present interesting observations regarding the exclamative formulas within the two corpora. They reveal that not all the exclamative formulas considered as being prototypical in grammar books are effectively a part of the "hard nucleus" of exclamatives used at the present in literature: while *mā 'af'ala (-hu)* is still very frequent and *ni'ma* is still in use, even if extremely rare, other formulas such as *'af'il bi-hi* and *bi'sa* are totally absent from the corpora. Surprisingly, a formula such as *yā la-hu min...*, which is not treated with too much attention in theory, keeps its vitality (p. 272) in literature. There are also interesting observations regarding the exclamative style in the analyzed texts: a style closer to the Classical Arabic, dominated by the rhetoric pseudo-interrogation, never slipping towards colloquial forms in Jubran, and a different style, closer to Colloquial Egyptian Arabic and more varied in Mahfouz. Firănescu shows that, in the latter, because of his choice never to leave high level language, but at the same time to create dialogues penetrated by the breath of daily life, some of the exclamative formulas are "creations" of the author (p. 287), situated somewhere at an intermediate language level: semantically, they are linked to colloquial expressions, but formally, they observe the literary level.

This book represents a valuable contribution to Arabic linguistic studies. The study of the exclamation concept's evolution in AGT (Chapter II) on its own would have provided enough subject matter for an exhaustive monograph devoted exclusively to the re-reading of ancient AGT texts; since the samples (without doubt consistent) Firănescu offers seemed to us filled with pertinent and important suggestions. Keeping the complex goals of this study of Arabic exclamation in mind, we have provided above many solid reasons to wholeheartedly recommend it to anyone interested in Arabic linguistics – and particularly in pragmatics –, as well as to anyone who works in the interdisciplinary field of literary pragmatics.

Rita El-Khayat, *Al-mar'atu fi al-'ālamī al-'arabī* "Woman in the Arab World". Translated from Italian into Arabic by Abdurrazzaq Banur. Alger: Manšūrāt Ziryāb, col. Mediterranean Thesaurus, no. 25, 2003.

The author, a famous Moroccan lady psychologist, anthropologist and publisher living in Paris, is a leading figure in research of this kind (among other works, she has written at the request of UNESCO a study on the "Intellectual and Cultural Role of Women in the Arab World, Findings and Prospects"). She is exceptionally well placed to write on the subject: first hand knowledge ensured by her Arab and Islamic background, allied with her advanced level of education and competence in using research techniques; moreover, extensive traveling and access to certain specialized documents have helped her put things into better perspective. The central idea of the book is that no progress will happen in Arab societies worldwide unless a change occurs in the situation of the women, moving them towards equality of social, legal, economic and political rights with men.

After stating the goals of her study in the Introduction – the nature of the relationship between woman and the Arab world, similarities and dissimilarities with the situation of women in other societies (the most obvious differences between the Western world and the Arab Islamic world lie with the most hidden aspect of the latter - woman) – the author proceeds first with an anthropological approach, then with a sociological, historical and cultural investigation, in order to draw clear, outspoken conclusions in her last chapter: "The Present and the Future of the Arab woman in the Arab World."

Rita El-Khayat is a good "translator" of Arab and Western civilizations, as she understands both from within. What she says about the present situation of Arab Muslim women is more or less known, but she provides explanations that are enlightening: for instance the fact that, after women had joined the struggle led by men for the independence of their country (mainly in Algeria), they were relegated to their traditional state of legal "minors" under the tutorship of their father/husband/son or just male neighbour, when their country had gained its independence. The denial of their role in public life is explained by the fact that during the colonialist era Islam was the main factor of identification, thus preventing assimilation, and therefore, in post-colonial Arab societies Islam maintained its all-inclusive stance on all aspects of life.

By the time the author comes to conclusions, one's interest has been greatly aroused: what could bring about change in the situation of Arab women, which is now seen as unacceptable even to them, and as demonstrated by the flight of single women to Western countries in order to escape from their predicament? Feminist movements born in the sixties met with such violent opposition from authorities that they became extinct, especially as they had only been an echo of those which originated in Europe and North

America. In Arab societies at present, women— most of them illiterate, ignorant and superstitious – are the most powerful factor of traditionalism and immobility. Even when some, very few, came to fill positions of power as ministers or judges, they embraced reactionary ideas and firmly opposed modernity. One cannot ignore the profound revival of Islam at all levels of society. Various Islamic movements propose the liberation of woman within the limits allowed by religion: this is Islamic modernity, which opposes all conceptions of Western liberalism concerning family, divorce and women's rights. Women will have access to special educational institutions designed for them, they will have the right to vote and, in some places, even to be elected for certain public positions that are considered fit for them (to the exclusion of others), but they must abide by the Koranic teachings concerning marriage, divorce and family issues in general. In the fifties and the sixties, lay leftist forces tried to bring about modernity in Arab societies. They advocated the necessity of a radical change in the situation of Arab women, promoting their belief in complete equality of rights for men and women alike, but eventually such forces were defeated. Anyway, Arab women still have no voice in deciding their destiny and their future development. Most of the existing forces on the Arab scene assign to women the role they have always had according to Islamic law, maintaining that the only possible development of the Arab world lies in returning to the teachings of the Koran. While a minority still continues to call for a more modern approach to social questions, including the implementation of Western standards of modernity that seem to prevail in the largest part of the world. In the opinion of the author, the crucial prerequisites for change are education and birth control alongside with political, economic and legal development which grant women their basic human rights. For all Arab societies urgent efforts should be made towards changing mentalities; otherwise they will continue to miss the opportunities that the ever swifter development of international society has to offer. In this respect, democracy and human rights have to be given first priority.

The influence of Arab immigrants in Western societies are unpredictable: will they be more conservative, as the recent events in France have shown, or will they be eventually attracted by Western values?

The book raises many questions but refrains from giving a prognosis, which would be too risky. It must be welcomed for the clear light it has thrown on this most important matter.

Monica Broșteanu

Ibrahim ben Mrad (ed.), *Proceedings of the Fifth International Colloquium of Lexicology Organized by ALAT on Lexical Semantics (Articles in Arabic and in English), Tunis, 2-5 May, 2002*

Issues 19-20 of *Revue de la Lexicologie*, edited by the Arabic Lexicology Association in Tunis (ALAT), are dedicated to the publication of the proceedings of the

Fifth International Colloquium of Lexicology (ICL) organized by ALAT on Lexical Semantics. The review, specialized in publishing studies of lexicology, was founded by Professor Mohammed Rached Hamzaoui, member of the Academy of Arabic in Cairo, and has as its editor-in-chief Ibrahim ben Murad, president of ALAT and Professor at the Faculty of Letters, University of Manouba in Tunis. The two issues of the review count as many as 504 pages, out of which 190 contain papers presented in French and English, and the remaining 314 pages include the articles in Arabic.

The Colloquium enjoyed the participation of twenty-one researchers: eight of them presented their papers in French and English, and thirteen in Arabic. Some of these papers deal with general lexicology, which is why we will mention them briefly. Naturally, our interest lies with Arabic lexicology, as reflected in the articles published in our review. According to the classification made by Ibrahim ben Murad in his *Introduction*, the papers were focused on four main themes:

1 – **Semantic relations**, which are dealt with in four papers: one in English (A. Cruse), two in French (A. Mari and A. Bannour) and one in Arabic. The theory proposed by Alan Cruse, Professor at Manchester University (UK), in his paper “Structural aspects of word meaning: a construal-and-constraints approach” is that the meanings expressed by lexical units are not inherent to them, but constructed while being used (consturals) – an idea which is not new as it was initially suggested by Moore and Carling (1982) and developed by cognitive linguists such as Lakoff and Sweetser or Croft: “The construal-and-constraints approach is illustrated by applying it to a number of traditional lexical semantic topics: polysemy, hyponymy and incompatibility, and antonymy.” (p.19)

The second article dealing with the same topic belongs to Abderrazak Bannour, Professor at the Faculty of Human and Social Sciences, University of Tunis, and bears the title „La mort des verbes et son influence sur les changements sémantiques”. The author enumerates several causes leading to the disappearance of verbs (p. 44-46) and pays particular attention to the so-called *tabous linguistiques* and provides examples to demonstrate how the meanings of the verbs that disappear are transferred to other verbs from the same field or a neighbouring one which replace them. To reach his conclusions, he resorts to examples taken from the Tunis dialect, comparing them to their counterparts in literary Arabic, but also to the situations encountered in other languages (English, French, Italian, German).

The second article in French belongs to Alda Mari, CNRS researcher in Paris. The analysis made by the author with reference to the French preposition “avec” allows her to draw a series of theoretical conclusions such as the distinction between notion (*notion*) and value (*valeur*), the distinct behavior at the level of cognitive relations (represented by notions) and linguistic ones (represented by values), as well as at the level of the relation between description and theory. She makes a thorough analysis of the relations between values, the relations between notions and then the relations between notions and values and the cognitive status of notions, focusing on the notion of “association” in the case of the preposition “avec”, and remarks that “ ‘values’ are semantically richer than ‘notions’ ” (p. 78).

The text in Arabic dealing with the same theme belongs to Abdallah Soula from the University of Manouba in Tunis, who proposes to explain polysemy from the point of view of prototype theory. He shows that in a polysemantic word, the basic meaning which generates prototypical effects is related to the man, to the “whole” (as opposed to its parts), or to concrete objects and, to illustrate this evolution, he provides examples referring to parts of the human body: head, chest, heart, hand, mouth, etc. (p. 23-25).

2 – **Lexical semantics and cognitive science:** Six articles deal with aspects of this theme, but from different points of view. The Polish researcher I. Burkhanov (English) and Ibrahim ben Murad (Arabic) approach two topics from the field of cognitive semantics. I. Burkhanov makes reference to the cognitive perspectives of contrastive lexical semantics and of the semantic typology of languages, starting from recent developments in linguistic semantics and pragmatics, while Ibrahim ben Mrad, in a broad study called “On conceptualisation in the lexicon”, deals with conceptualisation in semantics – an idea approached until now only by cognitive linguists who have studied the various aspects of cognitive semantics (p. 35). Among these we may count R. Langacker, the author of the famous work *Foundations of Cognitive Grammar* (1987) and L. Talmy, the author of a work as valuable as the former, *Toward a Cognitive Semantics* (2000). Ibrahim ben Mrad attempts to answer the question: “What is conceptualised or which is the linguistic material that is conceptualised?” (p. 35). He rejects the possibility for an individual to be able to conceptualise units from the lexicon by himself and asserts that lexical units are conceptualisable first at the level of thinking and then at the level of language (p. 47, 52). What is worth mentioning is the author’s ability to invent and use numerous terms from Arabic to equate their counterparts from French and English. (The questions arising at this point is whether they are known, understood, and, most of all, whether they will be accepted.)

The remaining four papers on this theme deal with problems concerning referential semantics (M. Le Guern, X. Lelubre, D. Nicolas) and conceptual semantics (A. Ben Gharbia).

3- **Theory of meaning in classical and modern linguistic studies** is the theme dealt with in most papers, nine articles respectively, all of which make reference to the Arabic language. In his paper, “Meaning and the parts of the discourse in the Arabic grammatical tradition”, Ramzi M. Baalbaki discusses the role of the semantic content in classifying the parts of the discourse while valorising classic Arabic grammars and Arab philologists. Other researchers analyse the relation between the form of the word and its meaning. Hasan Hamze brings into discussion again Jean Catineau’s theory on Arabic words as a result of crisscrossing roots and themes and André Roman’s theory concerning the association of roots and modalities (p. 82) and supports the idea of a basic word whose meaning can only be explained within language (p. 96); the Egyptian M. A. Abdaddayem attempts in his own turn to reconstruct the elements of an Arabic theory on the structure of the lexicon based on the data provided by semantics, among which the meaning of the root has an important role; M. A. Chou reopens the discussion on the problem of prepositions in Arabic within the framework of a grammatical and lexical operational model, thus ranging within case grammar; in his paper T. Grira tries to

reconcile the ideas of old Arabic lexicographers and grammarians with those of modern linguists in his approach on what he calls “proper names according to gender”. The Iraqi Ali al-Qasimi evokes the difference between the two approaches to meaning: the logicians’ conceptual approach and the linguists’ lexical approach.

4- Two papers presented at the colloquium held in Tunis deal with aspects of **the semantic structure in the dictionary**: M. Hammami tackles the logical and semantic definition within the theoretical framework of lexicography, but also within the framework of the developments occurring in conceptual semantics lately, while S. Bazzi-Hamze approaches the semantic aspects concerning the definition of lexical borrowings in the modern Arabic dictionary, starting from explanatory and ethymological Arabic and French dictionaries.

The international colloquium on lexicology held in Tunis on 2-5 May 2002 has brought a major contribution to the development of modern research in lexicology, and *Revue de la lexicologie* has maintained its high scientific and graphic standards, which only proves again the important role played by Ibrahim ben Mrad as a researcher and editor.

Nicolae Dobrișan

Şālih Ibn Ramaḍān, *Al-Rasā'il al-'adabiyya* “Literary Epistles”. Tunis: Ğāmi'atu Manūba, Manşūrāt Kulliyati al-'Adab. 2001. 655 p.

Şālih Ibn Ramaḍān’s voluminous book does not deal with “literary epistles” in general, but with the ones in the 3rd-5th centuries A.D., as underlined by the subtitle on the cover, as well as their role in the development of old Arabic prose, as shown by the subtitle on the title page. The main goal of the book is the analysis of the epistle (*risāla*) as a discourse genre, and the theoretical ground for analysis is first of all ensured by the works of certain French authors on the theory of genres. The wealth and diversity of the works inspiring the author’s theoretical approach can be seen in the bibliography given under the title *Foreign Sources*: from Todorov to G  nette in the ‘70s up to, for instance, an article published by M. Arrive in 1997 (*Pour une théorie des textes poly-isotopiques*). The part dedicated to the foreign studies also includes other works that served Şālih Ibn Ramaḍān’s study, among which can be found quite a number of works by orientalists.

The meaning of the word *risāla* and the various uses of the word are dealt with on pages 94-112, in the third chapter of the work, after a first introductory chapter which presents the (primary) sources of the study and a second one, which introduces the methodological bases thereof, including some issues related to the delimitation of the operational area (for example, the relationship between *risāla* and other literary species). I know that reviewers usually say that the order of succession of the various chapters should be different than it is, and I also know the pleasure the author takes in such objections, and still I cannot help to say that, first of all, one should have expected to find out what *risāla* means and what Şālih Ibn Ramaḍān means by it. It is true that the work is

intended for specialists who expect details, new methods of analysis, new points of view, and not lectures.

Among the explanations concerning the significance of the term that are important for this work, we find the one related to the initial meaning of the verb *'arsala* "to let go, to release" and, from that, the word *risāla*: to release [words], to send a (mainly) verbal message from one place to another. This is the meaning that also appears in the Qur'ān in relation to the successive revelations, which subsequently entered in competition with *kitāb*, meaning message as well, but initially a written one.

The meaning acquired by *risāla* "letter" starting from the Umayyad age seems to be restricted to the idea of an administrative act (*risāla dīwāniyya*), on one hand, but also that of a private letter (of congratulation, of excuse etc.: those were the so-called *'iḥwāniyyāt*). Nevertheless, given the special relation between the administrative writings, those aiming at cultivating the scribes and the literary prose emerging in that age, the functions of the text called *risāla* diversify and the word acquires the meaning of a literary writing of the type called *épître* in French, i.e. a kind of essay or article. The initial meaning of the word, the one pertaining to oral communication, would be reflected, in Ṣāliḥ Ibn Ramaḍān's opinion, in the style of the *risāla* text, the border between oral and written communication.

The author insists in various occasions on the plurisemantic character of the term and he explains the plural he used in the title (*rasā'il*) precisely by the diversity of the texts bearing such name. He draws the reader's attention to the fact that scientific texts, the ones that propose new interpretations of phenomena, are called *risāla* as well (but also *kitāb* = writing, book). *Risāla* usually deals with a single topic and that is why we also translate it by "monograph". Such writings are not purely scientific (some of them may be categorized as higher didactic "literature", assimilated by some to that of the French moralists) and that is why it has not been left out by the author in this book. The word seemingly acquired the meaning of "literary epistle" in the 4th century A.D.

As he shows from the very preface, Ṣāliḥ Ibn Ramaḍān is interested in *risāla* as a literary species and, as it results from the whole work, especially in the functions of the text called as such. The author proposes a typology of enunciations, which give birth to epistles. In that sense he deals with the status of the emitter, which changes as we leave the improvised discourse behind us; the status of the addressee, who in the case of the epistle is a definite one, the "reader", who has the same culture as the author of the message; the context where the communication is produced; the influence exerted on the text by the distance in space and time between the participants in the communication act etc. The epistle seen as narrative, the epistle seen as argumentative text, the relation between *risāla* and other prose texts, the role of the poetry inserted in it, the special kind of "intertextuality" that is manifest in the epistle, all these and many others are dealt with in depth and thoroughly in Ṣāliḥ Ibn Ramaḍān's book

The author discusses a great number of texts, which have not been discussed yet by those who dealt with *risāla* – and there are many of them. We cannot present here all the conclusions of this important study, some of them spread at the end of various chapters, others gathered at the end of the book. The latter ones insist on the diversity of

the texts grouped under the name of *risāla*, showing that the pressure exerted by the normative framework imposed by the epistles of ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib, Ibn al-Muqaffa‘a, al-Ġāḥiẓ, and others, is opposed by the centrifugal force of the individual authors, who exceed by their texts the borders of a would-be “epistolary genre”. In Ṣāliḥ Ibn Ramaḍān’s opinion, no other genre could be more propitious for the introduction of the author’s personality and everyday life, which makes some epistles resemble poetry. We should add, perhaps, that the author of epistles is often a braggart, but some are modest, such as al-Ġāḥiẓ, who may say, for example, that he does not understand what the assertion “spirit is spherical” means (in *Risālat al-tarbī‘i wa al-tadwīr*).

For those who are preoccupied with comparing literary traditions, it would be interesting to note the similarity between the evolution of “epistle” in the Arab culture and its evolution in the European culture: from a text with clearly pragmatic functions to the literary style which enjoys the greatest freedom, namely the essay. This and many other directions of analysis are suggested by the book of Ṣāliḥ Ibn Ramaḍān, which is stimulating not only for the Arab specialists, but also for the specialists in literary theory (especially the theory of genres) and in discourse analysis. Its translation into an internationally widespread language would be more than welcome.

Nadia Anghelescu

Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l’islam*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002, 171 pp.

Dans son *Avant-propos*, le livre est présenté comme une version remaniée d’une série de conférences données par l’auteur au printemps 2000 à l’Ecole pratique des hautes études, où il rend compte des résultats de ses recherches sur l’apparition de la littérature arabe et la relation entre oral et écrit dans les premiers siècles de l’islam.

L’*Introduction* (pp. 1-14) comprend une présentation des problèmes posés par ce thème, s’ouvrant sur une chronologie succincte de l’attestation des ouvrages mis par écrit dans l’espace arabe dans les premiers siècles de l’islam, suivie d’une présentation des recherches entreprises en Europe dans ce domaine et des théories élaborées à son sujet depuis le XIX^{ème} siècle: après avoir ainsi présenté d’une façon plutôt critique les essais d’application de la théorie américaine de l’*oral poetry* à la poésie arabe préislamique, l’auteur signale une distinction opérée dès le XIX^{ème} siècle par l’Allemand Alois Sprenger sur le corpus des textes rédigés à l’époque en question, en y identifiant des notes destinées à « soutenir la mémoire », des « cahiers de cours » et des « livres en bonne et due forme », distinction apte selon l’auteur à expliquer l’apparente contradiction entre les récits qui prétendent que les maîtres traditionnistes ou les poètes et les transmetteurs des poésies publiaient leurs connaissances et leurs oeuvres oralement, d’une part, et ceux qui les montrent en train de faire usage de matériaux écrits, d’une autre. Sont ensuite présentés les principaux ouvrages parus sur ce thème en Europe, parmi lesquels figurent

ceux de Martin Hartmann, Régis Blachère, Nabia Abbott, Fuat Sezgin. Quant aux positions adoptées par les chercheurs européens face aux traditions transmises oralement et mises par écrit à une époque tardive, l'auteur énumère trois types de positions, la première d'entre elles rejetant presque globalement toutes ces traditions, la deuxième cherchant à distinguer les traditions qui semblent plus véridiques que les autres, et la troisième, dont il se déclare l'adepte, postulant qu'une seule tradition peut être fautive ou altérée, mais l'ensemble des traditions concernant un thème quelconque reflète d'une façon plus ou moins exacte la vérité, ce qui le mène à conclure qu'il est indispensable d'avoir recours à des traditions ultérieures sur la façon de transmettre le savoir aux débuts de l'islam.

Le premier chapitre du livre, « Écrit et oral de la *Ġāhiliyya* aux premiers siècles de l'islam » (pp. 15-29), commence par rappeler des documents écrits dont l'existence est attestée avant l'islam et à l'époque de son apparition, ainsi que la façon de les garder, « publier » et transmettre. Quant à la poésie, sa publication fondamentalement orale, par récitation, est reconnue, mais on nous rappelle toutefois qu'il y a des traditions selon lesquelles les poètes et leurs transmetteurs (*ruwāt*) n'excluaient pas l'écriture de leurs démarches. Il est remarqué toutefois que mise par écrit n'était pas synonyme de publication, surtout parce que les poèmes gardaient un caractère quelque peu flou, les poètes et même les transmetteurs se donnant parfois la liberté de modifier leur forme. À la fin de ce chapitre est débattue la supposée existence d'une littérature arabe chrétienne avant l'islam, et, après la présentation des arguments avancés jusqu'à présent pour ou contre cette hypothèse, l'auteur conclut que, selon toute vraisemblance, il n'y avait pas de littérature chrétienne arabe proprement dite avant l'islam.

Dans le deuxième chapitre, « Autour du Coran et des 'lecteurs' (*qurrā'*) » (pp. 31-41), on trouve une présentation des arguments internes du caractère essentiellement oral du texte coranique, à côté des traditions faisant mention de l'existence de fragments mis par écrit de ce texte, ainsi que des principales étapes de la recension et la publication du Coran. En traitant ce processus, l'auteur croit pouvoir affirmer qu'à l'époque d'Abū Bakr le Coran était déjà apparu en tant que livre, mais pas en tant que texte publié et officiel, chose qui se passa à l'époque de 'Utmān, et qu'après cette publication officielle la transmission par écrit du Coran s'impose peu à peu à la transmission orale sans éliminer totalement les divergences de lecture, ce qui explique la perpétuation de sept lectures reconnues officiellement, attribuées à sept récitateurs célèbres du Coran ayant vécu au VIII^{ème} siècle. Quant à la transmission de ces lectures, il est montré qu'elle se fit d'abord oralement, celles-ci étant fixées par écrit à une étape ultérieure.

Au début du troisième chapitre, « Les débuts des sciences religieuses en islam: *sīra*, *ḥadīth* et *tafsīr* » (pp. 43-56), sont présentées les conditions de l'apparition de l'étude scientifique des débuts de l'islam, due, semble-t-il, à la génération des *tābi'ūn* qui, confrontés à l'éventualité de ne plus avoir d'accès direct à ceux qui ont connu le prophète de son vivant, se sont mis à recueillir les récits concernant sa vie, ses gestes et ses paroles (les *ḥadīths*), la transmission desquels deviendra la base de l'enseignement académique. Le chapitre continue par la présentation de trois représentants des principales écoles historiques / scientifiques de l'époque. Le premier est 'Urwa bin al-Zubayr, représentant

de l'école médinoise, qui, semble-t-il, a enseigné en public et a procédé à structurer la matière du droit canonique par domaines, préfigurant ainsi le mouvement de la systématisation, le *taṣnīf*, et qui, à part les notes qu'il a prises en recueillant ses informations, est le premier savant musulman à avoir rédigé des opuscules scientifiques, sous forme de lettres adressées au calife 'Abd al-Mālik. Le deuxième savant présenté est Muḡāhid bin Ġabr, représentant de l'école mecquoise, qui fut principalement un exégète du Coran, et qui a diffusé son savoir à de nombreux disciples, bien que l'un d'eux seulement ait mis par écrit l'intégralité de son exégèse. Ibn Šihāb al-Zuhri, le troisième savant de la série et le plus éminent disciple de 'Urwa bin al-Zubayr, se dédia surtout au recueil des traditions, et commença par désapprouver leur mise par écrit, mais finit par prendre des notes et acquiescer à ce que ses disciples les copiaient, initiant ainsi une méthode de transmission (*munāwala*) jamais totalement reconnue – à cause du prestige dont jouissait la transmission par audition (*samā'*) – mais qui allait jouer un rôle de plus en plus important par la suite.

Le quatrième chapitre, « Cour et littérature » (pp. 57-70), a pour thème le rôle joué par la cour du calife dans l'apparition de la littérature et des livres proprement dits dans le monde arabo-musulman. On voit ainsi comment les califes, désireux d'avoir accès aux informations détenues par les traditionnistes, avaient d'abord l'habitude de les convoquer à la Cour, où ils dictaient leurs récits aux scribes, pour commencer ensuite à correspondre avec eux et les charger, finalement, de réunir les traditions qu'ils connaissaient dans des compilations. Dans ce même chapitre l'auteur met en évidence le rôle joué par les secrétaires de la Cour au plan littéraire, en insistant sur le caractère original de leur contribution dans ce domaine, dû au fait que leurs modèles et leurs sources d'inspiration se situaient en dehors de l'espace culturel arabe et qu'ils concevaient leurs textes comme des oeuvres littéraires destinées à un public de lecteurs et non pas d'auditeurs.

Le cinquième chapitre, « L'esprit de système: le *taṣnīf* » (pp. 71-89), commence par montrer que les savants musulmans étaient conscients de l'apparition des ouvrages du type des *muṣannaḡāt* au milieu du VIII^{ème} siècle. La classification par domaines fut appliquée d'abord aux *ḡadīṡ* à caractère juridique et s'étendit ensuite à d'autres domaines, comme l'exégèse coranique, l'histoire, la philologie et même la théologie. Le chapitre continue par la présentation des évolutions dans cette direction enregistrées dans tous ces domaines, à l'exception de la philologie qui est traitée dans un chapitre à part. Quant à l'appartenance de ces ouvrages à ce qu'on pourrait qualifier de littérature, l'auteur est d'avis qu'ils appartiennent plutôt à un type intermédiaire, situé à mi-chemin entre les notes personnelles et les livres publiés, plus précisément à une « littérature de l'école pour l'école ».

Dans le sixième chapitre, « La naissance des sciences grammaticales et philologiques » (pp. 91-107), l'auteur se penche sur l'essor de l'enseignement linguistique et philologique au VIII^{ème} siècle et, dans la première partie du chapitre, présente les principales différences entre les écoles de Basra, qui fournissait un enseignement strictement linguistique et cherchait à édifier un système cohérent de Koufa, qui était préoccupée plutôt par la philologie, le recueil des poèmes préislamiques,

se rapprochant des méthodes de recherche suivies dans les sciences religieuses. Le reste du chapitre est consacré, pour la plupart, à deux ouvrages fondamentaux de la linguistique arabe, le *Kitāb* de Sībawayhi et le *Kitāb al-'ayn* d'al-Ḥalīl, le premier desquels est considéré par l'auteur le premier livre de grammaire et le premier véritable livre dans l'ensemble des sciences arabo-islamiques. Quant au deuxième, après avoir présenté les problèmes posés par sa parenté et la date de sa rédaction, l'auteur conclut qu'al-Ḥalīl a mis par écrit un noyau du dictionnaire, sans toutefois exposer devant ses disciples ses théories phonétiques et lexicographiques, et n'a discuté du projet de la rédaction du livre qu'avec son ami al-Layṭ bin al-Muẓaffar, qui lui a donné sa forme finale et l'a transmis, à son tour, à un seul disciple.

Le septième chapitre, « Lire ou entendre les livres » (pp. 109-125), surprend les évolutions enregistrées à la fin du VIII^{ème} et au IX^{ème} siècles, quand on peut constater l'existence d'une littérature proprement dite et d'un assez vaste public de lecteurs, et les livres commencent à avoir des titres et des formes fixes établies par leurs auteurs. Une section de ce chapitre est consacrée à al-Ġāḥiẓ, considéré un écrivain dans le vrai sens du terme, qui rédigeait des livres destinés à être lus. Dans les autres sections, l'auteur signale l'apparition des livres « en bonne et due forme » dans les sciences islamiques traditionnelles, l'historiographie, l'histoire littéraire, la poésie, la médecine.

Dans la *Conclusion* du livre, l'auteur fait référence à des traditions étrangères supposées avoir influencé les méthodes de transmission du savoir dans le monde arabo-islamique, rappelant la possibilité que le *'isnād* en tant que méthode de certifier les traditions fut suggéré par des méthodes similaires employées par les écoles talmudiques, ainsi que l'apparition de la récitation et de l'audition comme méthodes d'enseignement dans les écoles hellénistiques tardives. Quant à la relation entre oral et écrit dans la culture arabo-islamique, l'auteur conclut en disant que, même si l'écriture a été impliquée dès le début dans le processus de transmission du savoir, le prestige de la transmission orale n'a jamais vraiment disparu.

Ovidiu Pietrăreanu

Du dialogue euro-arabe. Exigences et perspectives. 15-16 July 2002. Tunis: Organisation Arabe pour la l'Education, la Culture et les Sciences.

The conference whose general topic was, in French, *Pour un vivre ensemble fondé sur une meilleure connaissance de l'Autre* (Towards a Living Together by Knowing the Other Better) was attended by 42 academics, researchers, journalists, cultural and political personalities from Arab countries (Algeria, Kuwait, Lebanon, Libya, Mauritania, Morocco, Palestine, Syria, and Tunisia), and Europe (Belgium, France, Germany, Italy, Liechtenstein, Romania, Russia, and Spain,) as well as representatives of

some international organizations, among which UNESCO and the Council of Europe. James Kimberley, the representative of the Council of Europe, showed how much and how old is the interest manifested by the European institutions for the Euro-Arab dialogue ("long before it became a fashionable"); the new thing, as the author puts it, is "the acknowledgment of the importance of the religious diversity, as a cultural component, and that of education in transmitting and reinvigorating such culture". As James Kimberley showed, the events of 9/11 (clearly condemned, as well, in the reunion we are referring to) drew the attention on the intercommunity relations, which are more often bad, on the lack of trust on both ways, on the intolerance, racial incidents and discrimination which manifest themselves also as religious manifestations. Religious diversity itself may offer solutions for the disagreements occurred, as the religions comprise in their midst appeals for a benevolent attitude towards foreigners.

The political dimension of the Euro-Arab cultural dialogue could be perceived, between the lines, in many of the communications presented. A strong example in this direction was the speech entitled *The Arab World and Europe Facing Globalization*, given by Philippe Séguin, a historian, ex-President of the French National Assembly. Starting from an ad-hoc definition of globalization as "relating various parts of the world, under radically new conditions, due to modifications of time and space", he showed which are the risks of a globalization which does not take into account any kind of rules, and what Arabs and Europeans can do together, in order to avoid questioning the very idea of cultural diversity: "I think that Arabs and Europeans must come to an understanding concerning two common objectives: to defend cultural diversity and to refuse an unequal world". In the author's conception, Arabs and Europeans must coordinate more than ever their foreign policy efforts, to try to find allies in order to resist the dangers involved by globalization and in order to make better profit from the opportunities it can offer.

The speaker insisted on the fact that the Mediterranean zone may be the engine of the Euro-Arab cooperation, including in the economic field. Finding that the objectives of such Mediterranean cooperation established in Barcelona were not attained, that the idea of direct investments in the Southern countries did not prove to be the best, Philippe Séguin showed that the main attention should be concentrated upon cooperation, co-development, towards solving together the common problems: response to globalization, political stability, fight against terrorism, immigration flow control, environmental issues, food security issues, tourism-related issues etc. The author spoke about a "Latin block" which should manifest itself within the European Union, about a possible "Mediterranean Union", as not all European countries are interested in cooperating with the Southern Mediterranean, and the expansion towards the East is a priority for the EU for many years. In order to set up cooperation, including at a cultural level, the Arabs need to recover their pride, and Europe has to acquire a better understanding of what the Arab world means: "We are still far from it – says Philippe Séguin – to such an extent, as the ignorance concerning the Arab world is abysmal".

Starting from the idea that the importance of the Arab contribution to the assets of the world civilization is insufficiently known in Europe, Paul Balta, a writer and

journalist representing the Mediterranean Forum of Cultures, showed in his speech, entitled *The Contributions of the Arab-Islamic Civilization*, that as there was a “Greek miracle” in the Antiquity, there was also an Arab miracle in the Middle Ages, and he underlined, with utmost conviction, that “the miracle of scientists and thinkers who chose to draw up their works in this language, even if they were Persians, Berbers, Andalusians etc. The miracle of their contributions was considerable, and without them the European Renaissance would not have been what it was”.

Great part of the Arab participants in the Conference deplored Europe’s ignoring the Arab culture and civilization and showed the negative impact of such ignorance on the creation of the Arab’s image in schools, in the mass media, in the cinema. Speaking about *Stereotypical Images of Self and of the Other*, the Syrian poet Mohieddin Lazikani referred not only to the way in which Arabs and Islam was treated by the “colonialist”-oriented oriental studies in the past (in such context, Edward Said was inevitably quoted), but also to the present situation. The Western cinema, for example, apparently introduced two stereotypes of the Arab and of the Muslim: the uneducated and vulgar rich man and the terrorist for whom human life has no value.

On the *Image of the Arab World in the Western Mass Media* also spoke Hervé Bourges, the President of the International Union of French-Speaking Journalists and Press, who underlined from the very beginning that the mass media are, in the contemporary world, both a mirror and a deforming lens. The French and the Western mass media are very attentive to what the Northern American press has to say, as Hervé Bourges noted: “Whether we like it or not, whether we can adjust to it or not, the first world power gives the note for the media concert of the nations”. Facing such a challenge, the mass media in France, and in Europe in general, try to promote diversity: the diversity of the viewpoints expressed, as well as the diversity within the Arab world and of Islam: “The European mass media have the chance of being in a position where they cannot accept a vision of the world where all Muslims are put together in a hotchpotch, be they Senegalese, Chinese, Indonesian, along with those of the Persian Gulf and of Maghreb (North-Western Africa). Such a simplification would play into the terrorists’ hands, whose main objective is to cause a clash of civilizations, that would ultimately turn the world order upside down – the world order that seemed to be progressively imposed by the Western powers, essentially the USA, after the fall of the Berlin wall and the dislocation of the Eastern block”. In Hervé Bourges’ opinion, the Arab countries should adopt the media that may allow them to exist and function as source and emitter of information on themselves and for others. One cannot reject the way in which is perceived by others, and the implicit criticism that such view may involve, as long as one cannot propose another image, another point of view on the same information.

And nevertheless, Arab culture is not so “abysmally” ignored in Europe as Philippe Séguin and others – both Europeans and Arabs – think. For several centuries, the specialists called “orientalists” brought great services to science, in general, and to getting to know the Arab and Islamic world, especially, by printing high quality philological editions of both translations and original works. Nadia Anghelescu dedicated her speech

entitled *Orientalists and Cultural Dialogue* to this outstanding work of the “intercultural interpreters”, as the orientalists were called, who are little and inadequately known in the Arab area, but also in the Western world. Not all Western specialists in Arab and Islamic studies fit in the image portrayed by Edward Said in his well-known book dedicated to oriental studies. Said’s book was considered, including in Romania, as an anti-Western position and a systematic defense of Arabs and Islam (the author, recently deceased, was a Christian Arab who spent his childhood in Syria and Palestine and lived for 50 years in the USA, where he taught theory of literature in prestigious American universities). Such accusation surprised the author, who expressly underlined that he did not aim at defending the Orient, because, in his opinion, the “oriental civilization” was an ideological fiction, as well as any other culture or civilization: all cultures are hybrid, heterogeneous, and the Arab one is no exception. If Said’s work became known and appreciated in the Arab countries, the precisions he made and the stands he took subsequently were less known. For example, he reproaches of the Arab intellectuals’ lack of interest for other languages and cultures, to such an extent, that the great American universities in the Arab world do not include a department for American studies.

Nadia Anghelescu showed in her speech that the Romanian oriental studies was, from its earliest beginnings, based on the descendants of the great Western school of oriental studies, that the Romanian scientists acquired knowledge from their French, German, English masters not only information on the Arab world, but also lessons of scientific methodology, of objectivity and rigor. What seems to characterize the Western thinking to a great extent, including the tradition of oriental studies, is its aspiration towards universality. That was the spirit in which the Romanian orientalists strived to make the Arab culture known in Romania and beyond its borders, by its higher education, by translations, original works published in Romania and in other countries, by organizing conferences in Bucharest or by participating in conferences organized throughout Europe and in the Arab world, by everything the Center for Arab Studies of the University of Bucharest has done so far, in its 12 years of existence. Professor Nadia Anghelescu underlined the wish to see the same effort aiming at a better knowledge of the cultures in Europe and in the Arab space, a similar openness towards understanding the cultures of Europe, of the Christian religion, of the Other, such as s/he would like to be understood.

A position similar to Nadia Anghelescu’s, with regard to the need to ensure reciprocity in the effort made towards learning and getting to know the Arab and European languages and cultures, was presented by the Tunisian professor Mezri Haddad, who spoke about the *Role of Religions in the Laying the Bases of Peace*. From his standpoint, the dialogue of religions should not pass through mosques and churches, or through the associations who also pursue proselytism-related aims, but also by scientific knowledge, through schools and universities. To establish a dialogue with the Other, one has to know the Other’s history, culture, and religion. If the Christian thinkers made the effort towards getting to know other religions, the Muslim exegetes “did not always show the intellectual courage to do the same towards Christianity and Judaism, two religions they know in the light of their own religion and not through what they say about

themselves.” The author underlined the importance of the compared study of religions, in order to be able to understand each and every one of them. Mezri Haddad’s position in what concerns the ability of religions to contribute to establishing the bases for a long-lasting peace in the world is worth being quoted here: “It its pure transcendence, in its spiritual religious essence, religion may create peace and bear the values of humanism. If mixed in immanence, perverted by Messianism, associated to nationalism, spoiled by politics, it becomes an inhuman and dangerous warrior”.

Few were the speeches that tried to express a critical, and especially self-critical, position such as the one above. Among these ones was the one of Sayed Racine, a counselor with the Center for Strategic Studies of the *Al-Ahram* newspaper, entitled *Towards an Arab Civilizational Initiative*. Resuming such a complex intervention which totals over 45 pages in writing may be difficult, but we shall try to show what the author means by “Arab civilizational strategy”, which might respond the challenges of our time. The author starts by noting that there is a consensus among the Arab intellectuals on the crisis the Arab society is going through, a crisis which in his opinion has three dimensions: a legitimacy crisis, an identity crisis, and the crisis of instrumental rationalism. Faced with this crisis, the aim of the Arab civilizational strategy that Sayed Racine calls for is “building up a modern society, capable of satisfying the basic needs of the human being and positively react for the changes of our time, the most important of which are the scientific and technological revolution, the political participation of masses and the observance of human rights”. To attain such a goal, the author believes that there is a need for change in the way of thinking, a values, behavior, and relations with the others. A scientific way of thinking should be adopted, along with a critical and self-critical perspective on society; the abyss between the elites and the masses should be reduced, and a prospective viewpoint should be adopted. The link between all these and the Euro-Arab dialogue is the following: “Now that we propose an Arab civilizational initiative, we must insist on the fact that the starting point of such initiative is the Arabs’ deep conviction that the dialogue of civilizations must lay the bases for a new international order, which should create rational fundamentals for the relations among nations, among states and among cultures in the 21st century”.

Philosopher Edgar Morin also spoke of the *Culture of Peace*, by referring to the paradox of our time, where the triumph of communication also means the triumph of misunderstanding. We need an educational reform, we need to know other cultures and civilizations, to accept the idea that “there is a ferment of world humanism in the great religions”. The dialogue of people belonging to different cultures needs a minimal consensus, is needs – as a preliminary conditions – to develop in each culture an ability to adopt a “meta-viewpoint which includes one’s own viewpoint along with the other’s”. The base for dialogue is laid already in the universalism of religions and in the laic universalism of laic humanism.

Some participants in the Conference for the cultural Euro-Arab dialogue focused on the outstanding role of the men of culture, of writers, in rejecting the chauvinist nationalisms, the manifestations called “killer identities” by the Lebanese writer Amin Maaluf. The same topic was approached also by the Tunisian Professor Tahar Bekri, who

showed, nevertheless, that the Arab writers' inclination for dialogue has not lacked danger: "Modernist Arab writers, who have never broken up the dialogue with European and Western culture – far from it! – are more and more threatened by fanaticism and intolerance, being sometimes forced to pay for their attitude with their supreme sacrifice. And, still, they are unsurpassable walls facing an ever-ascending obscurantism, being convinced that literature and culture, in general, are the bridge needed to save the humanity from narrow-mindedness". Another Tunisian academic made an interesting remark (maybe unexpected for some) that Islamism has developed, since the '70s, due to some conditions that favored its rise (the failure of governments of newly-liberated countries in keeping their promises, the duplicity of the Western world etc.), but it spread mostly among the students of scientific colleges and less among those of humanistic ones, where the education promoted a certain openness to the world and to the idea of dialogue.

There were lots of talks in this Conference related to education and dialogue, education for dialogue, the need for rewriting history (to that end, the book entitled *Let Us Disarm History*, published under the auspices of UNESCO), "values" seen as bases for dialogue. The Mauritanian academic Abdallah Sayed Ould Bah spoke of the right to being different on one hand, and on the requirements of universality, on the other hand. In his opinion, a universality based on interaction and dialogue should be achieved at three interdependent levels: 1. relating to modernity as a theoretical and philosophical and intellectual reference framework which has given the ethical contents of the contemporary civilization; 2. the extended and continuous dialogue concerning the place of the sacred in the contemporary societies; 3. the impact of the second technological revolution on the ontological, axiological, and ethical dimensions of human existence, bearing in mind the diversity of cultures in the world.

Diversity and universality of values was also the topic approached by the representative of the French Foreign Ministry, Roland Dubertrand, who showed that: "Europeans acknowledge the universal contribution of the Arab culture, as well as the legitimate specificities of the societies in the region. But they are also convinced that they are the bearers of some values with universal vocation centered upon the autonomy of the subject, such as political democracy, equality for men and women and, as far as France is concerned, the separation of the religion from the state. In other words, in their opinion, the response of the Arab world to the external challenges goes through solving the internal crisis, by a well-tempered and original transition to an assumed modernity".

The French representative reminded that President Chirac had spoken before UNESCO on "the vocation of France for the dialogue of civilizations", a vocation that has been manifested including in the promotion of the Euro-Arab dialogue. As far as Romania is concerned, its vocation for dialogue has often referred to as that of a country located at "the gates of the Orient". Such vocation for dialogue should also mean, maybe, the desire to get to know the Other, and get to know his/her availability for dialogue, too. Such availability was manifested in most communications and it appeared clearly in the final declaration of the Euro-Arab Conference on the dialogue among cultures, as well as in the allocution addressed to the audience by the Director General of the Arab Language Education, Culture, and Science Organization (ALECSO), Mongi Bousnina. By

organizing this conference, he said, “our organization conveys the will of the Arab world to open-heartedly reach out its hand towards Europe, today more than ever, inviting Europe to engage with more strength, beyond the vicissitudes of history, on the path of salvation and of the future, by establishing mutual cooperation and peace”.

The dialogue appears as necessary and urgent, as the events happening every day around us no longer give us time for academic disputes, as Mr. Mohamed Sid Ahmed, an Egyptian expert in strategic studies, showed: “Actually, after 9/11 we have had to deal with another aspect of globalization: the impossibility for a portion of humanity, to benefit on its own from what it has acquired, in the end, the impossibility of bipolarity. It is a question of either the survival of the human race, as an indivisible whole, or the self-destruction, in the detriment of mankind in its entirety”.

Ștefania Niculescu

S. Hussein Musavi (general supervisor); Victor Kik and Mahmoud Sarioghalam, (eds.), *Iranian–Arab Affairs quarterly (Irān wa al-‘Arab faşliyya) no. 6-7, 2003-2004*

Iranian-Arab Affairs Quarterly is published by the Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies in Beirut, that conducts research concerning the relations and interaction between the region’s countries, the recent developments and trends in these relations, as well as the impact of international developments on the Middle East region. The journal pays a particular attention to the analysis of Arab-Iranian relations, focusing mainly on political and strategic issues, but also includes social, cultural, literary studies. It offers the outlooks and opinions of political analysts, journalists, scholars and researchers in the field of political studies and international relations, literature, history, culture, and civilization.

Following the general objectives of the publication, issues no. 6 and 7 (fall 2003-winter 2004) publish articles that deal with policy issues, namely *A New Achievement in Arab-Iranian Cooperation*, written by Sayed Hussein Mousavi, that considers the prisoner exchange between Israel and Hezbollah as a significant success of the Arab-Iranian cooperation involving especially Syria, Lebanon and Iran, *Iran’s Nuclear Program and Nonproliferation*, by Naser Thakafi Amiri, who reviews the international and mainly American opposition to this program, qualifying it as a double-standard policy, and emphasizing on the country’s right to develop peaceful nuclear energy in observance to all its international commitments, *Iran’s Foreign Policy: Courses and results*, by Jalal Dahkani Fayrous Abadi, focusing on the difficulties with which Iran’s foreign policy is confronted, in the light of the fast and complicated developments of the past two decades, and *Iraq between two projects*, by Ali Jouni. In the article *Towards Enhancing the Women’s Political Participation in Iran*, Muhammad Hussein Hafizian emphasizes women’s potential and abilities with view to the political activity, and proposes actions that should be undertaken in order to fully use this potential.

In the article *The Dynamism of the Islamic and Iranian Culture and Civilization*, Ali Akbar Velayati notices that the study of Islamic and Iranian culture and civilization reveals a repetition of the historical stages. The author divides the Islamic history in 10 stages, starting with the Prophet's message and ending with the colonial period and the creation of Islamic states, and then identifies the same stages in the contemporary history of Islamic nations.

As for literary studies, this issue presents two articles that both analyze the work of the Persian poet Jalaledin Rumi from the perspective of the interaction between the two cultures, Arab and Iranian. *Jalaledin Al-Rumi and Arabic Culture*, by Victor Kik, shows the importance of Rumi's *Mathnavi* as a synthesis of Islamic and mystic knowledge, that start from comments of the Coran and *hadith*, and includes elements of religious jurisprudence, Islamic philosophy, exploring also the dimensions of human nature in general, which all grants Rumi's work the rank of a real Islamic and humanistic encyclopedia. As far as Islamic mysticism is concerned, the author discusses the possible connections between Rumi, Ibn Farez and Mahi ad-Din Arabi, concluding that even though the style and manner of Rumi and Mahi ad-Din Arabi are completely different, they both pursued the same objective. Kik also mentions the impact that the Arabic language and literary heritage had on Rumi, a significant part of his work being composed in Arabic. The author also reveals the similarities between some of Rumi's and Abu Nuwas' verses. Even though Abu Nuwas has described the apparent, visible beauty, while Rumi is preoccupied by the inner, divine beauty, this is also a significant illustration for the connections between the two cultures.

Nada Hussein's article *The Impact of Arabic Language and Literature in Jalaledin's Mathnavi* focuses on the deep impact that the Arabic culture and literature had on the Persian writers and thinkers, enriching their own culture. Most of the Iranian literates had a good proficiency on both languages, Rumi being no exception. The introduction and prologue to Rumi's *Mathnavi* were written in Arabic, proving a very good knowledge of the language, beyond the simple understanding of religious concepts, Rumi having profound knowledge of Arab literature as well. Rumi's book *Fī-hi mā fā-hi* is another illustration of his extended knowledge of Arabic poetry and literature.

This issue also contains an article written by Batoul Mishkeen Fam, *Teaching Arabic in Iran: the Past, the Present and the Future*, offering suggestions for improving the methods of teaching Arabic in Iran.

The journal also offers a detailed chronology of events concerning the Arab-Iranian relations between June and August 2003.

Cristina Ciovârname

Michele Vallaro (resp. dir.), *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, n. 1 (Jan. 2005) and 2 (July 2005), http://www.cisi.unito.it/kervan-contents/documents/kervan_1.pdf

A new scientific review issued on line by the School of Foreign Languages and Literature at Turin University is making a valuable contribution to the research and teaching of African and Asian languages and cultures. It is of particular interest for the student of Arabic (the specialist being also included in this category), as the articles concerning Arabic language and culture published by *Kervan* are substantial and of a high scientific standard.

The first issue contains Michele Vallaro's study "Sull'asindeto fra aggettivi attributi in Arabo letterario" (pp. 73-86) in which the Author examines asyndeton between attributive adjectives in literary Arabic, giving particular prominence to the restrictive or non-restrictive function of the attribute.

The second issue gives still more space to Arabic. First, Paolo Branco's "Tra Bibbia e Corano – Problemi relativi alla traduzione di un passo riguardante Giobbe" (pp. 13-16) pleads for the necessity of knowing the Bible in order to understand various verses in the Qur'an where biblical characters are alluded to with no details being given about their story. The Author elaborates on the longest Qur'anic passage dedicated to Job (38,43-44) and remarks on the errors of its translation into Italian that originated in ignoring the Biblical text that throws light upon it. Then, Manuela E. B. Giolfo, in an extensive study – "Le strutture condizionali dell'arabo classico nella tradizione grammaticale araba e nella tradizione grammaticale europea" (pp. 55-79) compares the point of view of Arab grammarians on conditional structures with that of European linguists, while Michele Vallaro's "Qualche considerazione ulteriore sulle proposizioni aggettivali («*na't sababī*» in arabo letterario)" (pp. 123-137) examines adjectival clauses according to Werner Diem's analysis, providing a pragmatic (in the sense of the School of Prague) interpretation thereof. Moreover, those interested in the history of Islamic political philosophy can read Tiziana Lorenzet's article "A proposito della «*Madīna al-Fāḍila*» tra al-Fārābī e Mullā Sadrā" (pp. 81-102).

The last pages are devoted to reviewing books published by scholars of Turin University on subjects that concern African and Asian realities, languages and cultures.

Monica Broșteanu

***Mağallat mağma' al-luğat al-'arabiyya*, Issue 95, May 2002, Cairo, 240 pp.**

Issue 95 of *Mağallat Mağma' al-Luğat al-'Arabiyya fī al-Qāhira* (Review of the Arabic Language Academy in Cairo), founded in 1934, appeared last year. In the past years, RALAC has been issued twice a year and included studies submitted at annual congresses together with other papers by members and corresponding members of the Academy.

The latest issue appears under the direction of Šawqī Dayf – president of ALAC – and has Kamāl Bišr, secretary general of ALAC, as its editor-in-chief and Samīra Sādiq Ša'ša'lān as editorial assistant. The review contains eleven articles corresponding to the

papers presented by members and corresponding members of the Arabic Language Academy in Cairo, who are from Egypt as well as other Arab and non-Arab countries and who enjoy lifelong membership. The number of ALAC members is limited as new members are chosen only if positions become vacant as a consequence of death.

Issue 95 of the Review of the Arabic Language Academy, dated May 2002, includes the papers presented at the 68th ALAC Congress, held at the Academy of Cairo on March 25-April 10, 2002, as well as other proceedings of this Congress. Consequently, the first part of the review contains the opening remarks made in the inaugural session of the Congress by Šawqī Dayf, president of ALAC, Mufid Šihāb, minister of academic education and scientific research in Egypt, who, in the past years, has honoured the opening sessions of the ALAC Congresses with his presence and greeting remarks, ‘Abd al-Karīm Ḥalīfa (Jordan), a representative of the non-Arab ALAC members. It also includes a brief report of the activity of the institution between its latest two congresses, which is made by Kamāl Bišr, secretary general of ALAC.

The central theme of the 68th Congress of the Arabic Language Academy in Cairo was *The mutual influence between the Arab and foreign cultures*. The second part of the review is dedicated to the studies presented at the Congress as follows: Šawqī Dayf (Egypt), “The impact of Arab culture on modern Western cultures”; ‘Abd al-Karīm Ḥalīfa (Jordan), “The Arab world and the scientific terms used to express Ibn al-Haytam’s thinking”; ‘Abd al-Hādī at-Tāzi (Morocco), “Al-Ġāmrūr”; ‘Abd al-‘Azīz bin Turkī as-Sabī‘i (Qatar), “Means of information and contemporary literary Arabic (al-fuṣṣa)”; Mahmūd Fahmi al-Ḥiġāzi (Egypt), “Qalā’id al-mafāḥir, between G. B. Depping’s French original version and its Arabic translation by Aṭ-Taḥṭawi”; Nicolae Dobrişan (Romania), “Arab culture as part of universal culture”; Nicolae Dobrişan (Romania), “Finding equivalents for European suffixes in Arabic”; Muḥammad ’Iḥsān al-Ḥuṣṣ (Syria), “The influence of Western poets and critics on Arab poets and critics as evinced by the analysis of the poetic text”; Muḥammad Benšarīfa (Morocco): “The mutual influence between Arabic and Spanish proverbs”; Yūsuf ‘Izz ad-Dīn (Iraq), “The mutual influence between Arabic and English Literature”; ‘Aḥmad bin Muḥammad aḍ-Ḍubayb (Kingdom of Saudi Arabia), “The role of foreign languages in exchanges between us and the West”.

In the past years, the graphic standards of the Review of the Arabic Language Academy in Cairo have been very high and, what is interesting and rather uncommon, while editing the recent issues of its review, the Arabic Language Academy has re-edited at modern graphic standards the first six issues of RALAC published in 1934-1960.

Nicolae Dobrişan

Contents of the Previous Issues of *ROMANO-ARABICA*

No. 1 (2001):

Nadia Anghelescu: *At the Gates of the Orient*

Nicolae Dobrișan: *Cuvintele de origine arabă în presa română actuală*

Ioana Feodorov: *Romanian translations of Arabic literature (1964-1994)*

Rodica Firănescu: *L'expression, Ce să facem?! Asta e! – réflexe de résignation « orientale »?*

Oana Ghica; Mihai Pătru: *Muzica și instrumentele muzicale orientale în România*

George Grigore: *Manger « à l'orientale » en Roumanie*

Luminița Munteanu: *Orientaux ou Balkaniques? Difficultés et enjeux des définitions identitaires dans l'espace sud-est européen*

Sorina Nae: *Ginnul ca personaj fantastic în O mie și una de nopți*

Ovidiu Pietrăreanu: *Prezența arabă în Spania: subiect de controversă în spațiul european*

Irina Vainovski-Mihai: *Tradiții orientale în România: Cafea și cafenele*

Florentina Vișan: *China – limita maximă a alterității*

No. 2 (2002):

Nadia Anghelescu: *L'amour-passion et ses métaphores dans Le collier du pigeon d'Ibn Hazm*

Madeea Axinciuc: *Folds of love (t)issue in Maimonides' Guide for the Perplexed*

Radu Bercea: *Kâma : le monde indien sous le signe du « désir »*

Nicolae Dobrișan: *Hypostases of Love in Najib Mahfuz's Trilogy*

Ioana Feodorov: *Is love gradable?*

Rodica Firănescu: *De l'amour et la coquetterie en Islam arabe médiéval : la perspective d'as-Suyuti*

Simona Galațchi: *Eroticism or Pornography at the Indian Tantric Temples from the tenth to twelfth centuries*

Delia Grigore: *Marriage's Rules of Purity in the Traditional Culture of Roma from Romania*

George Grigore: *Le concept d'amour chez Ibn 'Arabi*

Dinu Luca: *Love on a Jade Terrace: Xu Ling's Preface and the Poetics of Desire in Medieval China*

Otilia Milutin: *The Rehabilitation of the Seductress in The Tale of Genji*

Luminița Munteanu: *Amour mystique et amour profane dans la littérature turque d'inspiration soufique*

Ovidiu Pietrăreanu: *Métaphores et allégories liées à l'amour et à la débauche dans les écrits prophétiques de l'Ancient Testament*

Rodica Pop: *Chamanes, astrologues et chants d'amour chez les Mongols*
Sabina Popârlan: *La polysémie discursive de la chrono-tropologie sélénienne dans la poésie hindi d'amour*
Laura Sitaru: *L'amour dans la vision de la mystique Rabi'a*
Irina Vainovski-Mihai: *Putting Love on Stage: Tears in Imru'ul-Qays' Mu'allāqa*
Florentina Vișan: *Courtesan Love in Classical China*

No. 3 (2003):

Nadia Angheliescu: *Le rôle de la métaphore dans les explications d'Ibn Ğinnī*
Andrei A. Avram: *Arabic pidgins and creoles from a comparative perspective*
Ramzi Baalbaki: *Some considerations of word order in kāna constructions*
Monica Broșteanu: *Problèmes concernant la traduction en roumain de quelques « noms divins » coraniques*
Nicolae Dobrișan: *Al-muḍāf wa-l-muḍāf 'ilay-hi and genitive exponents in Arabic Dialects*
Ioana Feodorov: *Middle Arabic Elements in Two Texts from Macarius Ibn al-Za'īm's Maġmū' laṭīf*
Daniela Rodica Firănescu: *Ma'ānī al-kalām chez al-Zarkašī. Interrogation et performance*
George Grigore: *Quelques traces du contact linguistique dans le parler arabe de Mardin (Turquie)*
Jean-Patrick Guillaume: *'A tarfa'u Filasṭīn? ou de quoi rient les grammairiens arabes?*
Alan S. Kaye: *Semantic Transparency and Number Marking in Arabic and Other Languages*
Pierre Larcher: *Du jussif au conditionnel en arabe classique: une hypothèse dérivationnelle*
Adrian Măcelaru: *Semantic parameters and Literary Arabic form II causatives*
Ovidiu Pietrăreanu: *Remarques sur le processus de métaphorisation de quelques noms de parties du corps en arabe*
Kees Versteegh: *Phonological constraints in Arabic grammatical theory: the iltiqā' as-sākinayn*

No. 4 (2004):

Nadia Angheliescu: *L'Orient « exotique » dans la littérature traduite de l'arabe*
Monica Broșteanu: *Solutions offertes pour trois versets difficiles du Psaume XVI par quelques traductions arabes*

- Nicolae Dobrișan: *Extratextuality and the Translation of Fictional Work from Arabic into Romanian*
- George Grigore: *Les contraires – al-'addād – dans le Coran et leur équivalence dans les traductions*
- Ovidiu Pietrăreanu: *Les équivalents de quelques métaphores dans la version roumaine des maqāmāt d'al-Ḥarīrī*
- Irina Vainovski-Mihai: *Cultural Determinations in Translating Al-Mu'allaqāt*

Book Reviews:

- Elsaid Badawi, M. G. Carter and Adrian Gully, *Modern Written Arabic. A Comprehensive Grammar* (Nadia Anghelescu)
- Aziza Boucherit. *L'arabe parlé à Alger, Aspects sociolinguistiques et énonciatifs* (George Grigore)
- Francesca Maria Corrao (coord.). *L'Antologia della poesia araba* (Laura Sitaru)
- Abdesselam Cheddadi. *Les arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^{ème} / VIII^{ème} siècle* (Laura Sitaru)
- Guram Chikovani. *Shua aziis arabuli dialektebi, Kashkadariuli dialekti (phonologia, gramatika, leksika)* (George Grigore)
- Hilary Kilpatrick. *Making the Great Book of Songs. Compilation and the author's craft in 'Abū-l-Farağ al-'Isbahānī's Kitāb al-'ağānī* (Nadia Anghelescu)
- Pierre Larcher. *Le système verbal de l'arabe classique* (Nadia Anghelescu)
- Jérôme Lentin et Antoine Lonnet (éds.). *Mélanges David Cohen* (Ovidiu Pietrăreanu)
- Ḥammādī Ṣammūd. *Balāğatu al-hazli wa qaḍīyyatu al-'ağnās al-'adabiyya 'inda al-Ġāḥiḡ* (Nadia Anghelescu)
- Catherine Taine-Cheikh. *Lexique français – ḥassāniyya ; Dialecte arabe de Mauritanie* (George Grigore)
- Shabo Talay. *Der arabische Dialekt der Khawētna. II. Texte und Glossar* (George Grigore)
- Tzvetan Theophanov. *Arabskata srednovekovna kultura: ot ezičestvoto kām isljama* (Ivan Biliarsky and Irina Vainovski-Mihai)
- IBLA – Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*, 67^e année, 2004-2, no. 194 (Monica Broșteanu)
- Islamochristiana, Dirāsāt 'islāmiyya masīḥiyya*, no.30/2004 (Monica Broșteanu)