ULB UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

DI·fusion

Dépôt Institutionnel de l'Université libre de Bruxelles /
Université libre de Bruxelles Institutional Repository
Thèse de doctorat/ PhD Thesis

Citation APA:

Tamouro, A. (1997). *Le rôle fondateur de la notion de "ilm"(science) dans la pensée arabo-musulmane jusqu'au Xème/IVème siècle* (Unpublished doctoral dissertation). Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, Bruxelles.

Disponible à / Available at permalink : https://dipot.ulb.ac.be/dspace/bitstream/2013/212117/1/a56b8c6c-22ef-4dfb-bc18-9e498491ca9a.txt

(English version below)

Cette thèse de doctorat a été numérisée par l'Université libre de Bruxelles. L'auteur qui s'opposerait à sa mise en ligne dans DI-fusion est invité à prendre contact avec l'Université (di-fusion@ulb.be).

Dans le cas où une version électronique native de la thèse existe, l'Université ne peut garantir que la présente version numérisée soit identique à la version électronique native, ni qu'elle soit la version officielle définitive de la thèse.

DI-fusion, le Dépôt Institutionnel de l'Université libre de Bruxelles, recueille la production scientifique de l'Université, mise à disposition en libre accès autant que possible. Les œuvres accessibles dans DI-fusion sont protégées par la législation belge relative aux droits d'auteur et aux droits voisins. Toute personne peut, sans avoir à demander l'autorisation de l'auteur ou de l'ayant-droit, à des fins d'usage privé ou à des fins d'illustration de l'enseignement ou de recherche scientifique, dans la mesure justifiée par le but non lucratif poursuivi, lire, télécharger ou reproduire sur papier ou sur tout autre support, les articles ou des fragments d'autres œuvres, disponibles dans DI-fusion, pour autant que :

- Le nom des auteurs, le titre et la référence bibliographique complète soient cités;
- L'identifiant unique attribué aux métadonnées dans DI-fusion (permalink) soit indiqué;
- Le contenu ne soit pas modifié.

L'œuvre ne peut être stockée dans une autre base de données dans le but d'y donner accès ; l'identifiant unique (permalink) indiqué ci-dessus doit toujours être utilisé pour donner accès à l'œuvre. Toute autre utilisation non mentionnée ci-dessus nécessite l'autorisation de l'auteur de l'œuvre ou de l'ayant droit.

---------- **English Version** ----------

This Ph.D. thesis has been digitized by Université libre de Bruxelles. The author who would disagree on its online availability in DI-fusion is invited to contact the University (di-fusion@ulb.be).

If a native electronic version of the thesis exists, the University can guarantee neither that the present digitized version is identical to the native electronic version, nor that it is the definitive official version of the thesis.

DI-fusion is the Institutional Repository of Université libre de Bruxelles; it collects the research output of the University, available on open access as much as possible. The works included in DI-fusion are protected by the Belgian legislation relating to authors' rights and neighbouring rights. Any user may, without prior permission from the authors or copyright owners, for private usage or for educational or scientific research purposes, to the extent justified by the non-profit activity, read, download or reproduce on paper or on any other media, the articles or fragments of other works, available in DI-fusion, provided:

- The authors, title and full bibliographic details are credited in any copy;
- The unique identifier (permalink) for the original metadata page in DI-fusion is indicated;
- The content is not changed in any way.

It is not permitted to store the work in another database in order to provide access to it; the unique identifier (permalink) indicated above must always be used to provide access to the work. Any other use not mentioned above requires the authors' or copyright owners' permission.

UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES
FACULTE DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
Histoire, pensée et civilisation de l'Islam

LE RÔLE FONDATEUR DE LA NOTION DE "*'ILM*" (SCIENCE) DANS LA PENSÉE ARABO-MUSULMANE JUSQU'AU X^{ème}/IV^{ème} SIÈCLE

VOLUME I

Thèse présentée par **Abdessamad TAMOURO** en vue de l'obtention du titre de Docteur en Philosophie et Lettres, orientation Histoire, pensée et civilisation de l'Islam

Sous la direction des Professeurs
Anne-Claude DERO-JACOB et
Hossam ELKHADEM

ANNEE ACADEMIQUE 1997-1998

UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES
FACULTE DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
Histoire, pensée et civilisation de l'Islam

LE RÔLE FONDATEUR DE LA NOTION DE "*'ILM*" (SCIENCE) DANS LA PENSÉE ARABO-MUSULMANE JUSQU'AU X^{ème}/IV^{ème} SIÈCLE

VOLUME I

Thèse présentée par **Abdessamad TAMOURO** en vue de l'obtention du titre de Docteur en Philosophie et Lettres, orientation Histoire, pensée et civilisation de l'Islam

Sous la direction des Professeurs
Anne-Claude DERO-JACOB et
Hossam ELKHADEM



702.647
v.1

ANNEE ACADEMIQUE 1997-1998

DEDICACE

A mon épouse Badia
Je dois à ses encouragements et à son soutien, d'avoir pu poursuivre sur la voie de la recherche. Mais je lui dois plus encore d'avoir contribué effectivement à tout le travail final de rédaction et de correction.
A elle, toute ma reconnaissance.

A mes filles Salma et Nasma,
avec toute mon affection.

A ma mère, pour l'amour qu'elle m'a toujours prodigué.

A la mémoire de mon père.

REMERCIEMENTS

Les recherches, dont cette thèse est l'aboutissement, sont le résultat d'un travail laborieux de plusieurs années.
Nous nous rendons bien compte aujourd'hui de l'étendue de notre dette vis-à-vis de ceux qui nous ont aidés à mener à bien cette étude. Aussi saisissons-nous, avec joie, cette occasion pour exprimer notre reconnaissance envers nos professeurs à l'Université Libre de Bruxelles.

Notre gratitude et nos remerciements s'adressent très particulièrement au Professeur Anne-Claude DERO-JACOB, Présidente de la Section Islamique à l'Université Libre de Bruxelles. Elle nous a fait l'honneur de diriger notre recherche avec sa clairvoyance scientifique, sa disposition bienveillante et sa patience jamais lassée, nous fournissant, tout au long de notre recherche, maintes suggestions et hypothèses de travail permettant de l'approfondir et de l'améliorer.

Nous tenons à remercier le Professeur Hossam EL KHADEM, Directeur du Centre d'Histoire des Sciences et des Techniques à l'Université Libre de Bruxelles, pour ses précieux conseils et ses remarques pertinentes durant toute notre recherche.
Nos remerciements vont également au Professeur Marc DOMINICY, Président de la Section Linguistique à la même université qui, grâce à ses orientations bibliographiques, nous a permis d'approfondir nos connaissances en sémantique et en linguistique textuelle.
Nous sommes redevables au Professeur Brahim CHIHANI, chef de Département d'Histoire et de Géographie à l'Université de Casablanca qui a bien voulu mettre à l'échelle notre carte historique.
Nos sincères remerciement vont finalement à nos amis et aux très nombreuses personnes qui nous ont soutenus et aidés tout au long de notre recherche.

AVERTISSEMENT

Nous voudrions, à l'orée de ce travail, attirer l'attention de notre lecteur sur quelques préliminaires que nous considérons comme importants. Ils concernent soit le fond, soit la forme.

- Signalons, tout d'abord, que l'introduction générale fait partie intégrante de notre analyse elle-même, car elle synthétise l'essentiel de notre vision concernant la recherche entreprise, tout en résumant le contenu de chaque chapitre et les méthodes spécifiques mises en œuvre.

- Il en est de même des annexes contenant les renseignements historiques. En effet les données qu'elles contiennent (carte, tableau chronologique, données bibliographiques et biographiques) peuvent, à tout moment de la lecture, aider à situer nos propos et à les compléter.

- Notre système de translittération est celui de "l'Encyclopédie de l'Islam" mais adapté à certaines contraintes techniques (ex : Jābir au lieu de Djābir).

- Nous avons, d'autre part, utilisés quelques termes et noms de personnes sous une forme francisée admise (Avicenne, Geber, Cadi, calife, etc.) tantôt pour respecter une citation, tantôt parce qu'ils se prêtent plus à l'adjectivisation, (ex : "philosophie avicennienne"), tantôt enfin pour alléger le propos. Nous prions les arabisants de nous pardonner cette licence.

- Pour spécifier quelques disciplines de la pensée arabo-musulmane nous avons préféré garder le terme arabe en mettant la première lettre en majuscule quand il s'agissait de la science en question : ex : la science du "Ḥadīth" ou du Kalām, etc.

- Concernant nos notes bibliographiques, nous donnons parfois plusieurs références pour le même texte afin de faciliter l'accès au lecteur car quelques éditions sont rares ou introuvables.

SYSTEME DE TRANSLITTERATION

'	ء	ḍ	ض
b	ب	ṭ	ط
t	ت	ẓ	ظ
th	ث	'	ع
j	ج	gh	غ
ḥ	ح	f	ف
kh	خ	q	ق
d	د	k	ك
dh	ذ	l	ل
r	ر	m	م
ẓ	ز	n	ن
s	س	h	ه
sh	ش	w	و
ṣ	ص	y	ي

voyelles

(1) brèves : fatḥa : a kasra : i ḍamma : u

(2) longues : fatḥa : ā kasra : ī ḍamma : ū.

LISTE DES ABREVIATIONS

Ac.	:	actif.
Acc.	:	accompli.
Act.	:	action.
Adj.	:	adjectif.
Art.	:	article.
b.	:	ibn (fils de).
Chap.	:	chapitre.
D.	:	duel.
dimi	:	diminutif.
E.	:	énergique.
éd.	:	édition.
F.	:	féminin.
f.	:	forme (verbale).
fa.	:	faculté (en philosophie).
H.	:	hégire, (l'ère musulmane).
Im.	:	impératif.
Ina.	:	inaccompli.
Ind.	:	indicatif.
K.	:	"*kitāb*" (livre).
L.	:	ligne (dans un texte).
M.	:	masculin.
m.	:	mort (précède la date de décès).
N.	:	nom.
op.cit	:	auparavant cité.
P.	:	pluriel.
p.	:	personne.
pa.	:	particule.
part.	:	participe.
pass.	:	passif.
pré.	:	préfixe.
pro.	:	pronom.
R.	:	régime.
Ra.	:	radicale.
S.	:	singulier.
S.N.	:	syntagme nominal.
su.	:	suffixe.
sub.	:	subjonctif.
S.V.	:	syntagme verbal.
t.	:	tome.
V.	:	vocable.
Vol.	:	volume.
v.	:	verbe.

SOMMAIRE

pages

AVERTISSEMENT 4
SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION 5
LISTE DES ABRÉVIATIONS 6

INTRODUCTION GENERALE 9

PREMIER CHAPITRE : CADRE HISTORIQUE ET CULTUREL 39

A. CADRE HISTORIQUE 42

1. Période antéislamique (*jāhiliya*) 42
2. Avènement de l'Islam 45
3. L'empire musulman 46

B. CADRE CULTUREL 59

1. Culture antéislamique 59
2. Naissance de la culture arabo-musulmane 62
3. L'ère du "*tadwīn*" - II^{ème}/VIII^{ème} siècle 68
4. Traduction et contribution aux sciences "étrangères" 98
5. Naissance de la culture régionale 126
6. Les instruments du savoir 131

DEUXIÈME CHAPITRE : APPROCHE LEXICALE ET SÉMANTIQUE DE LA NOTION DE "*'ILM*" 140

A. RÉFLEXIONS SUR LA LANGUE ARABE ET SON HISTOIRE 145

1. Formation de la langue arabe 146
2. La langue arabe et les autres langues 153

B. APPROCHE LEXICALE DE LA NOTION DE "*'ILM*" 161

1. Champ lexical de la racine de "ع.ل.م" 162

C. APPROCHE SÉMANTIQUE DE LA NOTION DE "*'ILM*" 201

1. Analyse sémantique du champ lexical de la racine "ع.ل.م" 203
2. Analyse sémantique de la notion de "*'ilm*" 218

TROISIÈME CHAPITRE : APPROCHE TEXTUELLE DE LA NOTION DE "*'ILM*" 289

PRÉSENTATION MÉTHODOLOGIQUE 293

A. LES DISCIPLINES RELIGIEUSES 304

1. Uṣūl al fiqh (fondements du droit) 304
2. Ḥadīth et Uṣūl al ḥadīth (Tradition et ses fondements) 347
3. Le "Kalām" 373
4. Notion de "*'ilm*" et les disciplines religieuses 411

B. LES DISCIPLINES "RATIONNELLES" 414

1. Philosophie "*falsafa*" 415
2. Alchimie "*aṣ-ṣan'a*" 474

QUATRIÈME CHAPITRE : APPROCHE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA NOTION DE "*'ILM*" 526

A. CLASSIFICATION DES SCIENCES 529

1. Classification des philosophes 532
2. Classification des mutakallimīn 553
3. Classification pratique 565
4. Classification en "*Adab*" 574

B. LA SCIENCE ET LE "SAVANT" 581

1. Religion, politique et science 585
2. Le savant musulman 602

CONCLUSION GENERALE 615

ANNEXES 628

La table des matières détaillée se trouve à la fin de la thèse.

INTRODUCTION GENERALE

L'étude de la civilisation arabo-musulmane connaît un développement considérable et suscite un intérêt croissant. Cela tient, sans nul doute, à ce que, vivant dans un monde qui s'ouvre à toutes les cultures, nous nous interrogeons sur la formation et sur l'histoire d'une des plus grandes cultures qu'ait connue l'humanité dans le passé. Nous nous interrogeons également sur sa légitimité actuelle et ses manifestations présentes.
Notre étude s'inscrit dans un cadre général qui vise, en premier lieu, à la compréhension de cette civilisation. Elle tente, en particulier, une contribution à la recherche des bases fondatrices et des règles organisatrices de la pensée qui s'y attache.

Sur le plan théorique, ce cadre très général peut constituer le fondement de toute recherche à propos de cette pensée car il offre une homogénéité idéale mais, sur le plan méthodologique, les analyses sont multiples, et l'approche du philosophe n'est pas celle du linguiste ni celle de l'historien ou du sociologue.
Notre étude, tout en gardant une homogénéité théorique en s'arrimant à l'analyse de cette pensée, vise à profiter de la richesse de la recherche multidisciplinaire ; richesse et complémentarité que peuvent apporter l'analyse lexicale, l'étude des champs sémantiques, la linguistique textuelle, l'anthropologie culturelle, l'épistémologie ou d'autres disciplines qui ont amplement contribué au développement des sciences humaines durant le XX^{ème} siècle.

Nous estimons que l'étude de la pensée arabo-musulmane ne peut plus se contenter de rapporter les résultats des analyses générales des "Histoires de la civilisation musulmane". Elle se doit de découvrir comment cette pensée avait opéré pour former et réaliser ses concepts. Comment ces derniers ont-ils été utilisés ? Pourquoi parfois ont-ils été abandonnés ou combattus ?

Depuis plusieurs décennies, les spécialistes de cette pensée sont conscients qu'elle repose sur des concepts de base et des significations spécifiques de son champ historico-culturel. Des chercheurs comme M.A. Al Jābrī, M. Arkoun, A. Khalīl, ont étudié la notion de "raison" (*'aql*), A. Laroui, celle d'"Etat" (*dawla*);d'autres ont consacré leurs recherches à l'élaboration de lexiques propres à un penseur ou à une discipline comme A.M. Goichon, F.Ad-Dāya, C. Mansour. D'un autre côté, des études proposent des analyses qui cherchent essentiellement à découvrir dans le passé des idées actuelles comme le matérialisme, le féodalisme, le positivisme..., alors que ces modèles ne peuvent être employés que pour leur période de conception et sont inadéquats dans la pensée arabo-musulmane.

Bien que nous reconnaissions que les idées contemporaines, dans certains cas, peuvent être à la fois un instrument et un guide précieux pour l'étude du passé, nous affirmons que la présentation d'une pensée, à une époque où les problèmes n'étaient que très partiellement identiques aux nôtres, ne peut manquer d'impliquer toujours de délicates questions d'interprétation et d'appréciation qui, dans la majorité des cas, sont soit subjectives, soit d'ordre idéologique.

La période que cette étude passe en revue - les quatre premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane - est particulièrement exposée à une tentation inconsciente ou non, de comparaison ou d'idéalisation comme avec une période de référence pour la réalité présente. Elle a connu, non seulement un véritable déplacement dans l'organisation intellectuelle - par rapport aux cultures antiques - mais elle représentait aussi les débuts d'un accroissement massif des activités culturelles et des connaissances grâce à une formidable assimilation du savoir passé.

Nous sommes donc particulièrement méfiants vis-à-vis des tentatives de "synthèse" qui se proposent de résoudre tous les problèmes d'après un schéma global, selon un modèle prêt à l'emploi ou encore en se référant à une seule discipline ou théorie. Nous sommes convaincus que la source de connaissances valables et fiables est la spécialisation basée sur un travail continu et large d'édition des textes. Une analyse globale peut être, certes, utile dans les comparaisons, dans la

compréhension du déroulement historique ou théorique, dans l'analyse d'une institution ou d'une discipline. Cependant, sans études spécialisées, sans recherches au sein de chaque composante de la pensée et de chaque manifestation de l'esprit, sans mise à jour des fondements essentiels, la validité de toute tentative globale reste à la merci de la découverte d'un texte ou de l'analyse d'un concept. Pour ces raisons, nous nous sommes limités à étudier une seule notion, celle de "science", et ce, durant une période précise et selon les procédés adaptés à notre sujet.

Avant de projeter d'effectuer la présente étude, nous avions, lors de la préparation d'un diplôme d'études approfondies, consacré une recherche à la relation entre la religion, la politique et la science dans la civilisation arabo-musulmane durant la période de la "*miḥna*" (voir W. M. Patton, 1958 et Art. "*miḥna*" : E.I.2, Vol.VII, 1993) ce qui avait suscité en nous plusieurs questions, notamment celle de la signification de la notion de "science" et celle de la place du savant dans cette civilisation. La consultation de l'article "*'ilm*" de l'"Encyclopédie de l'Islam", nous avait laissé sur notre faim et n'a fait qu'accentuer notre désir d'en savoir plus car on y lisait : "*l'on doute même qu'une étude sémantique des deux termes* [*"ma'rifa"* et *"'ilm"*] *ne jette quelque lumière sur ce problème, tant les emplois qu'en font les auteurs sont personnels et variables selon les disciplines*" (Vol.III, 1971, 1061b). Nous étions persuadés dès lors de l'utilité d'une telle étude qui lèverait, peut-être le doute, quoique nous admettions encore maintenant que les emplois de la notion de "*'ilm*" pouvaient être effectivement fort personnels et variables selon chaque discipline ou encore selon les périodes.
Toutefois, nous nourrissions l'ambition de découvrir le sens de départ de la notion de "*'ilm*", le fond commun qui relie les utilisations et les sens donnés à cette notion à travers les époques et au-delà des particularités propres à chaque discipline ou à chaque penseur.

Nous savions, dès le départ, qu'un tel projet dépasse l'effort d'un seul chercheur, nous avons alors limité la période à analyser aux quatre premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane. D'un autre côté, durant la période passée à l'Institut d'Etudes et de Recherches pour

l'Arabisation, nous avons pu approcher les travaux lexicographiques et terminologiques anciens et modernes, et nous avons constaté qu'un dictionnaire étymologique faisait cruellement défaut à la langue arabe malgré la richesse de la matière lexicale déjà existante. Cette expérience nous a incité à penser que l'étude du vocabulaire des différentes disciplines, celui des penseurs ainsi que celui des études réservées à des concepts peuvent, à travers un large dépouillement des textes, constituer la base de ce dictionnaire. Sachant que nous pouvons nous appuyer sur les termes dont les sources sont connues comme ceux du Coran, du Ḥadīth ou ceux proposés par les premiers traducteurs. Ces éléments nous ont confortés dans le désir d'entreprendre l'étude d'une notion de base de la pensée arabo-musulmane et notre choix s'est porté, par la force des choses sur celle de "*'ilm*".
L'élaboration d'une thèse à ce propos, donc d'une étude qui exige rigueur et méthode, efficacité et obligation de résultat, était l'occasion de tester notre ambition et d'asseoir notre analyse sur des bases solides.

De toute évidence, la signification de "*'ilm*" (science) est capitale dans la compréhension de la pensée scientifique arabo-musulmane car sa définition, même lexicale, peut influencer les significations, le champ sémantique et les utilisations qui lui sont reliées. Les lexicographes et les sémanticiens ont prouvé qu'un terme utilisé durant une longue période et par un nombre élevé d'utilisateurs s'enrichit continuellement par de nouveaux sens et emplois. Cette règle s'applique parfaitement au terme "*'ilm*" à cause de sa présence continue au sein de la pensée arabo-musulmane, par le fait qu'il a été utilisé par différents penseurs et dans différentes disciplines, et principalement, parce qu'il fait partie des premiers concepts de base de cette pensée.

Ainsi, l'étude que nous consacrons à cette notion essaie de découvrir la "science" dans la pensée arabo-musulmane, en tant que signification, comme conception et utilisation. Nous ne la rechercherons nullement dans le domaine des inventions ou dans celui des réalisations pratiques, lesquelles offrent pourtant un intérêt certain pour l'histoire des sciences. Sur ce plan précis, nous nous contenterons de suivre le développement interne de la notion de science à travers la signification

qu'elle a donnée au problème du savoir. Les questions qui nous préoccuperont sont : quelle signification a été donnée au terme "*'ilm*"? Quelles utilisations les penseurs musulmans en ont-ils fait ? Quels étaient les traits particuliers de leur conception du champ relatif à la science ?

Par cette position théorique et méthodologique, et à causede la nature de notre sujet, nous ne nous proposons pas de répondre à toutes les questions, notre étude veut aborder une nouvelle tendance, contribuer au développement des études conceptuelles et notionnelles et renforcer l'ouverture sur les disciplines porteuses de possibilités d'analyse nouvelles.

Sur le plan méthodologique, notre étude est structurée selon deux niveaux, le premier est global. Il se fonde sur une vision générale du sujet, en partant de l'idée qu'une étude notionnelle se doit de suivre, non seulement l'évolution de la notion étudiée, mais aussi celle des différentes manifestations où elle est représentée, ainsi que de la structure et des supports qui l'ont portés. Nous sommes ainsi partis du fait qu'une notion, aussi fondamentale que celle de "*'ilm*" dans la culture arabo-musulmane, ne peut qu'être liée à la vision du monde que porte en elle la langue arabe, et contribuer à former un type de pensée dépendant de cette vision. A ce niveau, la notion de "*'ilm*" constitue le repère théorique et le point commun qui relient l'ensemble des parties de notre recherche.

Le deuxième niveau méthodologique se compose de quatre approches distinctes (exposées dans quatre chapitres) et bénéficiant d'une certaine autonomie due à la nature du sujet que chacune d'elle traite. La première approche est historico-culturelle, la deuxième est lexicalo-sémantique, la troisième est textuelle et la dernière est épistémologique. Le contenu, ainsi que l'aspect méthodologique de ces approches seront présentés dans le résumé qui suit.

L'approche historico-culturelle est exposée dans notre **premier chapitre** sous le titre : "cadre historique et culturel". Elle englobe la

présentation générale du contexte historique et culturel durant les quatre premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane.

Nous avons réservé la première partie de ce chapitre à la détermination du cadre historique de notre étude. La période que nous avons choisie commence avec l'avènement de l'Islam et va jusqu'au début du V^{ème} /XI^{ème} siècle.
Le but de notre approche historique n'était pas de dresser une chronologie des événements et des faits historiques que les Histoires de l'Islam et de la civilisation islamique ont développés bien mieux que les quelques pages que nous lui consacrons. Nous reconnaissons que bien des aspects de la pensée arabo-musulmane, en particulier dans la période qu'englobe notre étude, ne sont compréhensibles que dans l'arrière-plan historique dont ils faisaient partie. Pour nous, l'histoire des événements, les cadres social, institutionnel, économique et politique sont des repères utiles à notre étude mais ils ne peuvent la remplacer. Ainsi, ce choix nous permet de nous démarquer des querelles, débats et polémiques à propos de l'originalité, et de la validité de la contribution arabo-musulmane à la pensée humaine.

Le principal objectif du cadre historique est de mettre en évidence les éléments qui sont les fondements de la civilisation arabo-musulmane. Ainsi, nous avons décrit les traits particuliers de la période de la "*Jāhiliyya*" et les changements apportés par l'avènement de l'Islam. Les plus importants étaient la fondation d'un empire et d'un état musulman dont nous avons exposé brièvement les fondements, les différentes composantes et les nouvelles institutions (administrations et dynasties).

Dans la deuxième partie, consacrée au cadre culturel de cette période, nous avons pris soin d'exposer plus longuement les différentes manifestations culturelles liées à cette civilisation. Nous avons brossé le tableau culturel général de ce qui existait avant l'Islam, la vie intellectuelle des Arabes dans la péninsule arabique et les composantes internes et externes de la culture de la "*Jāhiliyya*". L'avènement de l'Islam donnera à la religion une importance capitale dans la fondation

d'une nouvelle culture et il en fut de même pour la langue arabe - support unique du texte sacré - et qui devient la langue de la nouvelle culture. La conquête d'un vaste espace géographique engagera un grand mouvement d'assimilation de l'héritage de l'Antiquité et des cultures des peuples conquis. Les quatre premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane connaîtront le principal effort d'édification d'une culture propre à cette civilisation. Le principal aspect culturel marquant de cette période est le passage de l'oral à l'écrit, ce que nous avons désigné par ère du "*tadwīn*" (consignation par écrit). Cette phase arrivera à son apogée au milieu du II^{ème}/VIII^{ème} siècle, et consistera dans la collecte et la consignation des données liées à la nouvelle religion, celles de la langue arabe ainsi que celles de l'histoire antéislamique et islamique.

Durant cette période, les musulmans ont fixé le texte coranique et ont fondé les principales disciplines liées à la religion, comme les sciences coraniques, l'exégèse, le Ḥadīth, les sciences juridiques ..., et les disciplines relatives à la langue, essentiellement la lexicographie et la grammaire. Cette phase était importante car les fondements du fait islamique ont été posés. Toutefois, une partie de cet effort était réservé aux disciplines auxiliaires comme l'histoire et la géographie. Nous avons également signalé différentes manifestations dans le domaine des lettres et de l'art islamique.

Le III^{ème}/IX^{ème} siècle connaîtra un mouvement de traduction et d'assimilation de l'héritage antique rarement observé dans l'histoire des civilisations tant par son ampleur que par sa rapidité, mouvement encouragé par le pouvoir et le mécénat, entrepris par des dizaines de traducteurs qui établiront le contact entre les penseurs musulmans et l'héritage antique (essentiellement grec). Les traductions seront le point de départ d'une assimilation de cet héritage, puis d'une réelle contribution des penseurs musulmans dans les différentes branches du savoir. Dans cette partie, nous exposerons quelques aspects de cette contribution dans différentes sciences et ce durant les quatre premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane.

A partir du IV^{ème}/IX^{ème} siècle, le monde musulman connaîtra, sur le plan politique, la dislocation de l'empire abbasside et l'émergence d'une multitude de royaumes et de principautés qui, au niveau culturel,

donneront un second souffle à la culture arabo-musulmane. En effet, le monde musulman connaîtra la floraison de nombreux foyers de culture notamment en Espagne musulmane, chez les Umayyades ou en Egypte, sous le règne des Fatimides. Nous avons présenté, pour indiquer ce changement, quelques aspects de la vie culturelle en Espagne comme exemples de la naissance de la culture régionale

Le dernier élément du cadre culturel est consacré à la présentation des différents instruments du savoir, comme les institutions (bibliothèques, hôpitaux, universités ...), les cadres utilisés pour la formation et l'acquisition du savoir, et les principaux acteurs et promoteurs de la culture arabo-musulmane (hommes du pouvoir, mécènes, savants, copistes, etc.).

Comme nous l'avons signalé, ce chapitre n'est qu'une présentation des manifestations historiques et culturelles les plus marquantes des premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane. Il vise essentiellement à exposer les supports et le climat général qui ont accompagné la naissance et le développement de cette culture. Nous y avons insisté sur les facteurs qui ont contribué à la naissance de la pensée scientifique en Islam.

Nous considérons d'ailleurs que les nombreux renvois bibliographiques, la carte reprenant les différentes phases de l'élargissement de l'espace de l'Islam, le tableau chronologique des principaux événements historiques et culturels des quatre premiers siècles et les différentes informations reprises dans l'annexe biographique ainsi que celui des lieux, sont des éléments qui peuvent aider à la compréhension du climat historique et culturel de la période de notre étude.

Notre **deuxième chapitre** a comme objectif spécifique, de dégager le champ lexical et sémantique de la notion de "*'ilm*". Partant de l'idée que la langue arabe porte en elle une vision du monde qui est, en partie, tributaire de son processus de formation, de la nature de ses composantes. Ainsi, nous avons esquissé, au début de ce chapitre, quelques réflexions sur ces questions ainsi que sur l'histoire de l'écriture

arabe et les relations entre la langue arabe et la famille des langues sémitiques.

Le champ lexical de la notion de "*'ilm*", consiste dans l'ensemble des unités lexicales obtenues par les différents procédés que la langue arabe utilise pour s'étendre et répondre aux besoins en significations. Parmi ces procédés, nous nous sommes intéressés à la dérivation, la composition et l'emprunt. La constitution du champ lexical de la racine "*'i-l-m*" est une étape descriptive qui vise la collecte des termes d'après un critère formel et statistique, elle constitue la base de l'analyse sémantique qui lui succède.
Afin de reconstituer le champ lexical de cette notion, nous avons procédé à un large dépouillement dans les principales sources de la langue arabe. Nous avons, ainsi, consulté la poésie arabe antéislamique, le texte coranique, les recueils du Ḥadīth et les principaux lexiques et dictionnaires arabes des six premiers siècles de l'hégire. Notre point de départ était la racine "ع ل م", ce qui impliquait pour nous, de relever - sans tenir compte de la signification - toutes les unités où ces trois lettres se retrouvaient présentes dans cet ordre. Pour faciliter la compréhension du processus d'accroissement du champ lexical de cette racine, nous avons établi un tableau général en fin du chapitre qui indique, dans un ordre croissant, toutes les unités lexicales relevées, avec une description morphologique, la nature des agencements, ainsi qu'une première proposition de signification pour chaque vocable recensé.

Nous avons commencé par rechercher dans le recueil des dix grandes poésies antéislamiques et dans le texte coranique. Pour ce dernier, malgré l'existence de dictionnaires qui recensent les termes du Coran, nous avons entrepris notre propre dépouillement. Cette opération avait démontré que ces dictionnaires ne sont pas adéquats pour notre recherche puisqu'ils relevaient les termes selon la signification, alors que notre but était d'établir une statistique générale de tous les termes selon leur appartenance formelle à notre racine. Ainsi, nous avons relevé une dizaine de variations en plus de celles des dictionnaires coraniques, et nous avons pu établir une liste complète des vocables représentant cette

racine avec leur fréquence, ce qui nous a permis d'établir un classement décroissant de ces unités.

Concernant le Ḥadīth, nous nous sommes basés sur l'excellente encyclopédie réalisée par A.J. Wensinck et J.P. Mensing, pour répertorier les unités lexicales dérivées de la racine "ع ل م".
Pour la matière lexicale relevée dans le Coran et le Ḥadīth, nous avons procédé à une analyse grammaticale qui visait à mettre en évidence les plus importantes caractéristiques grammaticales que nous avions remarquées (formes verbales, genres, temps, adjectifs ...).
Nous avons ensuite entrepris de relever la matière lexicale présente dans les dictionnaires et lexiques arabes anciens depuis "*Al 'ayn*", le premier dictionnaire d'Al Khalīl Al Farāhīdī (718-791/100-175 H) jusqu'au "*Lisān Al 'Arab*" d'Ibn Manzūr (1232-1311/630-711 H). Cette phase de notre recherche était des plus laborieuses car nous avons rencontré plusieurs obstacles pour accéder aux ouvrages (rareté ou épuisement des éditions). Malgré cela, nous avons réussi à étudier les œuvres de vingt sept lexicographes et spécialistes de la langue arabe (40 dictionnaires et lexiques), ce qui a contribué à enrichir notre collecte. Pour chaque lexicographe arabe, nous avons exposé les motivations et les procédés utilisés dans la consignation de la matière lexicale, de même que nous avons porté les termes trouvés dans des tableaux afin de faciliter la compréhension du tableau général qui comporte, cent soixante neuf termes dérivés. Cette matière lexicale a été réduite à cinquante termes après élimination des variantes morphologiques comme le pluriel, le féminin ou les formes conjuguées, ce qui a permis l'identification des vingt sept vocables qui appartiennent au champ lexical spécifique de la racine "*'alima*" et qui sont liés au champ de la science, du savoir et de la connaissance.

L'approche lexicale, essentielle comme point de départ, devient insuffisante lorsqu'il s'agit de dresser les fondements d'une structure plus complexe, de ce fait la matière lexicale n'est plus que la plate-forme du champ et de l'approche sémantiques. Pour atteindre cet objectif, nous avons procédé à une analyse des significations du champ

lexical spécifique de la racine "*'alima*", ce qui a donné lieu à la découverte de quatre ensembles que nous avons analysés pour retrouver leurs sens de base et les relations sémantiques qu'ils entretiennent entre eux.

Pour ce qui concerne l'étude du champ sémantique spécifique au mot "*'ilm*", nous avons étudié dans un premier temps le champ morpho-sémantique qui englobe les termes issus de la dérivation, ce qui nous a amenés à étudier les sens des formes verbales et non-verbales (noms d'actions, participes, noms de lieu et de manière, adjectifs, etc.). De même, nous avons étudié ce que les spécialistes musulmans de la langue appelaient "la grande dérivation". Cette opération qui consiste à rechercher le sens commun ou "le sens source" aux six combinaisons possibles, entre les trois radicales composant la racine (dans notre cas "ع ل م"). L'étude de ces combinaisons a démontré que des termes issus d'autres formes de racines, mais qui utilisent les mêmes lettres dans un ordre différent, peuvent s'intégrer au champ sémantique de "*'alima*".

Le plus important résultat de notre approche lexicale et de l'étude du champ sémantique du mot "*'ilm*" est que la source des différentes significations qui s'y rattachent se trouve dans le milieu naturel de l'homme arabe, et que, par un long processus de transposition des sens, d'élargissement lexical, d'extension de la signification des termes, le champ sémantique de ce terme tendait de plus en plus vers une abstraction et une spécialisation.

Comme deuxième étape de notre approche sémantique, nous avons entrepris d'étudier le terme "*'ilm*" comme "concept" lié au sens du savoir et de la science, à travers l'analyse des relations sémantiques qu'il peut établir avec d'autres termes qui appartiennent à ce même sens. Ainsi, nous avons prospecté les relations de polysémie et monosémie, d'homonymie, de synonymie, d'antonymie et d'auto-antonymie. Nous avons également consacré une grande partie de notre analyse aux différents termes qui représentent une synonymie partielle ou presque totale avec le terme "*'ilm*" comme "*ma'rifa*" (connaissance), "*fahm*" (compréhension), "*yaqīn*" (certitude), "*ḥikma*" (sagesse), etc. Nous avons présenté dans un tableau les relations synonymiques selon leur

appartenance à une signification et leur relation synonymique avec la notion de "*'ilm*".

Notre **troisième chapitre** est réservé à une approche textuelle qui scrute les utilisations faites du fond lexical lié à la notion de "*'ilm*", par les penseurs dans les principales disciplines de la pensée arabo-musulmane. Le but de notre analyse textuelle, lorsqu'elle pousse la recherche aux origines d'une pensée, d'une théorie ou encore d'un concept, doit être, en premier lieu, de découvrir quelles définitions de "*'ilm*" proposaient ces penseurs lors de l'élaboration de leurs théories, quels étaient leurs principes de base et leurs références dans les significations qu'ils donnaient à cette notion et quelles étaient les questions qui les préoccupaient à propos du savoir en général ?

En engageant notre recherche dans le domaine de la textualité, nous étions conscients qu'il nous fallait tenir compte, des travaux aboutis qui sont salués par les spécialistes, mais qu'il fallait aussi les adapter à la spécificité des textes arabes anciens et aux problèmes qu'ils posent aux niveaux de la signification (propre à chaque discipline et à chaque penseur) et de la traduction.L'analyse textuelle que nous proposons, bien qu'elle s'appuie sur des percées effectuées au sein de la critique littéraire ou de l'analyse du roman, s'ouvre également aux procédés de la pragmatique, de la sémiotique et à toutes les possibilités qu'offre la linguistique textuelle depuis ces vingt dernières années. Toutefois, signalons que notre approche, adaptée à la nature des textes arabes analysés et à la spécificité de chaque discipline étudiée, respecte un seul schéma général valable pour tous les textes.

Notre analyse textuelle avait deux niveaux, l'un classique, celui d'une simple "analyse de texte", qui consiste en une présentation du texte de l'auteur, de la place du texte étudié dans son œuvre et de l'explication des mots les plus importants. Ce stade ne dépasse pas le texte et l'auteur dans une vision historienne. Le deuxième niveau est plus complexe, où nous analysons le texte selon six aspects :

- Aspect thématique qui relève le thème principal du texte ou des textes étudié(s).

- Aspect sémantique qui comporte une analyse du contenu des paragraphes, une analyse phrastique (qui cherche dans la construction des phrases, l'ordre choisi pour les présenter), une étude des mots qui composent la textualité (leur nature, leur rôle et leur importance) et enfin une analyse des connecteurs et des marqueurs (afin de déterminer les relations entre les mots et les phrases, les questionnements, l'hypothèse, etc.).
- Aspect syntaxique qui étudie la distribution syntaxique des mots et des phrases afin de comprendre les rôles assignés à chacun par l'auteur.
- Aspect pragmatique qui, emprunté à l'étude du discours, nous a aidé à comprendre des phénomènes comme l'implicite, les présuppositions, les actes du langage; ce qui contribue à assigner une typologie textuelle à chaque texte analysé.
- Aspect rhétorique, s'appuie totalement sur les procédés de la rhétorique - en respectant les choix de l'auteur et la spécificité de la rhétorique arabe - et en essayant de déceler les figures de styles comme l'énumération, la comparaison, la métaphore, etc.
- Aspect contextuel qui essaie de mettre en évidence, d'une part, la relation entre le texte étudié et l'ensemble de la vie et l'œuvre de l'auteur, d'autre part, la relation entre ces trois éléments et le contexte général de l'époque et de la discipline à laquelle le texte s'apparente.

Nous terminons l'étude de chaque texte par une évaluation qui reprend quelques idées de notre analyse et expose notre point de vue à propos du texte et de l'auteur. Son aspect le plus important, est qu'elle insiste sur l'apport de l'auteur et de son texte dans l'édification d'un sens relatif à la notion de "*'ilm*". Quant au choix des textes, nous avons établi des critères de sélection stricts, comme la clarté et la cohésion textuelle, la thématique en relation avec la notion de "*'ilm*" et le domaine du savoir, l'autorité de l'auteur et du texte dans sa discipline.

Nous ne pouvions prétendre à une présentation de toutes les disciplines de la pensée arabo-musulmane, impossible dans le cadre de notre étude, mais nous avons choisi cinq disciplines qui peuvent illustrer, à notre avis, les grandes tendances de cette pensée. Notre objectif est, essentiellement de mettre en évidence la signification donnée à la notion de "*'ilm*", et par delà, à l'idée du savoir dans les principales composantes de cette culture . Ainsi, nous avons considéré que les textes du Fiqh et

des Uṣūl al fiqh, du Ḥadīth et des Uṣūl al ḥadīth comme ceux du Kalām pouvaient nous renseigner sur l'idée de la science dans la sphère religieuse. De même que les textes de la philosophie - au sens le plus large du terme comme une macro-discipline - et ceux de l'alchimie (qui englobent une vision physique, philosophique et une connaissance pratique des phénomènes naturels) sont capables d'identifier l'idée générale du savoir dans la sphère des disciplines dites rationnelles.

Dans cette optique, les textes de **Shāfi'ī**, fondateur de la discipline des "*Uṣūl al fiqh*" (fondements du droit), illustrent bien la voie que veulent suivre les hommes de religion dans la fondation de la science religieuse et dans les conditions de sa pratique. Avec Shāfi'ī, la science n'est plus une collecte ou une classification des données de la religion ou de la langue, elle exige une méthode spéciale, un profil précis et le respect de règles inviolables. L'objectif du livre "*Ar-risāla*" et des textes portant le titre indicatif de "*bāb al 'ilm*" (chapitre sur la science), est de poser les principes de base d'une organisation de la pratique scientifique en vue de la réglementation de la pratique religieuse.

Nous pouvons même dire que le projet de Shāfi'ī, en général, était de réglementer la "science de l'Islam" ou les sciences liées au fait coranique. Sa réflexion s'inscrit dans la norme scientifique de son époque (II^{ème}/VIII^{ème} siècle), celle de la domination des sciences religieuses, notamment avec celle du Ḥadīth, de l'exégèse et de la lecture. Il s'inscrit dans la consécration de l'autorité culturelle des disciplines de la langue arabe et de celles, liées à la vie intellectuelle du peuple arabe (histoire, poésie, généalogie). Shāfi'ī visait la codification de cet ensemble dont le sommet est occupé par le Fiqh. Ce dernier avait besoin des "*Uṣūl*" (fondements), Shāfi'ī s'est appliqué de les présenter. Par ce fait, le "*'ilm*", au sein de la sphère religieuse se trouvait défini, codifié, réglementé et surtout reconnu comme tel, pour une très longue période. Sa signification de base, ses "*Uṣūl*", avec Shāfi'ī, seront établis presque définitivement.

Lors de notre analyse des textes de Shāfi'ī, nous avons mis en évidence le style argumentatif de son discours sur la science, les

principes qu'il concevait pour la science religieuse, ainsi que les critères de sa pratique. Nous avons relevé également la portée et les conséquences de la réflexion religieuse sur la pensée arabo-musulmane et sur la nature de la "science" qu'elle voulait instaurer. Parmi les conséquences de la réflexion de Shāfi'ī et des hommes de la sphère religieuse, on notera le fait que des notions comme "*ijtihād*" (recherche personnelle), "*ra'y*" (opinion) et même "*'ilm*" ont pris une signification qui changera partiellement, mais ne sera plus remise en cause.

Un siècle et demi plus tard, **Al Ājurī** (m. 971/360 H) entreprendra de réaliser le même projet pour la science du Ḥadīth, en voulant instaurer la science des "*Uṣūl al ḥadīth*" (fondements de la Tradition). Cette entreprise, bien qu'elle s'appuie ouvertement sur les idées de Shāfi'ī, adaptées aux données du Ḥadīth, s'appuie également sur le ḥanbalisme qui représente le courant le plus conservateur au sein du sunnisme. Elle réglemente, non seulement les fondements de la science du Ḥadīth, mais instaure les règles de conduite de ceux qui exercent la science religieuse en général. Le point de départ n'est pas une conception nouvelle de la science, ni un changement de la méthode utilisée, il concerne les qualités "morales" du savant.

Les textes ājuriens, en utilisant presque le même style textuel, le même modèle et les mêmes références que ceux de Shāfi'ī, proposent en fait un manuel pratique pour atteindre le rang de savant. La différence est que le savant n'est plus en quête du savoir par lui-même, au moyen d'une intervention de sa réflexion dans le classement, la codification ni même en recherchant des solutions; il est tributaire, dans sa formation, de règles strictes de conduite, et, au niveau de son effort scientifique, d'une démission vis-à-vis du passé, où tout a été dit. Sa science est une science de second degré, il reste toujours un apprenti.

Cette vision de la science, du rôle du savant, des qualités requises pour y accéder, n'est pas l'objet du seul ouvrage d'Al Ājurī, mais elle deviendra à travers le temps une tradition confirmée. Ainsi, plusieurs traditionnistes et hommes de la religion comme Ar-Rāmahurmuẓī, Al Ḥākim An-Nīsābūrī, Al Baghdādī, Ibn 'Abd Al Barr, As-Suyūṭī et bien d'autres consacreront un ou plusieurs ouvrages à ce

sujet. Les définitions de "*'ilm*" et de "*'ālim*" (savant) se trouvaient liées aux conditions d'acquisition du savoir, essentiellement religieux. Au quatrième siècle, le passé, comme source de la connaissance, ne se limitait plus à la période du premier Islam, celui du prophète et de ses compagnons; chez Al Ājurī, le passé-référence inclut la période des imāms, des fondateurs de doctrines juridiques, de l'élite religieuse du II^{ème} et III^{ème} siècle. Le savant du quatrième siècle, selon cette optique, a une seule possibilité pour atteindre la science - déjà accomplie - c'est de suivre, d'imiter et de connaître les bonnes règles de la conduite idéale pour posséder cette science du passé; l'innovation devient un péché.

Quant au Kalām, nous avons préféré le présenter en dernier lieu, quoiqu'au niveau historique, l'apogée de cette discipline se situe à la fin du II^{ème} et au début du III^{ème} siècle avec les mu'tazilites, avec une renaissance due aux ash'arites à la fin du III^{ème} siècle. Ainsi le Kalām est apparu après que la sphère religieuse ait déjà fixé les disciplines religieuses chacune à sa place. Mais cette naissance continue ou cette renaissance perpétuelle du Kalām lui ouvriront des voies de contacts avec la théologie chrétienne et la philosophie grecque à travers le grand mouvement de traduction du III^{ème} siècle. La polémique comme méthode et outil, consolidée par une approbation populaire et une aide de la cour abbasside, feront que le Kalām s'imprégnera de l'ensemble de la culture présente sur la scène culturelle de cette époque.

Le Kalām, à la fin du quatrième siècle, est une discipline où nous retrouvons une réflexion philosophique, des théories à propos de la nature comme les "*ṭabā'i'*" (natures) d'Al Jāḥiz ou l'atomisme d'Al 'Allāf. Nous retrouvons également des idées mystiques, un panarabisme quelquefois poussé à l'extrême, nous y retrouvons également une idéologie politique, un conservatisme ḥanbalite, etc. Le Kalām de cette époque n'est plus une simple technique de polémique qui a, de prime abord, un semblant d'ordre, ou des idées qui se résument en quelques phrases ! Il est devenu un ensemble de théories sur la connaissance, la nature, la divinité et l'homme, une discipline au centre même de la vie culturelle et politique de la civilisation.

Nous avons porté notre choix sur **Al Bāqillānī** alors qu'il n'est pas le fondateur du Kalām - ni même ash'arite - car au sein du Kalām, il représente une maturité théorique, un assemblage savant entre la conformité aux règles strictes de la religion et la langue arabe. Chez lui, nous ressentons le besoin de réfléchir, de définir, de chercher à convaincre par d'autres moyens que par les textes sacrés ainsi que le besoin de bâtir une réflexion sur la connaissance, enveloppée dans un moule logique. Al Bāqillānī est le promoteur d'une véritable théorie de la connaissance au sein du Kalām, et son initiative sera poursuivie par un nombre important de mutakallimīn influents des siècles suivants. C'est le cas d'Al Baghdādī (m.1037/429 H), d'Al Juwaynī (m.1085/478 H) et d'Al Ghazālī (m.1111/505 H).

Al Bāqillānī excellait dans la plupart des disciplines religieuses, il était considéré comme une véritable autorité au niveau de la langue et un fin utilisateur des techniques de raisonnements et de polémiques. La théorie bāqillānienne de la connaissance repose sur la définition de la science. Cette dernière doit connaître son objet comme il est réellement. Et c'est cet objet qui différentie les sciences entre elles et établit leur classement en catégories. Les voies de l'acquisition du savoir ne sont pas identiques ni, n'ont la même valeur. Les sens peuvent nous procurer des connaissances sûres, et le rôle du raisonnement est de nous permettre d'acquérir la science théorique. Le terme "*'ilm*", avec Al Bāqillānī, n'est plus une appellation générale sans aucun support, il n'est plus un nom commun, il a son objet, ses qualificatifs, ses divisions et ses méthodes, le terme "*'ilm*" est devenu lui-même un "objet" de la réflexion. Là est le principal apport de la pensée bāqillānienne. Elle sera le trait distinctif d'un ensemble de penseurs musulmans de cette époque, essentiellement dans le Kalām et la philosophie.

Sur le plan doctrinal, Al Bāqillānī reste dans le cercle de la foi sunnite, inaugurée par Shāfi'ī et consolidée par Ibn Ḥanbal, celle qui admet tous les principes de la primauté du texte coranique, de la Tradition, de l'imamat des quatre califes éclairés et de la guidance des grands compagnons et des premiers imams, celle enfin qui reconnaît la supériorité des disciplines religieuses. La différence réside dans les voies et méthodes de l'affirmation, et dans le style de raisonnement qui

reconnaît à la raison des moyens propres pour atteindre la science comme vérité conduisant à la foi certaine.
Hormis ce caractère religieux doctrinal, le discours bāqillānien à propos de la science ne la considère plus comme la désignation d'une discipline, un simple nom, mais il conçoit la science comme un terme qui a besoin d'une définition laquelle désigne elle-même un champ sémantique. La science est un ensemble de connaissances, elle s'accomplit au fil du temps par une accumulation des données résultant de deux voies: l'une théorique (rationnelle) et l'autre sensible. Le discours bāqillānien - jusqu'à ce stade - peut rejoindre la majorité des théories de la connaissance (Aristote, Avicenne, Bacon, Kant). En effet, nous retrouvons chez lui des termes qui indiquent une organisation rationnelle des domaines du savoir comme ceux de perception, sensation, raison, raisonnement, opposition, évidence, sens, existant, objet, etc. Or, le but n'est pas l'accumulation de ces connaissances de la nature et des objets qui nous entourent, mais aussi la connaissance de ceux que l'homme ne peut percevoir par les sens (génies, anges), et enfin l'accès au monde des idées et des valeurs morales et religieuses véhiculées par les noms abstraits (vérité, création, néant, âme, salut, etc.), à ce stade, la démarche rejoint la pensée religieuse.

La finalité du mélange savant de ces deux démarches (celle de tout mutakallim),est d'affirmer sa doctrine et de convaincre par la preuve et la raison. Le livre "*At-Tamhīd*" (l'introduction) était le manifeste de la doctrine ash'arite, habillée d'élégance rationnelle et ornée par la beauté de la langue arabe. Cela ne veut pas dire que le discours bāqillānien était celui d'une propagande destinée à toute la communauté; comme la majorité de l'élite arabo-musulmane, Al Bāqillānī conçoit le discours sur la connaissance et le savoir comme une science et celle-ci est une affaire réservée à l'élite!

A travers le Fiqh, les Uṣūl al fiqh, le Ḥadīth, les Uṣūl al ḥadīth et le Kalām, nous avons pu décrire le système de pensée, les méthodes et les objectifs de la sphère religieuse. Les fondements de la théorie de la connaissance au sein de cette sphère, et donc de la définition de "*'ilm*", sont liés au contenu des composantes textuelles

sacrées de l'Islam (Coran et Ḥadīth). Au niveau méthodologique, elle peut emprunter différentes voies allant de l'acception totale "sans comment" ("*bilā kayf*") d'Al Ash'arī, à une réglementation des fondements du droit avec Shāfi'ī, du refus total d'interpréter (Ibn Ḥanbal) à la réflexion et au raisonnement (Al Bāqillānī). Malgré cette diversité, la conception et la source du savoir sont les mêmes pour tous: le sacré, le passé. La langue arabe avait une place de premier choix dans l'élaboration de la définition de "*'ilm*", et même dans l'ensemble des significations constituant la théorie de la connaissance des hommes de religion. Cette limitation au niveau du sujet et de l'objectif de la réflexion, a restreint le champ sémantique du mot "*'ilm*" et par delà celui du champ du savoir. Le "*'ilm*" n'est pas une entreprise ouverte sur toutes les possibilités de la connaissance, mais une pratique qui connaît son objectif et sa fin. Dès le départ, elle est assimilation et compréhension.

Il serait faux de considérer un penseur de cette sphère comme rationaliste, positiviste, matérialiste ou autre, en tenant compte seulement de la nature de son raisonnement. De même qu'il serait faux de le considérer comme figé, bloqué, conservateur, etc. L'intellectuel religieux en Islam est le produit des possibilités culturelles de son époque, d'où son adoption de différents raisonnements, de la présence forte du sacré, et de sa vision de la langue arabe.C'est dans ce cadre que nous avons conçu l'étude de la pensée religieuse musulmane, car ceux qui oublient la dimension de l'intériorité, de l'expérience religieuse et de la spécificité du langage de la mystique ou de la foi, seront déçus ou rejetteront en bloc tout ce discours. La signification du mot science dans la sphère religieuse est restée fermée, interne, c'est-à-dire encadrée par les textes sacrés et par la vision que portait la langue arabe. Les hommes de religion étaient conscients de ce fait et même le revendiquaient. L'insupérabilité du texte sacré ne résidait pas seulement dans le domaine formel, mais elle touchait également le domaine de la signification.

La deuxième partie de ce chapitre, nous l'avons consacrée à l'analyse de textes issus de la sphère "rationnelle". Nous avons ainsi choisi d'analyser des textes de philosophie arabo-musulmane car celle-ci était au centre de cette sphère et comptait dans ses rangs quelques-uns

des plus grands penseurs de l'Islam. Les philosophes musulmans étaient en majorité des encyclopédistes, confirmés dans plusieurs disciplines.

Vu nos critères de choix des textes, vu sa notoriété et l'abondance des ouvrages avicenniens édités et traduits, **Avicenne** était le meilleur choix pour représenter la philosophie musulmane. De plus, il présentait une véritable théorie de la connaissance qui comportait une définition de la science et de la méthode, ainsi qu'une véritable division des sciences par les applications et les relations qu'elle avait avec des espaces occupés par la mystique, la politique ou la religion.

Avicenne, tout en reprenant la philosophie grecque et celle d'Al Fārābī (qu'il respectait beaucoup), tout en étant imprégné par les idées générales de la philosophie des Frères de la Pureté (qu'il avait lu durant son enfance), celles de la mystique et du chi'isme isma'ilien et tout en possédant une connaissance remarquable de la langue et de la religion, était animé par un esprit orienté vers l'organisation, la définition et l'explication. La référence, chez Avicenne, n'est plus la langue mais la signification.

La signification d'un terme ne se suffit plus à elle-même, elle s'accentue ou s'accrôit par la nature de la relation qu'elle a avec les autres mots et la place qu'elle occupe au niveau de la pensée. Dans l'esprit d'Avicenne, la langue est l'outil de la communication comme la logique est l'outil de la vérification et de la démonstration. Ainsi, "*'ilm*" au sens strict (marque, signe, trace, etc.) ne pouvait satisfaire aux exigences d'une théorie de la connaissance et d'un système philosophique. Par conséquent, les champs conceptuels et théoriques de la connaissance et de la science des choses se trouvaient enrichi par différents termes et différentes significations, tous dus à une spécialisation accrue. Avicenne et les penseurs rationalistes proposaient des termes comme sagesse, néant, existence, acte, puissance, intellect, conceptualisation et concept, constatation, causalité, nature première, etc. car leur champ intellectuel était différent de celui du domaine religieux ou tout au moins s'ouvrait à d'autres références.

La notion de "science" englobe à la fois la capacité de celui qui entreprend de connaître et l'objet de sa connaissance. Cette science est acquise grâce à la causalité qui permet la connaissance des choses à travers les différentes observations que nous accumulons. Le "donné" est l'ensemble des choses et des éléments extérieurs, les sens sont les conduits, l'intermédiaire entre nous et le monde externe. Enfin, l'intelligence humaine ordonne les informations par les principes du raisonnement, du bon sens et de la causalité.

Cette science est certaine car répétitive, et est la même pour tous. Pour Avicenne et pour la plupart des philosophes musulmans notamment Al Kindī, Al Fārābī, les Ikhwān Aṣ-Ṣafā, la science ou la vérité est unique, ce sont les voies pour l'atteindre qui sont différentes, ce qui fait que nous ne sommes pas situés au même niveau de connaissance de cette vérité.
La conséquence de cette affirmation est que la révélation et la philosophie sont deux les voies pour atteindre la même vérité; à nous d'accepter cette spécificité et de ne rechercher que la quiétude ("*sukūn an-nafs*") après la connaissance. La sagesse, pour l'homme, est d'essayer d'atteindre le plus haut degré de perfection possible dans la science et la pratique. Comme c'est le cas dans la sphère religieuse, la morale est présente, "*al ḥaq*" (la vérité) est un but à atteindre. La félicité (en philosophie) ou le salut de l'âme (en religion) sont des idéaux qui se rejoignent comme objectif ultime de la quête du savoir. La philosophie y accède par la réflexion théorique et la religion par la croyance et la foi. La quête du savoir pour atteindre la science dans le domaine de la philosophie est un processus d'accumulation des informations sur le monde des choses et des phénomènes de la nature. Il consiste aussi dans le traitement de ces informations à travers les sens et la réflexion. La pratique est la mise en conformité de nos actes avec ces données, d'une part et avec les buts de moralité et d'efficacité qui doivent régler notre relation avec la famille et la cité d'autre part. La pratique est une gestion rationnelle de nos actes selon des principes moraux. Selon la réflexion religieuse, la quête du savoir est un dessein connu, réglementé, qui dépend d'informations données et régies par la croyance. La pratique est

une obéissance aux règles de conduite, elle est l'ensemble des obligations ("*aḥkām*") et des actes de foi ("*'ibādāt*").

Malgré les différences apparentes, le discours des philosophes musulmans n'est pas un discours situé en dehors de la pensée arabo-musulmane. Ses fondements de base sont certes, à différents degrés, ceux de la mentalité musulmane. Al Kindī, Al Fārābī, les Frères de la Pureté et Avicenne ne renient ni la révélation, ni la connaissance issue du fait islamique. Avicenne fait aboutir les niveaux de sagesse (comme science complète), au "*'irfān*" qui est un état plus mystique que rationnel. La manière d'y accéder dépend plus d'une épuration de l'âme, d'une raison sainte (*'aql qudsī*), d'une illumination réservée aux "*'ārifūn*", que d'un quelconque processus rationnel ou logique.Le mérite de la philosophie musulmane fut donc d'avoir pu élargir l'horizon de la quête du savoir, d'avoir enrichi le champ sémantique de la notion de "*'ilm*" et surtout d'avoir pu intégrer l'idée du possible comme processus accédant, par étape, à la connaissance. La science était devenue un cheminement humain, les sens et la réflexion en sont les outils. Quant à l'empreinte morale, elle reste le trait marquant et commun de la quasi-totalité des branches de la pensée arabo-musulmane.

Notre cinquième choix s'est posé sur le penseur **Jābir b. Ḥayyān** qui illustre une facette représentative d'une certaine pensée, d'un certain type de savant, associant la théorie à la pratique scientifique et à un mélange exceptionnel d'ésotérisme, de philosophie, d'idées chi'ites, de linguistique, de chimie et d'alchimie. Le choix des textes jābiriens est fait en tenant compte de la définition de la science et de l'optique propre à ce penseur, tout en évitant de reproduire les ambiguïtés du corpus jābirien. Pour les autres facettes de la pensée jābirienne, nous nous sommes appuyés sur les excellentes études de spécialistes de cette pensée comme P. Kraus, M. Berthelot, P. Lory et Ẓ. N. Maḥmūd.

Le discours jābirien sur la science ajoute une dimension pratique, bien qu'il soit inscrit dans la lignée et engagé sur le chemin choisi par les philosophes musulmans, qui prennent comme référence la pensée grecque. Cette dimension est celle du concret, de l'observation, des données quantifiées, des descriptions, de la constatation des choses

et des phénomènes de la nature. Un des traits marquants de la pensée jābirienne est qu'elle a une confiance presque totale dans la science qui arrive à connaître les phénomènes de la nature et les sujets de la métaphysique. L'observation, l'expérimentation, la comparaison, le raisonnement et les sens sont les outils de notre recherche pour acquérir une science certaine. La science jābirienne n'est pas cependant accessible à tous, elle l'est pour le savant complet, celui qui réunit la science de l'œuvre (*"ṣan'a"*), les connaissances théoriques et la connaissance hermétique. Dans cette attitude, Jābir rejoint la tradition secrète de l'alchimie antique, mais également le conservatisme des savants musulmans qui pensent que le savoir est l'affaire exclusive de l'élite.

L'une des voies prometteuses que le discours jābirien avait proposées était celle de la science de la balance (*"'ilm al mīẓān"*) qui s'appliquerait aux lettres, aux choses de la nature et aux substances chimiques, ainsi que l'idée d'une relation étroite entre les mots et les choses. Le concept de *"mīẓān"* (balance) était présent dans la pensée alchimique antique comme mesure quantitative des opérations et des substances, dans la pensée religieuse musulmane comme juste milieu entre le bien et le mal ou comme idée liée à la justice dans le domaine juridique et dans celui de l'éthique. Toutefois, Jābir le propose comme l'essence même d'une science universelle applicable à toutes choses et à tous phénomènes qui composent notre environnement.
Cette ouverture vers une nouvelle conception de la science et de ses applications, était restée liée à un fond hermétique, gnostique, manquant de clarté et d'efficacité pratique. Pour autant, le discours jābirien opère des ouvertures intéressantes pour la science, quoiqu'il reste imprégné d'un mélange hétérogène d'idées aristotéliciennes et néoplatoniciennes, de données scientifiques sur les substances, dans un discours où la logique côtoie l'hermétique, la mystique et le chi'isme. Ce mélange ne pouvait prétendre posséder une bonne "mesure" et une cohérence exemplaire, mais la foi dans la science (même dans une science de l'œuvre ou de la balance) était une percée importante dans la signification et la pratique de cette notion.

La sphère rationnelle a eu le mérite de se détacher de l'aspect définitionnel strict qu'avaient entrepris les hommes de la religion et de la langue. Leurs références ne sont plus exclusivement le passé ou les dictionnaires arabes. Le contenu sémantique de la notion de "*'ilm*" n'est pas issu d'un élargissement du sens initial par la dérivation, mais le "*'ilm*" est acquis de l'extérieur et la langue doit fournir d'autres termes pour élargir, cette fois, non le champ lexical ou dérivationnel, mais essentiellement le champ sémantique et théorique de la connaissance. Cette dernière trouve corps dans le monde extérieur, la méthode, les idées, les sens, la réflexion, et l'expérience. Ainsi, la langue reprend son rôle normal d'outil de la communication, et de support de la pensée.

La pensée scientifique arabo-musulmane ne s'est pas cantonnée dans les définitions lexicales, dans la délimitation du champ sémantique et théorique de la notion de science, ni dans les applications et le domaine de la science, elle avait entrepris, pour des raisons multiples, de présenter un modèle de division et de classification des sciences ainsi que des réflexions sur le statut et le rôle du savant.

Notre **quatrième chapitre** amorçe une réflexion d'ordre épistémologique à propos de ces questions, afin de comprendre la mentalité qui sous-entendait la science arabo-musulmane, ses conditions d'existence, les conflits qu'elle a suscités, le profil et les normes exigés. Parmi les enjeux importants de cette pensée était la question de la classification des sciences et le rôle donné à chaque discipline ou à chaque groupe de disciplines au sein de la science arabo-musulmane. L'enjeu dépassait largement le cadre théorique pour toucher le rôle social et politique que voulait jouer chaque sphère (religieuse ou rationnelle) dans la communauté musulmane.

Dans la civilisation musulmane, le destin de l'élite intellectuelle, sans distinction, était lié à celui de la religion et à celui du pouvoir politique. Dans ce chapitre, nous avons présenté les types les plus représentatifs de classifications des sciences entreprises par les penseurs musulmans. Ainsi, nous avons analysé les modèles de **classification des philosophes**, notamment ceux d'Al Kindī, Al Fārābī, Avicenne et des Ikhwān Aṣ-Ṣafā.

Pour **Al Kindī**, le modèle de classification est grec, essentiellement néoplatonicien, mais adapté aux nouvelles donnes de la culture arabo-musulmane. Il entamera la première tentative philosophique de conciliation entre la révélation et la raison, en délimitant le champ de chacune d'elles.

Al Fārābī a le mérite de présenter une véritable théorie de la connaissance comme réflexion sur les connaissances valables. Dans sa classification des sciences, le néoplatonisme est consacré définitivement comme première référence philosophique grecque. Il inclura dans son énumération des sciences, des disciplines de la sphère islamique (science de la langue, Fiqh et Kalām. La classification fārābienne aura une influence sur plusieurs penseurs musulmans et chrétiens du Moyen Age car, tout en édifiant une réflexion philososophique, elle accepte les données de la foi.

La tentative d'**Avicenne** est plus élaborée, mais ne sort pas du cadre général entrepris par ses prédécesseurs, hormis le fait qu'elle définit mieux les domaines de la religion et ceux de la science rationnelle. Cette dernière s'occupe du monde sensible qui reçoit son existence par émanation de la cause première. Selon cette théorie, la science est unique car elle découle d'une seule source, mais chaque entreprise a ses propres voies pour atteindre une partie du savoir. La différence dans les niveaux de notre connaissance est due à la multiplicité des êtres, de l'univers et à l'inégalité des hommes face au savoir. Le plus important est de structurer le savoir en respectant les règles internes, mais nécessaires (la logique), en utilisant les moyens dont dispose l'âme humaine (sens, raison), et en se référant aux données externes.

Enfin, les **Ikwān Aṣ-Ṣafā** produiront une encyclopédie qui contient une classification "composite" et éclectique des sciences qui reprend, dans un compromis impossible, une grande partie des courants de pensées musulmanes à des fins de propagande chi'ite. Leur modèle est imprégné de néoplatonisme, de pythagorisme, de mystique, de sciences occultes et autres. Le mérite de leur projet réside dans une confiance totale dans la science et l'acceptation de l'universalité du savoir.

La **classification des mutakallimīn** prend source dans leur conception de la notion de "*'ilm*" comme un des attributs divins. La division des sciences est liée à la nature de notre connaissance par rapport à celle - parfaite - de Dieu. Les mu'tazilites avaient entamé une réflexion sur les composantes de la science humaine, ses limites et les outils pour y parvenir, mais leur tentative était restée timide à propos de la division des sciences, et manquait d'éléments théoriques. Les ash'arites, avec Al Bāqillānī, Al Juwaynī et Al Ghaẓālī iront plus loin que leurs adversaires. En effet, Al Bāqillānī proposera une théorie de la connaissance assez élaborée bien qu'arrimée solidement aux principes doctrinaux et à la profession de foi sunnite. Dans la même lignée, Al Bāqillānī exposera une division des sciences qui dépasse le cadre abstrait bipartit (science nécessaire et science adventice) des premières divisions des sciences proposées par les premiers mutakallimīn. Il incluera les disciplines pratiques, la musique et les métiers, en plus des sciences religieuses, des disciplines linguistiques et des sciences auxiliaires (histoire, géographie). Al Baghdādī, malgré cette ouverture théorique, enterre toute possibilité de conciliation avec la sphère rationnelle en taxant les philosophes d'hérésie.Avec lui et ses succésseurs, le débat à propos de la science, tombera définitivement dans le dogmatisme et les clivages doctrinaux rigides.

La classification pratique est, selon nous, celle présentée dans les tentatives du secrétaire Al Khawārizmī et celle du libraire Ibn An-Nadīm, à la fin du quatrième siècle.

Al Khawārizmī, pour des raisons pratiques, avait entrepris de dresser le vocabulaire fondamental usité dans chacune des disciplines présentes sur la scène culturelle arabo-musulmane. Son projet n'était pas conditionné par un souci idéologique ou philosophique, il voulait mettre dans les mains des secrétaires, un outil pratique de possession d'une culture générale. Dans une optique presque pédagogique, Al Khawārizmī, soucieux d'être utile, présente une division bipartite simple. Ainsi, la première partie est consacrée aux sciences religieuses, celles nées du fait islamique (Fiqh, Kalām, sciences coraniques, sciences de la langue ...). La deuxième est celle des disciplines étrangères (philosophie, mathématiques, médecine ...).

Cette tentative s'inscrit dans une ouverture sur toute la richesse de la pensée scientifique arabo-musulmane de la fin du quatrième siècle, et elle témoigne de l'émergence d'une caste d'intellectuels dotés d'une culture générale. Cette culture était revendiquée par les secrétaires et les *udaba* de la période.

La tentative d'**Ibn An-Nadīm** entre dans le même cadre, mis à part le fait qu'elle est une référence de premier choix pour l'évaluation de la richesse de la production écrite jusqu'à la fin du quatrième siècle. Le libraire de Bagdad dresse un tableau général de la scène culturelle musulmane, sans parti pris, loin des querelles idéologiques, en incluant toutes les disciplines, même les métiers et les sciences occultes ainsi que les arts populaires. Son ouvrage "*Al fihrist*" (le catalogue) est une source très intéressante pour la compréhension de la mentalité de son époque. Pour cette raison la classification d'Ibn An-Nadīm peut être la base pour l'étude de toutes les classifications des sciences dans l'Islam.

Enfin, la classification d'**At-Tawḥīdī** est celle d'un *adīb* brillant, versé dans la pensée philosophique et défenseur acharné de la culture et de la science. Selon lui, la science dépasse les clivages idéologiques ou théoriques, elle est un objectif légitime pour chaque être doué de raison. Aucune discipline ne peut prétendre à elle seule la détenir. La logique, le Fiqh, la mystique, etc. sont les branches d'un même arbre, toutes mènent à la science en nous procurant des informations utiles. La quête du savoir est la principale caractéristique de l'homme et la recherche de l'information est le but de toute branche de la culture humaine.

Nous avons mis en évidence les fondements scientifiques, religieux, idéologiques ou théoriques de ces classifications, ainsi que les motivations existant derrière chaque classification, tout en gardant en vue leurs réflexions concernant la science et ses divisions. Les questions les plus intéressantes que nous avons mises en lumière étaient : comment savoir? Quelles étaient les sources de notre science? Quelles étaient les limites de la science humaine? La classification des sciences était une occasion de répondre à ces questions ainsi qu'une tentative de clarifier l'idée même de science et de définir ses composantes.

Notre démarche a démontré que l'analyse des classifications des sciences chez les penseurs musulmans peut renseigner sur leurs conceptions du savoir, et que le choix d'un modèle de classification renfermait des choix théoriques, religieux et parfois politiques. La classification des sciences était au cœur du débat entre les grands courants de pensées qui voulaient occuper les scènes de la culture, de la religion ou de la politique.

Nous avons porté notre réflexion sur le rôle du savant dans la société arabo-musulmane et sur la relation entre les trois composantes principales de cette civilisation: la religion, la politique et la science. Ces composantes ont conditionné, à des degrés différents et selon les époques, toute la culture et l'histoire arabo-musulmane. Nous avons essayé d'éclairer le rôle joué par chacune d'elle et l'effet qu'elles ont eu dans le cheminement du savoir en Islam. De même, nous avons essayé de comprendre le rôle joué par chaque élite, politique, intellectuelle et religieuse, dans la société et la culture.

Pour conclure ce chapitre, nous avons voulu dresser un portrait du savant musulman à travers la nature de son savoir, le programme de formation qu'il suivait, l'enseignement qu'il préconisait et le rôle qu'il s'assignait. Nous avons décrit ainsi la nature encyclopédique des connaissances exigées de lui et dues aux exigences de cette époque dans les deux principales sphères de la pensée.

La sphère religieuse demandait une connaissance de la langue arabe, du Fiqh, du Ḥadīth, des sciences coraniques, de l'histoire comme prérequis à tout titre de scientifique ou de guide religieux. La sphère rationaliste demandait des connaissances dans les mathématiques, la logique, la langue, etc. selon la voie souhaitée. Tous les savants musulmans ou presque devaient être des encyclopédistes!

Le savoir possédait également un caractère individuel là où le maître était l'autorité et où l'acquisition de la science était une quête personnelle. L'artisan fondamental du savoir était donc le savant lui-même. Enseignement et savoir étaient restés une spécialité masculine et l'affaire de l'élite!

Par ces approches, nous avons voulu tenter une ouverture sur les mécanismes et les conditions de la pratique scientifique en Islam. Par les sujets précis que nous avons analysés, nous avons essayé de présenter à la fois la complexité de cette pensée scientifique, en même temps que la simplicité des supports fondamentaux qui ont été à la base de son développement. La pensée scientifique arabo-musulmane n'est pas la simple copie d'une autre pensée, ni même la simple compilation de plusieurs autres, mais elle est dépendante du passé scientifique comme de son propre passé. Cette pensée s'est adaptée à ses conditions de création qui étaient, à tous niveaux, régies par une dualité imposante: passé / présent, foi / raison, arabe /non-arabe, théorie / pratique, masse / élite ... Cette pensée avait choisi dans la majorité des cas de rechercher le compromis et la conciliation. Pouvait-elle opter pour d'autres voies? En avait-elle les moyens ?

En présentant cette étude, nous reconnaissons qu'elle ne pourra évidemment pas répondre à toutes les questions concernant l'histoire de la pensée scientifique arabo-musulmane, mais nous pensons qu'elle contribuera à la compréhension des conditions et des fondements de cette pensée.

En nous appuyant sur les procédés des disciplines linguistiques, de l'analyse textuelle, de l'épistémologie, nous ne voulions utiliser que des outils méthodologiques et non porter des jugements de valeur en fonction d'une pensée moderne. Notre principal objectif était de comprendre la conception donnée par cette culture à une notion clef de la pensée scientifique.

PREMIER CHAPITRE

CADRE HISTORIQUE ET CULTUREL

"... La reconstitution du passé est moins que jamais une fin en soi. Elle est inspirée, en fait, par un intérêt actuel et elle tend vers une fin actuelle."

Yves LACOSTE
(1978, 8)

Il n'y a pas de civilisation, de pensée sans un support réel, sans la contribution de l'homme en relation avec ses conditions. Sans faire du matérialisme historique, nous pensons que pour une meilleure et profonde compréhension de notre sujet, il nous est indispensable – sans prétendre se substituer à la tâche de l'historien ou l'historien de la pensée - de déterminer le contexte historique dans ses manifestations et aspects les plus importants, qui a suscité et contribué à la naissance de la pensée arabo-musulmane. Cette démarche nous permettra de placer notre recherche dans un cadre historique et culturel bien défini. Nous pensons que cette approche historique et théorique pourra nous aider tout le long de notre recherche.

Le cadre historique de notre recherche débute avec la vie des habitants de la péninsule arabe avant l'Islam (la deuxième moitié du VI^{ème} siècle de l'ère chrétienne) jusqu'à la fin de la deuxième moitié du quatrième siècle de l'Hégire (début du XI^{ème} siècle).
Signalons dès le départ que le choix de cette période – bien qu'il définisse dans le temps des dates limites – est un choix théorique. Par conséquent, le cadre théorique de notre recherche est établit dans le but de suivre les étapes ainsi que les périodes spécifiques à la formation de la pensée. Nous allons donc procéder à l'étude et au développement des quatre premiers siècles considérés comme étant la période cruciale à la formation de la pensée, et plus

particulièrement à la pensée scientifique de la civilisation arabo-musulmane.

Enfin, signalons que la notion de "arabo-musulmane" que nous utiliserons est la plus adéquate pour représenter l'apport de toutes les composantes arabes et non arabes qui ont contribué à la formation de cette pensée et de cette civilisation. Bien que la langue arabe soit l'outil de cette culture, l'Islam le point de départ, un ensemble de peuples y ont contribué.

A. CADRE HISTORIQUE

1. Période antéislamique (jāhiliya) :

Pendant longtemps, beaucoup de chercheurs, d'orientalistes et même de penseurs arabes, en étudiant l'histoire ou la pensée arabo-musulmane, ne consacraient que quelques lignes - au plus - à la période antéislamique (*jāhiliya*)[1], car ils la considèrent comme l'ère de l'ignorance complète. Mais on oublie souvent que le terme de "*jāhiliya*" a une connotation religieuse qui désigne la période qui précède l'Islam, la période païenne contre le monothéisme de la nouvelle religion. A part cette distinction - bien que fondamentale religieusement - pour nous la "*jāhiliya*" représente toutes les activités culturelles, artistiques, économiques et sociales que les habitants de la péninsule arabique ont connu avant l'avènement de l'Islam au VII^{ème} siècle. Cette attitude résulte de nouvelles données et apports de la pensée moderne surtout dans des domaines comme l'histoire, l'anthropologie, l'archéologie et nous pensons que toute étude sérieuse se consacrant à cette époque doit se baser sur les éléments suivants:

- Vestiges des civilisations passées (Perse, Egypte, Saba, Hira...).
- Les écritures et les dessins (comme ceux retrouvés sur le barrage de Ma'rib).
- Les sources judaïques.
- Les sources chrétiennes.

---

[1] Voir H.LAMMENS et M.RODINSON, 1964, 3-36. T.BARW, 1988. H. SHAYKH, 1993 ; H.H.HASSAN, 1989.G.MARCAIS, "*al 'arab*", E.I.2, Vol.I, 1960, 540b-550a.

- Le Coran.
- Les sources musulmanes – surtout la littérature, l'histoire, les contes, les biographies, etc.

1.1. Vie politique :

Pour l'Arabe, la tribu représente tout le pouvoir, la fierté, l'avenir, la force... pour cette raison, il n'a pas pu édifier un pouvoir au-delà de cette entité vers un état central. Sous l'influence d'autres puissances, l'Arabe n'a connu que des royaumes satellites comme ceux des Lakhmides de Hira pro-persan, et des Ghassanides pro-romain. Enfin l'Arabe a connu pour des raisons géographiques, économiques et religieuses, des villes-cités tout le long de l'histoire de la péninsule, Saba-Al Bathra' (312 av.J-C / 570 ap.J-C), Tadmur (300-350 ap.J-C), Hira... les conditions générales que connaissait cette partie du monde s'opposaient à la constitution d'un état central puissant, la seule force existante étant la tribu.

1.2. Vie économique :

Pour des raisons climatiques très rudes, la péninsule arabique ne pouvait compter sur une agriculture développée, sauf dans le sud, au Yémen, ce qui a poussé les habitants à se consacrer au commerce et à l'élevage des chameaux. Mettant à profit une position géographique bénéfique, les situant au milieu des routes entre l'Est avec la Perse, l'Inde et l'Ouest avec l'Egypte, et entre le sud avec l'Abyssinie et le nord avec l'empire de Byzance. Cette situation a pu créer des centres économiques fixes comme la Mecque, Hira, ou des centres occasionnels : les souks comme Hajar au Bahrein, Souk Oman, Souk Ḥubāsha[2], etc.... qui étaient des lieux de commerce de tout genre, de rencontre politique, où on établissait les alliances, et une tribune littéraire où poèmes et discours étaient

[2] M. SHĀKIR, 1979,t.I, 82-98

prononcés. Le commerce dans la péninsule arabique ne pouvait créer la dynamique d'une vraie société structurée.

1.3. Vie sociale :

Il n'y avait qu'une micro-société omniprésente même dans les villes-cités; c'est la tribu qui avait tout les droits sur l'individu. La tribu est soudée par les liens du sang, de la parenté et où la dominance est à l'homme sur la femme, l'homme libre sur l'esclave. Le sommet est détenu par l'homme le plus âgé, le plus respecté par les siens: le "*shaykh*" ou "*sayyid*" qui déclare la guerre, guide les siens, partage les richesses... Le tissu social de ces sociétés ne reconnaissait que deux classes sociales:

- Une classe supérieure formée par les hommes libres ayant un nom noble reconnu dans une lignée d'aïeux bien établie.
- Une classe inférieure formée par tout les autres : les esclaves, les bergers, les bandits, les exclus des tribus "*khula'ā*" et "*Ṣa'ālīk.*"

Le statut social n'est donc pas déterminé par la richesse, mais par l'appartenance à l'une de ces deux classes, ce qui a empêché le développement d'autres formes de stratification sociale sur des bases économiques.

1.4. Vie religieuse [3]:

Toutes sortes de croyances religieuses ont coexisté côte à côte, ce qui n'a pas donné l'occasion à une religion de dominer tout l'espace géographique. Les Arabes ont connu le Judaïsme avec une forte présence au Yémen et au Ḥijāẓ, plus particulièrement dans la ville de Yathrib. Le Christianisme a connu plus de succès dans le nord avec les deux royaumes arabes, des Ghassanides qui a été christianisée pendant le règne de Nu'mān III (585-613) et le

[3] Voir G.RYCMANS, 1951, et H.H. HASSAN, 1960, 167-181.

royaume de Hira. Une forme de monothéisme simple existait aussi chez certains arabes ce qu'on appelait les Hanifites[4]. Mais ces trois croyances n'ont pas pu se développer chez les Arabes qui sont attirés par la simplicité, loin d'un récit dogmatique d'une religion. Les Arabes qui étaient tout le temps confrontés aux éléments de la nature qui les dépassent, et auxquels ils ne pouvaient que s'adapter étaient, pour la plupart, animistes. Ainsi ils ont adoré les astres et les étoiles, les arbres ou les statues sous forme humaine ou animale[5]. Néanmoins, l'Arabe a édifié des centres religieux dans les quatre coins du pays, le plus prestigieux était la Mecque avec l'enceinte de la Ka'ba, lieu de pèlerinage des tribus arabes, ce qui a donné à cette ville et à la tribu de Quraysh une importance dans tous les domaines.

2. Avènement de l'Islam :

L'Islam apportera des changements radicaux dans la vie de l'Arabe. Aux anciennes organisations tribales fondées sur la vendetta et la loi du plus fort, l'Islam, lui substitue la *Umma*[6] (communauté des croyants) fondée sur la piété religieuse sans aucune hiérarchie sociale ou économique. A la multitude de religions, surtout à l'idolâtrie païenne, l'Islam instaure le monothéisme et l'allégeance à un seul état. Désormais, les fondements de cet état sont établis par le prophète Muḥammad[7] dans la ville-cité de Médine par la première constitution dite "*kitāb al-muwāda'a*[8]" qui réglementait les relations entre les citoyens de la cité, musulmans et non musulmans, étant donné que la liberté du culte était acquise. Le prophète a défini dans cette constitution les devoirs et les droits des citoyens, du chef de la Cité, il a aboli la

---

[4] T. BARW, 1988, 312-314.
[5] H.H HASSAN, 1989, 167-172.
[6] L. GARDET, 1954, 193-267.
[7] Voir sur la vie du Prophète : W.M.WATT, 1962 et R.BLACHERE, 1952.
[8] IBN HISHĀM, 1936, t.I, 501-504. Ce document porte le titre : "*Kitāb ar-rasūl bayna al muhājirīn wa al anṣār wa muwāda'atu al yahūd*" (livre du messager entre les émigrés, les défenseurs, et la paix avec les juifs).

justice privée (la vendetta) pour instaurer un droit commun, il a précisé les principes de la nouvelle nation tels les frontières, la défense et la représentation à l'étranger. Il adressa des lettres aux grands souverains de la région (Byzance, Perse, Abyssinie[9]...) les incitant à adhérer à l'Islam. Au niveau socio-économique, il a établi la fonction de la "*ḥisba*"[10] et un système d'assurances pour les dégâts trop lourds. Enfin il établit un système d'administration publique avec salaire, en nommant les gouverneurs, les juges, les traducteurs, les secrétaires, les "*muḥtasib*"... A la dixième année de l'hégire (632), le nouvel état s'étendait sur presque toute la péninsule et certaines parties méridionales de la Palestine et de l'Iraq, et comptait plusieurs centaines de milliers de citoyens, car les historiens parlent de plus de 140 000 musulmans venus de tous les coins de l'Arabie pour accompagner le prophète pendant son dernier pèlerinage, "le pèlerinage d'adieu" où il adressa un sermon célèbre résumant les grands fondements de l'Islam.[11]

3. L'empire musulman :

Les fondements d'une nouvelle société, d'un nouvel état étant ainsi établis par le prophète Muḥammad, les musulmans de plus en plus nombreux, se lanceront avec un élan, jamais égalé par sa rapidité et son caractère définitif, dans la conquête des pays immenses, de la Chine à l'Atlantique, du sud de la France au fond du Soudan.

---

[9] Voir les textes de ces lettres dans : M.ḤAMIDULLAH, 1986.
[10] A.S.BAZMEE ANSARĪ, "*ḥisba*", E.I.2, Vol.III, 1971, 503a-510a.
[11] Voir le texte de ce sermon dans, IBN HISHĀM, 1936, t.IV, 251-252.

3.1. Les conquêtes :[12]

Sous les quatre premiers califes orthodoxes, l'Islam connaîtra une expansion spectaculaire. Abū Bakr, premier calife (632-634/10-13 H) avait consacré la première année à réunifier les tribus arabes révoltées sous l'influence de faux prophètes – guerre du "*ridda*" (apostasie). La diffusion de la nouvelle foi sera le souci majeur de tout musulman. Ainsi en deux ans, les musulmans conquerront la majeure partie de la Syrie et une partie de l'Iraq.

Sous 'Umar (634-644/13-23 H) qu'il faut, à juste titre, appeler le calife conquérant et fondateur de l'empire Musulman – par ses qualités exceptionnelles de guide et d'homme d'état – d'autres régions seront conquises et les musulmans mèneront de front la guerre contre les deux grands du monde (Byzance et Perse). Après la bataille de Yarmūk (636) la Syrie sera totalement aux mains des musulmans, la Mésopotamie et la Perse après la victoire de Nehawend en (642/21 H), enfin conquête de l'Egypte et la Cyrénaïque dans la même année. En 644, année où 'Umar est décédé, le drapeau noir du prophète flottait de Tripoli jusqu'à Balkh (en Afghanistan), et de l'Arménie jusqu'au Sind (Pakistan et nord de l'Inde) en passant par la Syrie, l'Iraq et l'Iran.

Sous 'Uthmān (644-656/23-35 H), les musulmans se rendront maîtres de la Nubie, des îles de Rhodes, de Chypre et Crète. Quant à 'Alī (656-660/35-40 H), quatrième calife orthodoxe, bien que cousin et gendre du prophète, il n'ait gouverné que quatre ans pleins de conflits internes contre des compagnons du prophète ou contre le tout puissant gouverneur du Shām, Mu'āwiya. Après son assassinat au mois de Ramadan de l'an 660/40 H, c'est Mu'āwiya qui s'empare du pouvoir – avec les qualités personnelles d'un grand homme d'état – et fonde la dynastie des Umayyades (660-750/41-132H).

---

[12] Voir R.MANTRAN, 1991 ; N. ELISSEEFF, 1977 ; et carte de ces conquêtes en annexes.

Sous les Umayyades, l'empire musulman atteindra sa plus grande extension: à l'Ouest conquête de la Tripolitaine (la Libye) de l'Afrique du nord (entre 697-707/77-88 H), avec l'aide des berbères convertis à l'Islam, conquête de l'Andalousie (Espagne et Portugal) en 712/94 H, enfin invasion du Sud de la France mérovingienne qui fut stoppée à Poitiers en 732/114 H. En Orient, fin de la conquête de la Perse, conquête de l'Afghanistan en 651, de la Transoxiane en 674/53 H, du Turkestan chinois, et finalement pénétration dans le Sind, le Penjab et l'Oude en 711/92 H. Les frontières de "*Dār al Islām*" (maison de l'Islam) seront sans cesse élargies ici et là, comme la conquête de la Sicile par les Aghlabides de Tunisie au XI^{ème} siècle ou les conquêtes des Ottomans en Asie Mineure et en Europe au XIII^{ème} et XIV^{ème} siècle.
Cet esprit de conquête ne renaîtra qu'avec les Ottomans au XII^{ème} siècle car les Abbassides (750-1258/132-656 H) s'activeront au début (du VIII^{ème} au X^{ème} siècle) à organiser l'état et à gérer les vastes territoires déjà conquis. Puis à combattre les dissidents (XI^{ème} siècle) pour devenir enfin des califes fantoches sans aucun pouvoir sous le joug des chefs militaires Turcs et Persans. Enfin, ces conquêtes à caractère militaro-politique seront bientôt suivies, dès le début du IX^{ème} siècle, par une "conquête" culturelle – sans précédent dans l'histoire humaine – de l'héritage culturel des civilisations qui ont précédé l'Islam.

3.2. L'état musulman :[13]

L'état islamique est né grâce à la religion et ne vivra que par elle. L'Islam, symbole d'unification et support du pouvoir politique, régira tous les domaines de la vie politique, économique et culturelle d'un état musulman dont le premier chef était le prophète Muḥammad. Malgré cette dominante, les musulmans ont montré une grande ingéniosité pour adapter trois composantes essentielles:

- La religion musulmane.

[13] A propos des institutions musulmanes : A.C DERO-JACOB, 1995.

- Leur réalité, sans cesse changeante.
- Les apports des autres civilisations qu'ils ont rencontrées.

Ces trois facteurs seront omniprésents dans les institutions que les musulmans donneront à leur nouvel état.

3.2.1. Système politique :[14]

L'organisation politique de l'état musulman a commencé durant la vie du prophète avec l'état-cité de Médine. Une première constitution écrite dans l'Islam organisera les relations entre les individus, délimitera les frontières, définira la fonction du chef de l'état et la justice. A cette période, les musulmans ou plutôt les compagnons du prophète n'avaient pas d'ambitions politiques, ils étaient avides de connaître leur religion laissant aux mains du prophète la gestion complète des affaires du nouvel état. Le prophète nommait les gouverneurs, les chefs militaires, prenait les décisions de justice... La raison est qu'à cette époque l'état-cité de Médine n'avait pas encore formé ses cadres et les hommes d'état dans les domaines qui demandaient une certaine spécialisation ou professionnalisme. Il n'existait pas de fonctionnaires au solde de l'état, à part quelques gouverneurs, même les soldats étaient des volontaires. Ce système évoluera progressivement vers une forme plus classique de gouvernement avec les successeurs du prophète et plus particulièrement avec les Umayyades.

Avec les califes orthodoxes, les musulmans commenceront à débattre de la chose publique en instaurant des notions telles que "*khilāfa*" (succession), "*bay'a*" (allégeance), le principe de "*shūrā*" (consultation). Ainsi les califes orthodoxes (Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī) seront nommés califes, en d'autres termes, successeurs du prophète après consultation d'une partie des compagnons qui représentaient l'élite de la nouvelle nation, puis après ils recevaient l'allégeance du reste des musulmans, de la *Umma* (nation). Ces califes n'auront pas, évidemment, l'autorité du prophète. Ceci signifie qu'ils seront amenés à des consultations

[14] M.A.AL ḤURABĪ, 1986.

permanentes et régulières avec l'élite, surtout en ce qui concerne la guerre, la paix, et la nomination ou la destitution des gouverneurs... Aussi devaient-ils prendre des conseillers pour les aider à gérer leur administration, ainsi plusieurs autres tâches seront déléguées aux gouverneurs étant donné l'étendue du territoire conquis et l'état des communications de l'époque.

L'état musulman, passera progressivement de l'état-cité de Médine – avec des survivances tribales – à l'état-nation. Mais le système politique connaîtra un changement radical avec l'arrivée des Umayyades au pouvoir, les notions telles que "*khilāfa*" et "*shūrā*" ne seront utilisées que pour des fins démagogiques, avec l'arrivée de Mu'āwiyya au pouvoir par la force (661-680/40-60 H), prenant Damas au lieu de Médine comme capitale. Il rendra, par la suite, le système de succession un système héréditaire. Ces changements auront pour conséquence de créer des partis sans cesse en dissidence armée comme les Alides et les Kharijites. Cependant, on notera d'une part la consolidation de l'autorité de l'état central qui va permettre l'instauration et la structuration des organes de l'état, et d'autre part, la poursuite des conquêtes qui dotera l'état musulman d'une armée de guerrier hautement professionnelle.

Les Abbassides ont pu accéder au pouvoir grâce à des circonstances favorables que l'on peut résumer comme suit:

- La révolte des "*mawālī* "(clients) à cause de la politique de favoritisme des Umayyades envers les Arabes.
- Les querelles au sein de la famille des Umayyades.
- Les taxes excessives envers la population.
- L'affaiblissement des Umayyades à cause des révoltes des Chiites et des populations du Ḥijāẓ.

Le califat abbasside connaîtra quatre grandes étapes durant la période qui nous concerne :

1) La période allant de 750/132 H jusqu'à la mort du calife Hārūn (809/193 H) où le pouvoir était fort et centralisé, son centre de gravité était devenu l'Irak et sa capitale Bagdad.

2) La période allant de 809-861/193-247 H jusqu'à l'assassinat d'Al-Mutawakkil. Cette période commence par une guerre civile

entre Arabes partisans d'Al Amīn d'une part, et Persans partisans de son frère Al Ma'mūn d'autre part, et qui se terminera cinq ans après par la victoire de ce dernier. Elle est marquée par le début du déclin du pouvoir central abbasside pour plusieurs raisons que nous pouvons résumer comme suit :

* Les révoltes des opposants comme les Umayyades, les Alides et les Kharijites, et la dissidence de plusieurs chefs militaires.

* L'indépendance de plusieurs régions: les Tahirides (821-873/206-260 H) contrôlaient tous les territoires de l'est de l'Irak (le Khurasan), les Idrissides ont fondé un califat alide au Maroc en 788/172 H, les Umayyades en Andalousie à partir de 756/138 H, les Aghlabides en Ifriqia (800-909/184-297 H).

En essayant de trouver une base religieuse à sa politique, Al Ma'mūn a doté l'état musulman, pour la première fois dans son histoire, d'une idéologie officielle basée sur le dogme mu'tazilite de la "création du Coran", donnant lieu ainsi à la première inquisition en terre d'Islam (la *miḥna*). Ce qui a privé les Abbassides de l'appui des conservateurs, surtout des traditionnistes et des juristes, et par conséquent de l'appui des masses[15]. Cette situation instable et fragile pour le pouvoir a poussé Al Mu'taṣim, après le décès de son frère Al Ma'mūn (833/218 H), à s'appuyer sur une armée de mercenaires et de chefs militaires professionnels, composée essentiellement de Turcs (environ 50000) ce qui leur donnera par la suite une importance capitale dans les affaires de l'état. En effet, ils assassinèrent le Calife Al Mutawakkil en 861/247 H. A la fin de cette période, le monde musulman connaîtra un événement qui marquera longtemps son histoire, à savoir "la révolution sunnite" qui représente la fin de l'inquisition en 851/237 H et le triomphe du hanbalisme et des courants conservateurs. Ce qui aura par la suite des conséquences considérables dans l'évolution de la société et de la pensée arabo-musulmane.

La période allant de 861-945/247-334 H est marquée par l'arrivée au pouvoir de califes assez forts comme Al Mu'taḍid et Al Muktafī.

[15] W. M. PATTON, 1958.

Elle verra la perte pour les Abbassides de plusieurs régions: les Saffarides (867-908) en Perse, les Samanides (874-905) en Transoxiane et en Perse (874-976), et les Fatimides (909-1171) en Egypte. L'Andalousie était depuis 756 sous l'autorité des Umayyades qui, en 929, porteront eux aussi le titre de Calife avec Abderrahman III (912-961), le fatimide 'Ubaïd-Allah (909-934) fera de même. De plus, l'Orient a été secoué par plusieurs révoltes dangereuses comme celle des Zindjs (869-882/248-269 H), de mouvements d'oppositions comme celui des Qarmates (890-931/277-319 H). Le coup de grâce au pouvoir des Abbassides sera porté par le prince buyide Mu'iẓẓ Ad-Dawla en 945/334 H qui entrera à Bagdad et portera le titre de "prince des princes" prenant le contrôle effectif du pouvoir. Le califat abbasside est devenu une institution purement nominale. Néanmoins, ce démembrement progressif de l'état central[16] favorisera à partir du X^{ème}/IV^{ème} siècle l'éclosion et la floraison d'autres foyers de civilisation, surtout en Andalousie et en Egypte, retardant ainsi le déclin de la civilisation arabo-musulmane de plusieurs siècles.

3.2.2. Système économique :

Durant le Moyen Age, l'économie musulmane s'est basée sur l'agriculture, le commerce, et la fabrication artisanale. Avec les Umayyades, l'essentiel de la vie économique était fondé sur l'agriculture, ils ont accordé une attention particulière à l'entretien des canaux d'irrigation. Mais en favorisant la classe des Arabes, en leur distribuant les meilleures terres, ils ont crée une véritable aristocratie foncière, ce qui ne manquera pas de créer des tensions sociales.

Les musulmans s'occuperont de toutes sortes d'élevages en plus de la culture des céréales, des cultures textiles (coton et lin) et des arbres fruitiers. A partir du IX^{ème}/III^{ème} siècle le commerce prendra une place importante dans la vie économique, surtout que le monde musulman était bien situé: au milieu des routes commerciales, comme celle de la soie ou celle des épices en plus d'autres produits

[16] N. ELISSEEFF, 1977 et B. LEWIS, "*Abbassides*", E.I.2, Vol.I, 1960, 15a-24b.

comme le bois, les bijoux, les peaux, les textiles et les esclaves. Cet essor était, de plus, facilité par la sécurité des routes, l'urbanisation croissante, l'accroissement des besoins de l'empire en matière première et le goût du musulman pour le voyage et le commerce. Cet essor économique a été bénéfique pour les recettes de l'état qui n'ont fait qu'augmenter. On raconte qu'Al Manṣūr (754-775/136-158 H) a laissé dans "*bayt al māl*" (trésorerie) 614 millions de dinars, ce qui est énorme à cette époque[17]. Ces recettes étaient principalement constituées du butin des conquêtes, des taxes sur les marchandises et les terres "*kharāj*" (impôt foncier), taxes versées par les non musulmans pour assurer leur protection "*jizya*" (capitation) et les recettes des biens de l'état[18]. Les dépenses de l'état musulman étaient assez importantes étant donné le coup des conquêtes et des guerres internes, sans négliger toutefois l'effort considérable d'urbanisation qu'à connu l'empire musulman depuis le II^{ème} jusqu'au IV^{ème} siècle, s'ajoute à tout cela la solde des fonctionnaires, des soldats etc. Pour gérer l'économie, des institutions financières ont été créés telle que "*bayt al mal*", que l'on peut comparer à un ministère des finances dont quelques annexes se trouvaient dans les grandes provinces, ou encore les "*dīwān*" (administrations), comme "*dīwān al Kharāj*" et "*dīwān al 'aṭā'*". D'autres initiatives ont été prises comme la répartition des terres assainies aux agriculteurs, l'organisation des professions artisanales, la garantie de la sécurité des routes et la création d'une monnaie musulmane par le calife umayyade 'Abd Al Malik b. Marwān en l'an 696/76 H[19]. la situation économique de l'empire musulman était florissante par rapport à d'autres civilisations de l'époque. l'empire musulman était, certes, la première puissance économique du monde.

---

[17] AL MAS'ŪDĪ, 1938, t III, 232.

[18] A.DAWRĪ, 1988, 203-219 et A.C. DERO-JACOB, 1995, 142-150.

[19] IBN AL ATHĪR, 1988, t.I, 416.

3.2.3. Les institutions :

L'etat-cité de Médine était le début d'une structure étatique musulmane. Dès cette période, les musulmans ont commencé à édifier les instruments du pouvoir et à établir les infrastructures nécessaires à la gestion des affaires de leur état sans cesse grandissant

3.2.3.1. L'Institution militaire :

Au temps du prophète et des califes orthodoxes, les musulmans n'avaient pas besoin d'une armée classique, la chevalerie arabe héritée de la tribu, l'endurance des bédouins, la ferveur de la nouvelle religion, ajoutées aux qualités de chefs guerriers d'exception, suffisaient à enlever les victoires. Les combattants se partageaient le butin des conquêtes d'après des critères établis par le prophète.

Les Umayyades essayeront d'organiser l'armée sur l'exemple byzantin, en octroyant aux soldats des rémunérations fixes, et vont créer "*dīwān al jund*"[20] (administration de l'armée). Mais cette structure était minée de l'intérieur puisqu'ils ont gardé au sein de l'armée l'appartenance à la tribu, ravivant ainsi les haines et les rivalités de l'époque antéislamique. Les Abbassides se baseront sur des critères ethniques pour leur armée qui était composée d'une majorité de Persans de Khorasan. Puis pour contrecarrer les Persans, ils rallieront des Turcs de l'Asie centrale. Ces derniers domineront la scène politique dès la deuxième moitié du III^{ème} siècle - avec Al Mu'taṣim (833-842/218-227 H) - pendant plusieurs décennies. Cette attitude changera énormément les rôles entre le calife et l'armée. Les Fatimides, eux, vivront la même expérience avec une forte dominance des Berbères puis des Turcs, des Soudanais et des Slaves au sein de leur armée. Mais d'un autre côté ils ont pu former une puissante flotte qui avait la maîtrise d'une grande partie de la Méditerranée.

---

[20] Voir J.ZAYDĀN, 1958, t.IV, 179-181.

Pendant les trois premiers siècles, le calife représentant le chef suprême des armées, mais avec l'arrivée des Turcs et des mercenaires son pouvoir diminuera considérablement: les chefs turcs commenceront par administrer des régions entières, à devenir de grands propriétaires fonciers et en arriveront même à nommer ou destituer les califes, les emprisonner ou même les exécuter[21].

3.2.3.2. L'Institution administrative :

En étendant le pouvoir du prophète au-delà de la cité de Médine, l'état musulman commençait à créer des *wilāya* (provinces), qui ne cessaient de s'accroître et de se multiplier (15 à l'époque de Mu'āwiyya). Le wālī (Gouverneur) avait presque tous les pouvoirs dans sa province, et dépendait directement du prophète ou du calife. La création des administrations[22] commença avec 'Umar qui créa "*dīwān al 'aṭā*" pour la gestion et la distribution du butin des conquêtes, et "*dīwān al inshā'*" pour la conservation des documents officiels comme les lettres de nomination, les correspondances... qui sera appelé "*dīwān ar-rasā'il*" (administration des correspondances ou du courrier) au temps des Umayyades. Les derniers créeront d'autres dawāwīns comme "*dīwān al barīd*" (administration du courrier), qui s'occupait de la gestion des stations du courrier rapide instauré par Mu'āwiyya pour recevoir les informations, envoyer les renforts, faire parvenir les fonctionnaires de l'état, et pour recevoir les recettes des provinces. Ces dawāwīn avaient des annexes dans toutes les wilāyas.

Les Abbassides garderont la plupart des structures héritées des Umayyades, mais recruteront un personnel nombreux et de plus en plus qualifié (comptables, traducteurs, juristes, etc.). Ils renforceront les anciennes trésoreries par un nouveau diwan "*dīwān an-nafaqāt*" (bureau des dépenses) chargé d'octroyer les salaires des fonctionnaires, et créeront "*dīwān aḍ-ḍiya'* " (administration des domaines), qui gère les propriétés de l'état. Au sein du palais, on instaurera de petits diwan comme "*dīwān al faḍḍ*" (administration

---

[21] Concernant l'armée musulmane voir : A.C. DERO-JACOB, 1995, 151-159 ; G.PEYRONNET, 1992, 223-240.

[22] A ce propos voir : G.S.COLIN, "*dīwān*", E.I.2, Vol.II, 1965,332b-342a.

d'ouverture des lettres) ainsi que d'autres services. A la tête de ces administrations, après le calife, vient le vizir avec des pouvoirs très vaste: il nommait et destituait les fonctionnaires, gérait le trésor, la justice, la police...etc. Cette importance de la fonction de vizir, est due surtout à Hārūn Ar-Rashīd, qui a octroyé à son vizir des pouvoirs, jamais égalé par la suite, est due aussi à la fameuse famille des Barmakides qui a occupé ce poste durant un demi-siècle, avant de tomber en disgrâce en 803/187H. Il se trouvait au sein de ces administrations des fonctionnaires de toutes les religions, de toutes les nationalités qui vivaient au sein de l'empire musulman.

3.2.3.3. L'Institution juridique[23]*:*

En ce qui concerne la juridiction, elle faisait partie des attributions du prophète et de son successeur Abū Bakr. La fonction de "*qāḍī*" (juge) avait été crée par Umar qui nomma des juges dans chaque province de l'empire (Médine, Koufa, Basra, Egypte). Les Umayyades avaient gardé cette structure, mais avec les Abbassides cette administration prendra beaucoup d'importance dans la vie sociale, politique, culturelle...Pendant le règne du quatrième calife abbasside Hārūn, elle englobera les tâches suivantes :

"***qāḍī al quḍāt***" (juge suprême): poste instauré par Hārūn qui reprend la même fonction du "*mūbdhaān mūbdha*" du système sassanide. Le grand juge avait le pouvoir de nommer les juges dans les provinces, et dirigeait toute l'administration de la justice (tribunaux, prisons, police...).

"***qāḍī***" (juge) qui est apte à rendre les sentences sur tous les conflits, faisant aussi fonction de notaire (contrats, successions, etc)

"***'udūl***" : témoins officiels qui assistent le juge, notamment en ce qui concerne l'enregistrement des contrats, des sentences etc remplissant ainsi la fonction de greffiers et sont garants de la régularité des procédures judiciaires.

"***ṣāḥib. ash-shurṭa***": responsable de la police, chargé du maintien de l'ordre, de la sécurité, mais aussi de la sécurité du calife. Celui

---

[23] Voir: I.M.SHABĀRŪ, 1982 ; A.C. DERO-JACOB, 1995, 160-173 ; L. GARDET, 1954, 109-145.

de Bagdad était le plus important, et figurait parmi les conseillers des califes.

"***al muḥtasib***, qui est un auxiliaire à la fois du préfet de police et du *qāḍī*. Il est chargé de surveiller les bonnes mœurs, de contrôler les poids et mesures, veille à l'application des prescriptions du droit musulman.

La création de ces institutions a donné naissance à une classe d'élite, composée principalement de hauts fonctionnaires, ayant des privilèges et jouant un rôle important dans la gestion des affaires de l'état. Mais le cercle des hauts fonctionnaires proches du calife était très restreint. Il comportait le vizir, les grands secrétaires des dawāwīns, le juge suprême, le chef des armées "*amīr al jund*" ainsi que quelques proches. Le calife Al Manṣūr considérait que l'état avait besoin d'un *qāḍī* juste, un chef de police pour rendre la justice, un percepteur de taxes honnête, et enfin un responsable de l'information pour l'informer sur les trois autres[24]. Un cercle plus grand "*khāṣṣa*" (l'élite) comportait les hommes de loi "*fuqahā*", les médecins, les hommes de lettres, les philosophes, les conseillers, le chef de police. C'est à ces deux cercles que les historiens musulmans ont consacré l'essentiel de leurs récits vu l'importance qu'ils ont eu dans le cours des événements qu'à connu l'état musulman surtout durant ces premiers siècles.

3.2.4. Les grandes réalisations :

Les musulmans fondèrent une multitude de villes et de villages qui témoignent d'un urbanisme très développé. Citons parmi les plus prestigieuses villes: Basra en 637/17 H, Kufa 638/18 H, Qaïrawan 670/50 H, Bagdad 762-766/145-149H, Fès 789/172 H fondée par Idris II au Maroc, Samarra fondée en 836/221 H par Al Mu'taṣim pour son armée turque et deviendra jusqu'à 892/279 H la capitale de l'empire, enfin après la conquête de l'Egypte, les Fatimides fondèrent le Caire (969/356 H) et son Université Al Aẓhar en 970/359 H ainsi que d'autres villes en Afrique du Nord

[24] AṬ-ṬABARĪ, S.D, t.IX, 279.

comme Oran 903/290 H. En Andalousie, signalons les villes de Murcie 825/210 H et Alméria 955/344 H.

La plupart des grandes villes musulmanes étaient dotées d'infrastructures (hôpitaux, bibliothèques, mosquées, écoles, routes, ponts, administrations, jardins...). Ainsi Cordoue comptait plus d'un demi-million d'habitants, 300 bains publics, une université avec plus de 20 000 étudiants, 80 écoles, 50 hôpitaux et des routes éclairées[25]. Bagdad quant à elle, comptait plus de 1,5 millions d'habitants, 860 médecins reconnus, 1500 bains publics... La grande Mosquée d'Al Manṣūr et celle d'Al Ruṣāfa pouvaient, à elles seules, recevoir environ 65 000 fidèles[26]. D'autres réalisations sont à mettre sur le compte de la civilisation arabo-musulmane durant cette période, dans les domaines de l'éducation, de la santé publique, l'amélioration des communications terrestres, maritimes et fluviales. N'oublions pas les palais, les forteresses surtout ceux des capitales comme Bagdad, Caire et Cordoue.

[25] I.R.AL FĀRUQĪ et L.L AL FĀRUQĪ, S.D, 319.

[26] A.A.DURI, "*Baghdād*", E.I.2, Vol.I, 1960, 921a-936a.

B. CADRE CULTUREL

1. Culture antéislamique :

L'état de *Jāhiliya* (ignorance) que l'Islam lui attribua, est essentiellement un concept religieux et ne tient pas compte de la richesse humaine de cette époque païenne[27]. Or, comme les auteurs de "*The Cambridge history of Islam*" l'ont souligné, les Arabes de la péninsule avaient une culture propre essentiellement orale qui trouvait sa manifestation la plus connue dans une langue très raffinée[28]. Pour le mot culture, nous l'utilisons dans sa définition la plus large, au sens défini par Malinowski[29] et par Claude Levi-Strauss[30].
La culture de la "*Jāhiliya*" était d'un côté liée à une connaissance pratique du monde où vivaient les bédouins, et de l'autre, la langue et un certain spiritualisme.

1.1. Les connaissances pratiques :

Ces connaissances ont été acquises grâce au contact direct et permanent qu'a le bédouin avec son milieu naturel et les éléments qui le composent. Il a pu acquérir ainsi une connaissance très poussée de la géographie du pays pour pouvoir se déplacer avec son troupeau ou pour repérer les points d'eau "*riyāfa*"[31], de la faune et la flore pour assurer son alimentation et sa médication. L'Arabe

---

[27] Voir:C. PELLAT, 1976.
[28] P.M.HOLT, A.K.S. LAMBTON, B.LEWIS, 1985, Vol.V, 174.
[29] B.MALINOWSKI, 1970, 35-40.
[30] G.CHARBONNIER, 1969, 180.
[31] H.H.HASSAN, 1989, 53.

s'intéressait aussi au ciel, à la météo et aux étoiles afin de se guider la nuit, de connaître les périodes des vents, des moussons, etc. Nous pouvons inclure dans cette catégorie les connaissances acquises en contact de l'autre afin de se défendre et de préparer les fameuses razzias. L'Arabe l'appelle "*qiyāfa*" ou l'art de reconnaître par les traces, et la "*firāsa*" (la physiognomonie[32]).

1.2. La vie intellectuelle :

Le sommet de la culture de la *Jāhiliya* est la langue arabe[33], qui est pour l'Arabe le seul coffre qu'on ne peut lui voler, alors il y a mis sa mémoire collective, ses mœurs, son génie, ses sentiments, ses jours de gloire. Elle est la fierté de l'Arabe et peut être un facteur de valorisation sociale au sein du clan ou de la tribu. Bien que la langue arabe soit composée d'une multitude de dialectes et d'idiomes, il existait une langue médiane que Blachère appelle "*koïnè poétique*". En effet, nous pensons que jamais une langue n'a autant compté dans la vie d'un peuple que la langue arabe pour les bédouins arabes. La "*faṣāḥa*" (l'éloquence) d'un côté et la poésie de l'autre étaient le summum de cette langue. Pendant les foires, et plus particulièrement celle d'*Ukāz*, des joutes étaient organisées, le poète qui y était reconnu devenait célèbre dans toute la péninsule et faisait ainsi la fierté de sa tribu. Les plus célèbres poèmes étaient les "*mu'allaqāt*". La poésie ancienne est un outil indispensable pour connaître la vie de l'Arabe à cette période.
Les autres éléments de la culture antéislamique peuvent être résumés par le texte de Shaharstānī (1153/548 H) : "*sache que les Arabes pendant la Jāhiliya avaient trois catégories de "sciences" : la science de la généalogie (ansāb) des dates et des religions qu'ils considéraient dans un rang supérieur(...), la science de l'explication des rêves(...), et enfin la science des "anwā'" considérée parmi les occupations des prêtres et des pisteurs*[34]".

---

[32] H.H.HASSAN, 1989, 44-51.
[33] Sur la langue arabe et son histoire voir : A. WILVINSON, 1980.
[34] M. SHAHARSTĀNĪ, 1980, t.II, 238-241.

La première catégorie des sciences avait effectivement beaucoup d'importance pour les Arabes, la généalogie est liée à l'esprit tribal et de clan qui caractérisaient leur comportement social. Le bédouin arabe, le valeureux combattant, l'homme des razzias, de la chevalerie, aime raconter les jours mémorables de sa vie, des exploits et des défaites guerrières de sa tribu dans une "histoire" contée qu'il appelle "les jours des arabes" (*ayyām al 'arab*). Ces contes sont très intéressants sur le plan historique et sociologique pour comprendre la vie tribale et l'histoire de l'Arabie avant l'avènement de l'Islam. Ils auront un impact important sur la vie et la mentalité de l'Arabe même après, et constitueront le premier réservoir et les premières données de l'historiographie musulmane au VIII^{ème} siècle / II^{ème} de l'Hégire, bien que des raisons politiques et ethniques, liées à l'idéologie des Umayyades, ont poussé les historiographes musulmans à s'y intéresser[35]. Pour ces mêmes raisons, et pour d'autres, plus politiques, l'Arabe après l'avènement de l'Islam, restera un fanatique de la généalogie (*al ansāb*), tradition qu'il maintiendra perpétuée pendant plusieurs siècles, tandis qu'avant l'Islam, les raisons de l'intérêt du bédouin pour la généalogie était la solidarité pour la tribu et le clan (*'aṣabiyya*), la recherche constante de la pureté tribale et ethnique.

1.3. Influences extérieures :

L'Arabie, par sa géographie et son climat, fut un des relais essentiels dans les équilibres politiques de la région entre Byzance et la Perse, mais aussi un carrefour important dans le commerce entre l'Afrique et l'Inde d'un côté, puis l'Egypte, la Perse et l'empire byzantin de l'autre. Cette situation laissait l'île des Arabes ouverte à toutes les influences des états et peuples voisins sur le plan religieux et culturel.

Au Yémen, et dans la périphérie de Médine, les communautés juives pratiquaient le commerce et l'agriculture, elles participaient à la vie politique et s'exprimaient en langue arabe. Parmi les poètes de ces

[35] A.OUMLIL, 1982, 18-19.

communautés citons As-Samaw'al b. Gharīd, Ka'b b. Sa'd, et Aws b. Dāna.
Le Christianisme aussi était présent au Nord, à Najrān et au Yémen. Juifs et chrétiens ont contribué à l'acceptation par les Arabes du monothéisme proclamé par l'Islam. Mais les apports les plus notables reçus par les Arabes restent l'écriture nabatéenne, les emprunts de termes religieux ou techniques appartenant à d'autres langues.
Grâce à ces contacts, les Arabes ont acquis des connaissances techniques pour la fabrication de plusieurs objets surtout dans le domaine agricole mais aussi médical. La "culture" bédouine avant l'avènement de l'Islam, bien qu'elle soit orale, liée étroitement à la vie spontanée et rudimentaire du désert, était une base convenable pour un progrès ultérieur vers une culture plus complexe. Il est vrai que l'écriture, les structures sociales et politiques, et un pouvoir mobilisant et unificateur lui manquait, mais l'Islam comblera ces manques. Cette religion sera le catalyseur d'une nation, fera naître la dynamique nécessaire à toute civilisation : une histoire propre, une nouvelle culture, un apport nouveau dans tous les compartiments de la vie. :

2. Naissance de la culture arabo-musulmane :

2.1. Les supports de la culture arabo-musulmane :

Il est difficile de mettre en évidence tous les mécanismes et facteurs qui ont engendré la culture arabo-musulmane, mais nous nous contenterons dans cette partie à relater les plus grands facteurs de base qui ont contribué à la naissance d'une culture liée à l'Islam. L'Islam est une religion du livre comme le Judaïsme et le Christianisme, mais avec une différence capitale, c'est que son livre, le Coran, a fondé une civilisation autour de son message. La révélation coranique a été pendant des siècles le support théorique par excellence de la pensée arabo-musulmane

2.1.1. Le fait coranique :

L'ensemble des influences exercées par le Coran, pendant les premiers siècles de la civilisation musulmane, est ce qu'on appelle le "*fait islamique*"[36]. Il s'agit effectivement d'un fait, d'un phénomène historique qui a provoqué une fusion des peuples et leurs cultures dans un ordre nouveau : la civilisation arabo-musulmane. Le message et les principes que la révélation coranique annonce, sont fondateurs non seulement d'une religion nouvelle, mais aussi d'une nouvelle "société - état", d'une communauté des croyants (*umma*), et par conséquent d'une nouvelle civilisation.
Il est certain que "le fait coranique" s'impose comme fait historique incontournable pour les spécialistes de l'Islam. Cependant, notre but n'est pas de présenter une critique historique ou philologique du texte coranique, mais de mettre en évidence le rôle joué par le Coran dans la naissance et l'épanouissement de la culture arabo-musulmane. Bien que la révélation coranique soit un ensemble de prescriptions qui veut régler et organiser la vie des croyants, elle a suscité des questions d'ordre spirituel ou moral, ce qui a lancé un nombre sans cesse grandissant de musulmans vers l'étude, l'explication, l'interprétation du texte sacré. Une quête qui demandera un effort continu de plusieurs générations. Le Coran a invité l'homme à réfléchir sur les œuvres de la création, les lois qui régissent l'univers et le monde vivant. L'éclosion de la vie intellectuelle allait de pair avec l'étude du Coran, les premières semences étaient lancées par l'unification linguistique des tribus arabes. Après cette unification, la nouvelle religion a contribué à la diffusion de la langue du Coran, bâtissant définitivement cette relation organique d'interdépendance entre la langue arabe et le Coran, que L. Gardet considère comme un culte qui "*réalise déjà non seulement entre les arabophones, mais entre tous les musulmans pieux du monde entier, comme une réelle base d'unité linguistique*"[37]. En effet, la lexicographie et, plus particulièrement, la grammaire arabe sont nées du souci de sauvegarder le texte sacré de toute déformation. D'autres disciplines verront le jour

[36] M.ARKOUN, 1984, 11-12.
[37] L. GARDET, 1954, 195.

ultérieurement comme la calligraphie qui sera l'outil principal d'ornementation dans l'art, l'architecture et l'artisanat.

Le Coran aura même ses sciences propres dites "sciences coraniques" comme la science des lectures (*qirā'āt*) ou science de la descente de la révélation (*tanẓīl*)[38] ... Pour la littérature arabe l'apport du texte coranique est inestimable, notons seulement qu'il personnifia pour la prose arabe, la première et la plus parfaite œuvre écrite. La rhétorique arabe prend ses débuts avec les démarches entreprises pour démontrer l'inimitabilité du texte coranique.

D'un autre côté, l'effort des penseurs pour comprendre, expliquer, interpréter et défendre le Coran sera la base de la naissance des sciences religieuses, comme l'exégèse (*Tafsīr*), la jurisprudence (*Fiqh*), la science de la tradition prophétique (*Hadīth*), et le *Kalām*. Les contes et les récits concernant les prophètes et les peuples anciens dans le Coran pousseront les musulmans à s'occuper de la biographie et de l'historiographie. Par la suite, le Coran entrera dans toutes les manifestations de la vie de la communauté, il sera par exemple l'élément de base théorique de toute idéologie politique soit du pouvoir en place, soit des opposants, et ceci dès les premières divergences au sein de la Communauté, au temps de ʿAlī. Ces querelles internes et les polémiques entre les musulmans et les chrétiens contribueront à la naissance des écoles théologiques et surtout à la constitution du vocabulaire philosophique.

2.1.2. La langue arabe[39] :

Le deuxième support de cette culture est la langue arabe, qui a pleinement profité du "fait coranique" d'un côté, et des conquêtes d'un autre et sera diffusée aux quatre coins de l'empire musulman. Dès le VIII^{ème} / II^{ème} siècle, elle deviendra la langue des sciences, des lettres, de l'administration. Elle occupera la première place dans le monde civilisé, bien qu'à partir de ce siècle, elle se détache relativement de la religion pour devenir la langue de la

[38] Concernant les sciences coraniques voir : R.BLACHERE, 1947, t I ; Ṣ.ṢĀLIḤ, 1977.
[39] Voir article collectif "*arabiyya*", E.I.2, Vol.I, 1960,579a-622b.

culture. Ainsi, on trouvera des Chrétiens, des Juifs et des Persans préférant quand il s'agit de sciences, de littérature, et même de théologie de s'exprimer en arabe plutôt qu'une autre langue comme l'hébreu, le persan ou le syriaque. "*la langue arabe réalisera une sorte d'internationale des lettres et des sciences*"[40].

D'autre part, durant plus de trois siècles, le souci de mettre le livre sacré à l'abri de toute altération, de dégager les règles grammaticales qui régissent la langue de la révélation, de fixer définitivement le vocabulaire coranique et d'en comprendre le sens, de profiter de sa richesse littéraire, engendrera chez les musulmans des sciences nouvelles liées à la langue arabe, ce qu'ils appelaient "sciences de la langue arabe" (*'ulūm al 'arabiyya*) ou "sciences de la langue" (*'ulūm al lisān*).
Des centaines de musulmans se lancèrent à la recherche de la langue arabe pure chez les bédouins, ce qui a donné lieu à des centaines de dictionnaires, de lexiques et de dictionnaires analogiques. On établira dès le VIII^{ème} / II^{ème} siècle les règles de la grammaire arabe, et la calligraphie deviendra une discipline à part entière: par la suite, les Umayyades utiliseront la langue arabe comme outil de domination sur les autres peuples, et l'arabe deviendra un moyen d'élévation sociale.

Le plus grand apport de la langue arabe à la culture naissante a été d'être l'outil et le déclencheur de la culture arabo-musulmane par sa richesse interne et sa capacité d'adaptation aux nouvelles branches de l'activité intellectuelle et artistique. Cependant, tout en étant un outil de cette culture, elle en profitera pour s'enrichir de termes religieux et abstraits par l'arabisation continue des termes empruntés aux autres langues. Les besoins nouveaux et les découvertes dans tous les secteurs de la vie de la nouvelle société, apporteront des termes nouveaux par simple dérivation. Ce travail de néologie était rendu facile par la nature même de la langue arabe qui, à partir des racines, offrait une multitude de possibilités nouvelles.

---

[40] J.C. RISLER, 1955, 46.

2.1.3. Influences extérieures :

L'état d'esprit des Arabes de l'Arabie durant la période antéislamique, la situation géographique et l'absence d'éléments de structuration et d'unification spirituelles et intellectuelles, réduisaient le contact des Arabes avec leurs voisins à des échanges commerciaux, et, au plus, à des emprunts de techniques pratiques et utiles pour leur vie dans le désert.

L'Islam apportera tous les éléments nécessaires à l'ouverture des Arabes dans un premier temps, puis de toute la communauté des musulmans vers les autres civilisations. Il a réussi à structurer les tribus arabes en une nation (*umma*), en un état, et surtout moralement et spirituellement, ils sont devenus porteurs du message révélé. La conscience de cette supériorité, qui est en harmonie avec l'esprit des tribus arabes, deviendra une supériorité militaire avec les victoires éclatantes des conquêtes. D'un autre côté, la langue arabe unifiera les Arabes avec les autres peuples. En effet, ils se lanceront, dès le premier siècle, à la conquête de l'héritage de toutes les cultures importantes qui les ont précédés : persane, grecque, indienne, etc.

Les Arabes, ayant trouvé dans les pays conquis des populations lettrées, bénéficieront de leur expérience. Une vraie acculturation s'établira entre les peuples musulmans, et dès le début du VII^{ème}/II^{ème} siècle, un mouvement de traduction, sans précédent dans l'histoire des civilisations, durera plus de trois siècles.

Les nécessités de leur nouvelle vie ont incité les musulmans à s'intéresser à la géographie, à l'histoire des autres peuples, à la médecine, aux sciences naturelles, en plus de l'astronomie qu'ils adoraient déjà. Pour les besoins pratiques, et par l'effort des traducteurs et des nouveaux hommes de science, l'intérêt pragmatique s'entremêlera à l'intérêt purement scientifique surtout avec l'apparition de disciplines purement théoriques comme la philosophie, la logique, les mathématiques et autres.

A ce deuxième niveau, l'influence de l'héritage grec et les contributions perso-indiennes pousseront la recherche dans plusieurs directions comme l'alchimie, la physique, la botanique, etc.

Dès le deuxième siècle, une vraie élite (*khāṣṣa*) scientifique s'ajoutera au groupe des docteurs, des juristes et autres philologues poètes, pour qu'au IX^{ème} et X^{ème} siècle/III^{ème} et IV^{ème} siècle on assiste à une vraie contribution musulmane à la culture universelle. Les musulmans emprunteront les moyens et les techniques pratiques comme la technique de fabrication du papier emprunté aux Chinois, les techniques de fabrication des céramiques et des tapis aux Persans, les techniques de construction empruntées aux Byzantins ou aux Persans etc.

La plupart de ces influences ne sont vraiment externes qu'au début de la civilisation musulmane, mais après que l'empire musulman ait pu s'étendre de l'Indus à l'Espagne, et que la fusion des cultures sera entamée, nous ne pouvons accepter sous l'appellation "externes" que les influences "externes dans le temps", c'est à dire, celles liées au passé des peuples musulmans, ou "dans l'espace", en d'autres mots, nées en dehors de la terre d'Islam comme les influences byzantines, chinoises, grecques ou indiennes...Nous pouvons pousser cette idée encore plus loin en affirmant que ces mouvements d'acculturations, de fusions culturelles, donc d'accès des arabes aux autres cultures, se sont fait, d'un côté, par la langue arabe, élément unificateur des conquérants Arabes avec l'ensemble de la nouvelle communauté, et d'un autre côté dans le cadre de l'Islam, qui donne aux croyants un terrain de réflexion et d'intégration intellectuelle, de vie sociale et d'activité politique. Honnêtement, peut-on penser à une civilisation arabo-musulmane sans l'apport des autres civilisations et cultures ?

L'Islam a été le détonateur, la langue arabe l'outil, les autres cultures ont apporté les matières premières, ce qui créa une synthèse exceptionnelle : la culture arabo-musulmane, dont nous essayerons de développer les principales composantes.

2. L'ère du "tadwīn" - II^{ème}/VIII^{ème} siècle :

Le terme du "*tadwīn*" (consignation par écrit), dans l'histoire de la culture arabo-musulmane, est généralement utilisé pour désigner toute la période de consignation des connaissances, des sciences, qui a duré plusieurs siècles. Pour nous, le mot "*tadwīn*" désignera cette même opération de consignation, mais pour une période précise allant de la deuxième moitié du premier siècle de l'hégire (septième de l'ère chrétienne) jusqu'à la deuxième moitié du quatrième siècle (dixième siècle). Notre intérêt va en premier aux débuts de l'ère "*tadwīn*" et à ses moments les plus forts, ce qui est conforme à la définition donnée par les historiens et les penseurs musulmans eux-mêmes, d'un côté, et conforme à l'idée que nous avons de la nature de cette opération qui consiste à une consignation écrite massive des connaissances engendrées par la nouvelle religion, de l'autre. Nous utiliserons aussi le terme "*tadwīn*" dans sa connotation historique non dans son sens littéral. Cette opération de consignation des connaissances a connu deux phases distinctes au niveau de la méthode de travail, mais imbriquées entre elles. La première phase est celle de la collecte et la consignation des données relatives à la langue arabe, le Coran, la Tradition, l'histoire, les biographies, la poésie arabe. Elle a commencé au vivant du prophète par la fixation de quelques versets du Coran et s'intensifiera au deuxième et au début du troisième siècle de l'hégire pour s'intéresser à d'autres disciplines.

La deuxième phase est plus élaborée car les acteurs de la consignation auront déjà amassé beaucoup d'informations et seront plus nombreux, Ce qui imposera le travail selon des méthodes et des règles. Cette contrainte donnera la priorité à la classification et à l'organisation des données collectées dans des manuels, des dictionnaires et des livres avec une spécialisation croissante.

Cette forme de consignation voit le jour dès la première moitié du deuxième siècle mais connaîtra une vraie explosion dans les années quarante et cinquante de ce même siècle, tant par la quantité des œuvres produites que par leur qualité. Enfin par l'étendue de ce mouvement qui touchera les plus grands centres islamiques de

l'époque tels la Mecque, Médine, Koufa, Basra, Damas, le Yémen, et par la suite Bagdad, après sa fondation en 762/145 H. Un texte du traditionniste et historien de la Tradition Adh-Dhahbī, mort en 1347/748 H, est très indicatif sur la deuxième phase :

> "*en l'an 43* [il veut dire 143], *les savants de l'Islam ont commencé, à cette époque, la consignation du Ḥadīth ,du Fiqh et du Tafsīr. Ainsi Ibn Jarīj a écrit à la Mecque, Mālik a écrit le "Muwaṭṭa'" à Médine, Al Awzā'ī. au Shām, Ibn Abī 'Arrūba et Ḥammād b. Salāma et d'autres à Basra, Mu'ammar au Yémen, et Sufyān Ath-Thawrī à Koufa. Ibn Isḥāq a écrit les razzias, et Abū Ḥanīfa la jurisprudence et le jugement personnel. Juste après ont écrit Hāshim, Al Layth et Ibn Lahī'a puis Ibn Al Mubārak, Abū Yūsuf et Ibn Wahb. La consignation de la science et sa classification, s'est amplifiée, et des livres de l'arabe et de la langue, de l'histoire, des jours des gens ont été écrits. Avant cette époque les gens parlaient de mémoire et rapportaient la science de parchemins non classés*"[41].

Bien que chaque science ait eu des causes et une dynamique propres qui ont contribué à sa naissance et son développement, nous pouvons déceler la dominance de trois facteurs communs à presque toutes les sciences et qui sont restés liés à la production culturelle dans l'Islam.

Le facteur religieux :

La dominance de la religion dans la vie de la communauté musulmane et ses structures sociales et politiques est forte, mais au niveau culturel la dominance du "fait coranique" est encore plus marquée. Le Coran, comme le plus grand legs de la religion est le déclencheur de la consignation en Islam: c'est pour le sauvegarder de toute altération ou manipulation que les musulmans ont développé les sciences religieuses et ceux de la langue.

---

[41] Texte rapporté par J. AS-SUYUṬĪ 1988, 210.

Le facteur politique :

La politique en Islam n'a jamais été dissociée de la religion. Chaque protagoniste essayait de trouver sa légitimité, ses arguments et son idéologie dans la religion, soit dans le Coran ou la Tradition ou encore l'histoire de l'Islam. La lutte politique entre gouvernants et opposants de tous bords poussera à des apocryphes concernant la tradition du prophète et de ses compagnons. L'exemple le plus éloquent est celui d'Ibn Abī Al 'Awjā', qui avant son exécution par le gouverneur de Koufa, Mūḥammad b. Sulaymān b. 'Alī a avoué avoir diffusé plus de quatre mille ḥadīths (récits du prophète)[42].

Le facteur arabe :

La présence des Arabes, comme nouvelle entité ethnique et politique sur la scène, surtout comme nation dominante au sein de la nouvelle communauté suscitera deux réactions opposées : celle d'une autodéfense par les Arabes des acquis que leur procure la nouvelle religion et d'un autre côté une rencontre de l'autre par le billet des conquêtes et autres formes moins violentes (commerce, mariages, etc.). Ils essayeront de consigner leur patrimoine culturel antéislamique comme la poésie, la généalogie, leur histoire (*ayyām al 'arab*), en plus de celui acquis avec l'avènement de l'Islam comme la biographie. C'est une vrai prise de conscience culturelle qui s'accentuera avec la diffusion et l'officialisation de la langue arabe.

La deuxième réaction est celle des autres nations converties qui, en s'appuyant sur les commandements de la nouvelle religion (qui donne les mêmes droits à tous les membres de la communauté), réclameront le droit à l'égalité et utiliseront les mêmes armes que les Arabes, pour cela ils apprendront la langue arabe, le Coran, la Tradition etc. Ces nations, riches en culture d'un niveau élevé, plus particulièrement les Perses, s'investiront dès le début du II^{ème} /VIII^{ème} siècle dans cette nouvelle culture, et

---

[42] A.AL BAGHDĀDĪ, 1982, 255-256 ; J.ROBSON, "*ḥadīth*", E.I.2, Vol.III, 1971, 24b-30a.

prendront même la relève des Arabes dans des domaines comme la Tradition et le Fiqh, que ces derniers revendiquaient à eux seuls. Comme le relève Ibn Qaym Al Jūẓiya en citant Ibn Aslam : "*quand les 'Abd Allāh sont morts - 'Abd Allāh b.'Abbās, A.b. Aẓ Ẓubayr, A.b 'Amrū b. Al'Āṣ - le Fiqh est revenu dans tous les pays aux mawālī (...) sauf Médine que Dieu a privilégié par un qurayshite*"[43]. La participation des *mawālīs* aux activités culturelles apportera de nouveaux grains dans le grand moulin de la consignation comme la littérature perse et l'astronomie. Par conséquent, et pour le bonheur de cette nouvelle civilisation, le besoin de connaître les autres cultures lancera un mouvement aussi grandiose que la consignation : la traduction.

Avant de présenter ce mouvement de traduction et ses effets sur la culture arabo-musulmane, voyons l'apport de la consignation à cette culture durant le premier et le deuxième siècle de l'hégire.

3.1. Fixation du Coran :

La révélation coranique est passée par plusieurs étapes avant de prendre la forme définitive que nous connaissons aujourd'hui[44]. La mise par écrit au vivant du prophète était partielle, et les outils techniques aussi bien que les supports utilisés étaient rudimentaires: parchemins, pierres, os, peaux, etc . Aussi était-elle sur des initiatives individuelles de scribes du prophète ou de ses compagnons . La mort du prophète et la présence au sein de la nouvelle communauté d'éléments d'ethnies différentes, des variantes dans la récitation du Coran sont nées.

Selon les sources arabes, après les guerres d'apostasie (*ridda*) et surtout la bataille d'Al Yamāma (633/12 H), nombre de compagnons possédant par cœur le Coran ont trouvé la mort. Abū Bakr premier calife orthodoxe, sur le conseil de 'Umar, demandera à Ẓayd Ibn Thābit - ancien scribe du prophète - de recopier sur des feuilles (*ṣuḥuf*) les textes éparpillés[45]. C'est pour cette raison que le Coran a

---

[43] IBN QAYYIM AL JŪẒIYA, 1976, t.I, 22.

[44] Voir: R.BLACHERE, 1947, t I Art. "*al-kur'ān*", E.I.2, Vol.V, 1986,401a-435b.

[45] Ṣ.ṢĀLIḤ, 1977, 74-75.

eu le nom de *Al muṣḥaf* (recueil de feuille). Mais cette première fixation n'était pas destinée à la diffusion à l'ensemble des fidèles. Le seul but était la conservation du corpus de la révélation. La preuve est que ce corpus est resté la propriété du calife Abū Bakr seul. Ces feuilles ont été transmises à 'Umar, mais sont revenues après la mort de celui-ci à sa fille Ḥafṣa non chez le nouveau calife 'Uthmān. Dans la même époque plusieurs fixations plus ou moins complètes étaient effectuées par des compagnons pour leur usage personnel.

Cependant, la vraie fixation du Coran ne peut être que celle ordonnée par 'Uthmān. Elle a plus d'autorité, car elle est un acte officiel du calife qui a désigné une commission de quatre compagnons[46] en l'an 645/25 H pour établir une copie du Coran. On imagine bien l'autorité qu'a eu cette copie en sachant qu'il a ordonné, une fois la version définitive établie, de brûler ou de détruire toutes les autres. Le calife envoya une copie de la version officielle aux plus grands centres de l'époque: Mecque, Basra, Koufa et Damas. Bien que cette histoire de la fixation du texte coranique ne réponde pas à toutes les questions qu'on peut se poser sur les textes perdus, les autres versions détruites, etc, cet événement est très important car en plus du fait qu'il est le commencement réel de la consignation en Islam, il a institué l'idée que le sacré, qui est au début de l'Islam, le Coran et la tradition du prophète, non seulement peut être consigné par écrit, mais doit l'être.

La fixation du Coran donnera à la langue arabe l'ambition d'être plus précise et plus rigoureuse. Ainsi pendant le règne du troisième calife umayyade 'Abd Al Malik, en l'an 685/65 H, le gouverneur de ce dernier sur le Ḥijāẓ, Al Ḥajjāj ordonna de doter le texte coranique de signes, de voyelles, de points diacritiques, mission dont un certain Naṣr b. 'Aṣim Al-Laythī (707/89 H) fut chargé. En parallèle à ces opérations de fond, la calligraphie naîtra pour s'occuper de la forme, le IV^{ème} calife umayyade Al Walīd b. 'Abd Al Malik (705-715/86-96 H), chargera Khālid b. Abī-Al-Hayyāj

[46] Ẓayd b. Thābit, 'Abd. Allāh b. Hishām, Sa'īd b.Al 'Āṣ,'Abd Ar-Raḥmān b. Al Ḥārith b. Hishām. Voir : Ṣ.ṢĀLIḤ, 1977, 78 ; R.BLACHERE, 1947, 56.

d'exécuter des copies du Coran. Il le chargera ensuite de tracer des inscriptions dans le *miḥrāb* de la mosquée de Médine.
La fixation du Coran est peut-être un simple geste pour les copistes, mais il est l'acte de naissance de la culture arabo-musulmane. Les problèmes posés lors de cette fixation, et les solutions proposées seront les germes des sciences dites religieuses et des sciences de la langue arabe.

3.2. Les sciences religieuses :

Les premières lueurs de la pensée arabo-musulmane sont à découvrir dans les sciences religieuses. En effet, se sont les sciences coraniques[47] qui sont les premières à être édifiées comme la science des lectures (*'Ilm al-qirā'āt*) et l'exégèse (*Tafsīr*), suivies par la science de la Tradition (*'Ilm al Ḥadīth*) et la science juridique (*Fiqh*).

3.2.1. Science des lectures :

Cette science s'occupe des différentes variations dans la lecture du Coran. On note, dès les premières années de l'Islam, l'existence de plusieurs lectures dues aux différents dialectes des compagnons du prophète, mais le consensus s'est établi dès la deuxième moitié du II^{ème}/VIII^{ème} siècle à propos de sept lectures acceptées par l'ensemble de la communauté : celle d'Ibn Kathīr Ad Dārī (m.737/120 H) et de Nāfi' (m.785/169 H) à Médine, d'Ibn 'Āmir (736/118 H) en Syrie, d'Abū 'Amrū (m.770/154 H) et de Ya'qūb (820/205 H) à Basra, enfin celle de Ḥamza (m.772/156 H) et de 'Āṣim (m.774/127 H) à Kufa.
Les historiens rapportent plusieurs listes de "lecteurs", parfois de dix ou de quatorze noms, mais la plupart sont des disciples de ceux précédemment nommés. Cette science a contribué à la limitation des divergences concernant la vulgate coranique à de simples variantes

[47] *"Al kur'an"*, E.I.2, Vol.V, 1986, 405a-409a.

de vocalisation, et surtout par la méthode utilisée. Cette méthode était basée sur trois règles d'acceptabilité :

- La conformité à la copie 'uthmanienne du Coran, ce qui renforcera la domination de celle-ci sur les autres copies.
- La conformité aux règles de la langue arabe qui devient ainsi la langue officielle de la nouvelle religion.
- L'authenticité de la chaîne des garants : cette règle que les musulmans appellent "*isnād*", deviendra une méthode complexe avec plusieurs branches annexes, mais surtout utilisée par l'ensemble des sciences relatives à la religion et l'histoire.

En plus de cet apport méthodologique et de la fixation définitive du texte coranique, la science de la lecture a contribué à la naissance de la grammaire arabe. Il est fréquent de trouver des "lecteurs", ou leurs disciples, qui faisaient autorité dans le domaine de la grammaire comme Ibn Al 'Alā' (m.770/154 H) ou 'Ali Kīsā'ī (m.804/189 H)."*Les grammairiens ont pris leurs règles, en premier lieu, du Coran, et ensuite de l'exégèse et des récits des arabes (bédouins)*"[48]. Enfin la science des lectures permettra aux non arabes de participer à la vie culturelle avec le statut d'autorités religieuses : deux lecteurs seulement sur sept sont Arabes, (Ibn 'Āmir et Abū 'Amrū).

3.2.2. L'exégèse :

Le premier commentateur du Coran était le prophète lui-même, puis après sa mort, ses compagnons, ce qui fait remonter les débuts de cette science à l'aube de l'Islam. Mais la consignation est venue plus tard avec le cousin du prophète Abdallah Ibn 'Abbās (m.687/68 H) qui est le premier à prendre le titre de commentateur : le prophète l'appelait "traducteur du Coran".

[48] Ş.ṢĀLIḤ, 1977, 258.

Le mouvement de consignation de l'exégèse prendra un essor important avec la deuxième génération à la fin du premier siècle[49], car dans la première période de l'Islam, les compagnons procuraient aux musulmans des explications à partir de celles données par le prophète. Après la mort des premiers compagnons, la complexité croissante de la vie sociale, économique et culturelle de la nouvelle communauté, le besoin d'explication de la religion était à l'ordre du jour. Le contact avec les autres religions - qui avaient déjà comme le christianisme, une théologie bien élaborée - poussaient aussi les musulmans à chercher des directives, des solutions, des explications dans leur religion. La naissance de l'exégèse était inévitable. Quant aux conséquences de la consignation de cette science, elles sont nombreuses, nous nous limiterons aux plus importantes.

L'exégèse comme science du commentaire, contribuera à la naissance d'autres sciences. Pour expliquer le Coran par le Coran les exégètes se lanceront dans la consignation des termes coraniques, puis ceux de la langue arabe - ce qui au passage n'est que les débuts de la lexicographie arabe. Les dires et les actes du prophète seront à leur tour consignés - c'est la science du "*Ḥadīth*" (Tradition) - on s'intéressera ensuite à consigner les commentaires et la tradition des compagnons du prophète. Ce souci de trouver "les matériaux de l'explication" poussera les exégètes à s'intéresser aussi à la grammaire, l'histoire, la biographie et la poésie.

L'exégèse, s'intéressant à la langue et à la poésie arabe, établissait des ponts entre l'Islam et la *jāhiliyya*, en insistant sur le principe du "*ta'wīl*" (l'interprétation) elle contribuera à la naissance de la science du Kalām.

3.2.3. Science du Ḥadīth [50]:

Cette science a pour but essentiel de consigner, par écrit, l'ensemble des dires et actes aussi bien du prophète que de ses compagnons.

---

[49] Voir Ṣ.ṢĀLIḤ, 1977, 289-298 ; Ḥ.NAṢṢĀR, 1968, t I, 48-52. J. AS-SUYUṬI, 1839, 31-34.

[50] Voir J.ROBSON, "*ḥadīth*", E.I.2, Vol.III, 1971, 24b-30a ; Ṣ.ṢĀLIḤ, 1995.

Les vrais débuts de la consignation du Ḥadīth remontent à l'ordre donnée par le calife umayyade 'Umar Ibn Abd Al 'Aẓiẓ (720/101H). L'établissement de la chaîne des transmetteurs dans un souci de rigueur et la recherche de l'authenticité étaient les principes de cette science. Le contenu des récits était parfois relégué à un deuxième niveau d'investigation. Il faut d'abord établir la chaîne des garants d'après la valeur des transmetteurs et la cohésion des dates, ensuite la possibilité - d'après la lecture interne du Coran et des autres récits - de l'existence des faits cités. Ainsi, les traditionnistes pouvaient établir des degrés dans la qualité du récit (connu, bon, fondé, accepté, douteux, inconnu, créé, refusé, etc.).
Ce premier niveau a suscité une forme d'œuvres consacrées à la biographie des transmetteurs, ceux connues sous le nom de "*Livres des ṭabaqāt*" (livres des générations). Dans ces livres, nous remarquons l'existence de règles rigoureuses dans la vérification des chaînes des garants, ce que les musulmans appellent "*al-jurḥ wa at-ta'dīl*" (la réfutation et l'acceptation) [51]. Parmi les œuvres de cette catégorie, celle d'Al Wāqidī (m.822/207 H), d'Ibn Sa'd (m.844/230H), Ibn Sallām (m.838/224 H).
Quant au deuxième niveau - le contenu des récits - c'est au VIII^{ème} et IX^{ème} / II^{ème} et III^{ème} siècles que les six recueils les plus reconnus, et qui font encore autorité, ont été rédigés. Celui d'Al Bukhārī (m.870/256 H), de Muslim (m.875/261 H), d'Abū Dāwūd (m.888/275 H), d'At Tirmidhī (m.892/279 H), d'An Nasa'ī (m.915/303 H) et d'Ibn Mājja (m.886/273 H).

La consignation de la Tradition a contribué à l'élaboration des méthodes rigoureuses qui profiteront à l'histoire, la lexicographie (car on établit aussi des lexiques des termes de la tradition), la poésie, le Kalām et l'exégèse. La particularité de cette science au sein de la culture arabo-musulmane, c'est que des milliers de musulmans s'y sont consacrés à travers les siècles, ce qui rendait l'encre "*la lumière de l'Islam*" comme disait Ibn Ḥanbal[52].

[51] A ce propos : F.ḤAMĀDA, 1982.
[52] IBN AL JAWẒĪ, S.D, 68.

3.2.4. Sciences juridiques : ("Fiqh", "Uṣūl al fīqh") :

La consignation du "*Fiqh*" n'a débuté qu'au deuxième siècle de l'Islam. La pratique du Fiqh dans son sens le plus large, concerne l'établissement des règles du comportement du croyant dans ses obligations religieuses (*'ibādāt*), sociales, économiques (*mu'āmalāt*). Il est aussi, "*l'exercice indépendant de l'intelligence, à la décision sur des points de droits par le jugement personnel en l'absence ou dans l'ignorance d'une règle traditionnelle*"[53]. Cette forme de Fiqh existait au temps du prophète et était exercée par les compagnons, puis par les successeurs (*tābi'īn*), surtout dans les pays lointains.

La plupart des historiens musulmans anciens et modernes, ainsi que des orientalistes s'accordent pour considérer que Malik b. Anas (795/179 H) était le premier à consigner la science religieuse musulmane dans son "*muwaṭṭa'* " (l'aplanit) durant la fameuse année 143 H, que Adh-Dhahbī considère - comme on l'a souligné plus haut - l'année de la consignation du *Fiqh*.

En effet, en l'an 143 de l'hégire, le calife abbasside Al-Manṣūr, pendant son pèlerinage, avait rencontré Mālik à Médine, et lui demanda d'écrire un livre sur la loi et la tradition.

La naissance des écoles juridiques musulmanes se situe entre le VIII^{ème} et IX^{ème} / II^{ème} et III^{ème} siècle. Le premier *faqīh* est Abū Ḥanīfa (m.767/150 H), mais c'est plus tard que les principes de sa doctrine seront consignés grâce à son disciple Abu Yūsuf (m.798/182 H), puis le malikisme avec Mālik (m.795/179 H), le shafiisme avec Shāfi'ī (m.820/204 H) et enfin le ḥanbalisme avec Ibn Ḥanbal (m.855/241 H).

Quant aux sources de la loi (*Uṣūl al fiqh*), Shāfi'ī est considéré comme le fondateur de cette discipline, il a écrit le premier livre vers la fin du VIII^{ème}/II^{ème} siècle, qu'on connaît sous le titre : "*Ar-Risāla*" (la lettre). L'objet de cette science est l'application des règles et les théories pouvant expliquer les textes religieux afin de dégager les jugements légaux[54].

---

[53] J. SCHACHT, "*fiqh*", E.I.2, Vol.II, 1965, 906a-912a.
[54] A.KHALLĀF, 1978, 14.

Ces deux sciences (*le Fiqh et Uṣūl al fiqh*) étaient présentes dans tous les aspects de la vie des musulmans : dans l'élaboration des lois concernant le commerce, la justice, l'administration, la politique, etc. Elles sont le produit le plus original de cette culture, tant par leur objet qui est la loi musulmane, par leurs sources (Coran, Tradition), que par la méthode et les techniques qu'elles ont forgées. C'est le Fiqh aussi qui a donné ses titres de noblesse à la fonction de cadi (juge) en Islam. De plus, le Fiqh et les Uṣūls sont le sommet des études qui se sont développées autour du "fait coranique" tout en contribuant à un travail de néologisme dans la langue arabe.
L'apogée de cette contribution c'est l'ouverture à l'opinion personnelle (*ra'y*) et de l'effort de recherche (*ijtihād*). La science des sources de la loi a atteint un degré très élevé d'abstraction avec ses propres concepts et méthodes, dont la plupart, seront utilisés par d'autres disciplines comme la grammaire et le Kalām.
La consignation du Fiqh n'était pas seulement un acte matériel qui est l'écriture, mais elle représentait le noyau central de la pensée religieuse musulmane, si ce n'est de toute la culture arabo-musulmane.

3.2.5. Le Kalām :

La naissance du Kalām (locution au sens littéral) est due à des facteurs internes et d'autres externes. L'apparition de clivages et de sectes s'est opérée très tôt en Islam à cause de luttes pour le pouvoir entre les différentes composantes de la nouvelle communauté, entre les prétendants au titre suprême de calife parmi les compagnons du prophète et les membres de sa tribu Quraysh. Les historiens considèrent la bataille de Ṣiffīn entre ʿAlī et Mu'āwiyya en l'an 657/37 H à l'origine de la naissance des sectes en Islam. D'autre part, les conquêtes, la présence sur la scène islamique de différentes religions et cultures, pousseront les musulmans de la deuxième génération à vouloir les comprendre pour mieux défendre l'Islam surtout face à la théologie chrétienne. N'oublions pas que le grand théologien Jean Damascène (m.754/136 H) était dans la cour des califes umayyades, et que son disciple

Théodore Abī Qurra (m.826/211 H) comme son maître tenait devant les califes des discussions et des polémiques avec les musulmans sur la nature du Christ, la divinité, les attributs de Dieu, etc. D'ailleurs le sujet et le but du *Kalām* pour les musulmans était de "*mettre la réflexion et les arguments rationnels au service de la défense de la foi*"[55]. Cette définition du Kalām sera de mise jusqu'à Ibn Khaldūn (m.1406/808H), quant aux débuts de sa consignation, elle n'est pas bien précise à cause de la perte de la plupart des ouvrages, surtout ceux des mu'tazilites. Toutefois, nous pouvons, avec les historiens de l'Islam, proposer le début du VIII^{ème}/II^{ème} siècle comme date pour les premières consignations du Kalām avec les premiers *mutakallimīn* de la ville de Basra.

L'apport du Kalām a été principalement le contact qu'elle a établi avec les autres cultures surtout grecque et les solutions proposées par les mutakallimīn aux problèmes concernant les attributs de Dieu, la vie future, le libre arbitre, l'enrichissement de la pensée et la langue arabe de concepts nouveaux, la contribution à une approche atomiste de l'univers, l'utilisation de la logique et les arguments dialectiques. Enfin, l'ouverture sur la philosophie, surtout chez les mu'tazilites et les ash'arites, avec les polémiques à propos des fondements ontologiques de la liberté de l'action humaine et l'utilisation de la raison (*'aql*). Le Kalām, à notre avis, était, parmi les sciences en terre d'Islam, la plus active et la plus influente, sur la vie et la pensée musulmanes[56].

La contribution des sciences religieuses à la culture arabo-musulmane est énorme soit par la conceptualisation, la méthodologie ou l'influence, qu'elles ont eu dans la formation ou le développement d'autres disciplines comme la grammaire, la lexicographie, la philosophie, la littérature, l'histoire. Mais en instituant des règles strictes, des méthodes et des limites à la pensée - à cause de cette ferveur et cette passion religieuses - n'ont-elles pas fermé la porte de l' "*ijtihād*" (la recherche) et de l'épanouissement d'autres disciplines comme la philosophie et la logique? !

---

[55] L. GARDET, 1989, 250.
[56] A propos du Kalām voir bibliographie utilisée dans notre III^{ème} chapitre.

3.2.6. La mystique (Taṣawwuf)[57] :

Le *Taṣawwuf* musulman, à notre avis, n'est pas une "science" religieuse, mais il tourne autour de la foi religieuse. Dans le climat socioculturel musulman et dans la mentalité des peuples musulmans, le soufisme a acquis une place bien que marginale intellectuellement, mais populaire. Maintes mutakallimīn, grammairiens, juristes, poètes et autres, y ont adhéré ou tout au moins ne l'ont pas combattu. L'Islam par ses recommandations de piété et de chasteté, de rattachement à un Dieu Unique, les recommandations de faire le bien et de contempler la création...rencontrait la ferveur religieuse des soufis musulmans.

Le *Taṣawwuf* a marqué la vie intellectuelle et spirituelle arabo-musulmane durant des siècles, surtout la mentalité des masses. On retrouve son empreinte dans la poésie, la prose, la méditation sur le Coran, la philosophie. Il a contribué réellement à l'enrichissement du lexique arabe de sens ou de termes nouveaux[58] avec une spiritualité et une finesse sans égal, surtout durant les trois premiers siècles avec des soufis comme Al Ḥasan Al Baṣrī (m.728/110 H) l'un des grands traditionnistes, Al Biṣṭāmī (m.874/261 H), Al Junayd (m.911/298 H) qui est en même temps traditionniste et jurisconsulte. Mais au quatrième siècle les hommes de l'orthodoxie commenceront à le combattre et en l'an 922/309 H le mystique Al Ḥallāj sera jugé, torturé et pendu. Durant ce siècle, le fossé se creusera entre l'orthodoxie surtout sunnite et le soufisme. On ne pouvait tolérer un discours qui prône l'expérience personnelle alors que les sunnites tiennent à l'idée de "Communauté" et de primauté de la loi. D'un autre côté les hommes du pouvoir voyaient dans les soufis un danger politique car ils peuvent mobiliser les masses.

Ce n'est qu'avec Al Ghaẓālī (m.1111/505 H) qu'un certain compromis a été retrouvé entre le soufisme et le sunnisme. Le soufisme tombera après très bas, dans le culte des saints, la création

---

[57] G.C. ANAWATI et L. GARDET, 1977 ; M.LINGS, 1977.
[58] L.MASSIGNON, 1968.

des confréries avec une hiérarchisation qui rappelle les mouvements sectaires.

3.3. Les sciences de la langue :

La vénération et la fascination portées par les musulmans au texte de la révélation ont donné à la langue arabe un rôle capital. Elle était la seule langue liturgique de la religion musulmane. Objet d'études, d'efforts de conservation, elle était donc le support et l'outil par excellence de la culture arabo-musulmane. "*Même sous ses formes profanes, même sous la plume d'étrangers par la race, l'arabe reste le verbe jadis choisi pour être le véhicule du sacré, le miroir ou se contemple l'islam unanime, celui qui est au-delà des écoles et des nations*"[59].

Durant le premier siècle, l'arabisation allait de paire avec l'islamisation, ce qui a élevé la langue arabe au rang de langue de culture et de savoir pour tous les habitants de l'empire musulman toutes religions confondues, l'exemple des théologiens chrétiens et des juifs d'Espagne ou d'Egypte comme Maïmonide en témoigne. L'islamisation en général, et surtout les sciences du Coran, ont contribué à déployer une grande partie du génie musulman dans les études concernant la langue sacrée du Coran. D'ailleurs, la fixation du Coran est la première consignation de la langue arabe. N'oublions pas que pour beaucoup d'Arabes, le Coran et la langue arabe constituaient le fondement essentiel - surtout au temps des Umayyades - de leur sentiment de supériorité face à l'hellénisme et l'iranisme du II^{ème}, VIII^{ème} et IX^{ème} / II^{ème} et III^{ème} siècles, d'où la naissance par la suite de la réaction appelée "*shu'ūbiyya*". Nous croyons que même sans ce sentiment, cet intérêt porté à la langue arabe était inévitable, car l'Islam avec son message universaliste, octroyait aux hommes de la religion la tâche de faire comprendre le texte révélé, de l'interpréter, de le commenter, de faire sortir les différents sens, d'en dégager les prescriptions juridiques et sociales, les principes de la vie spirituelle, etc. Cette tâche ne pouvait être

[59] A.MIQUEL, 1986, 159.

acquittée que par un travail linguistique allant de l'établissement des règles de l'écriture (la calligraphie), à la codification des constituantes de cette langue comme les règles (grammaire), le vocabulaire (lexicographie et philologie).

Bien qu'initialement l'objectif soit religieux, les linguistes musulmans se sont trouvés rapidement en train de créer les sciences de la langue arabe avec beaucoup d'originalité et de créativité.

3.3.1. La lexicographie[60] :

La lexicographie arabe est née par un souci, sans mesure, de "conservation" : celle du texte révélé, de la tradition du prophète, de la langue arabe elle-même, et conservation des explications, des notes, des commentaires, des définitions élaborés par les commentateurs du Coran. Enfin par un souci de conservation du patrimoine arabe face à "l'étranger". Par conséquent, le vocabulaire inventorié dans les lexiques arabes était tiré du Coran, de la Tradition, de la poésie antéislamique, du parler des bédouins - surtout ceux réputés par la "pureté" de leur idiome et de leur éloignement des centres urbains -, enfin des contes, des jours des Arabes (l'histoire des Arabes). Les linguistes musulmans, et plus particulièrement les collecteurs, avaient emprunté les méthodes d'investigations des traditionnistes comme la vérification des chaînes de transmetteurs, l'audition directe, la récitation surtout pour les poèmes.
La consignation de la langue arabe est passée par quatre étapes assez distinctes. La première consistait à collecter, consigner, enregistrer des termes là où ils se trouvent, et la deuxième consistait à la classification par domaine et spécialité. La troisième étape est celle des études sur la langue et la grammaire arabe plus complexes et plus globales. La quatrième étape est celle des études théoriques, des réflexions sur les fondements, les règles, les théories, sur d'autres langues comme c'est le cas chez Ibn Fāris, Ibn

[60] J.ECKMANN, Art. collectif "*kāmūs*", E.I.2, Vol.IV, 1980, 546b-551a ; voir la bibliographie de notre II[ème] chapitre.

Jinnī, et Ath-Th'ālibī. Plusieurs genres de lexiques sont nés de cet effort que nous classons comme suit :

Les lexiques du "*gharīb*" (étrange, rare) : sont les premiers lexiques arabes. On y a inventorié tous les mots étranges se trouvant dans le Coran et la Tradition. Le premier lexique de ce type est celui d'Ibn 'Abbās, cousin et compagnon du prophète (m.687/68 H) qu'il a appelé "*L'étrange du Coran*" (livre perdu). Cette discipline lexicographique aura un grand essor à partir du deuxième siècle. Ibn An-Nadīm dans son "*Fihrist*" en recense quelques-uns[61] bien que le seul livre existant actuellement est celui d'Ibn Qutayba[62]. Quant aux lexiques de ce genre consacrés à la Tradition, ils sont venus après, et le premier est celui d'Abū 'Ubayda b. Al Muthannā (m.825/210 H)[63].

Lexiques "des raretés" : avaient pour but au départ, la collecte des termes étranges, rares, impurs ou intrus dans la langue arabe. Le premier ouvrage dans ce genre est celui d'Ibn Al-'Alā' (684-770/65-154 H).

Lexiques du "*hamza*" : Ce genre de lexiques avait pour but de collecter tous les termes avec une *hamza* sans exception en donnant la définition de chaque terme.

Lexiques des termes singuliers : ce sont des lexiques consacrés à un seul sujet, principalement des phénomènes de la nature comme la pluie, les plantes ... ou des animaux comme le chameau, le cheval, les abeilles, les insectes, etc.

Lexiques des antonymes "*al aḍdād*" (partiellement différents du Sens d'Antonymie en lexicographie moderne) qui recensent les termes arabes qui sont utilisés à la fois pour désigner un sens et son opposé en même temps. Citons à tire d'exemple le terme "*jalāl*" qui peut être utilisé - selon le contexte - sous le sens de "peu" ou "beaucoup, énorme, grand".

Les dictionnaires : la plupart de ces ouvrages manquaient de méthode et ne dépassaient pas, de surcroît, quelques dizaines de pages, et étaient donc des "lexiques spécialisés". C'est à Basra et à Al Khalīl (décédé entre 786 et 791/170 et 175 H) que nous devons

---

[61] IBN AN-NADĪM, 1978,52-53.
[62] IBN QUTAYBA, 1959.
[63] IBN AN-NADĪM, 1978, 129-130.

le premier dictionnaire de la langue arabe qu'il a nommé "*Al 'ayn*" (la dix-huitième lettre de l'alphabet arabe). Il l'a établi d'après un classement vocal des lettres. D'autres philologues musulmans produiront des dictionnaires comme Ibn As-Sikkīt (m. 858/244 H), Ibn Durayd (m.933/321 H), Al Aẓharī (m.980/370 H), Al Qālī (m.966/356H), Ibn Fāris (m.1004/395 H). Durant des siècles, les musulmans produiront des dizaines de dictionnaires toujours plus volumineux, mais la matière de base était restée celle des collecteurs et des linguistes du deuxième siècle. "*Ainsi, le mouvement de collecte de la langue du II*^{ème} *siècle de l'hégire est considéré la base de la matière linguistique et de la théorie de la langue chez les auteurs des dictionnaires suivants*"[64].

La consignation de la langue par les philologues musulmans était nécessaire mais, à notre avis, c'était une erreur de considérer que la langue arabe était celle des bédouins seulement, sans aucune ouverture horizontale aux autres utilisateurs de cette langue et sans une ouverture verticale sur l'évolution de la langue et les néologismes apportés par la nouvelle civilisation et les autres cultures. Cette double fermeture sera lourde de conséquence pour la langue arabe. Nous pensons que considérer la langue comme une "quantité" finie et qu'une seule partie de ses utilisateurs en sont les uniques propriétaires équivaut finalement à élever le bédouin au rang du mythe. L'orientaliste N.Anghelescu résume bien notre avis en annonçant : "*il est très probable que l'intérêt pour la langue arabe - porteuse du message coranique - et pour la poésie arabe archaïque véhiculée par cette langue - le document de culture que les Arabes pouvaient opposer aux nouveaux venus - sont les faux facteurs qui influencèrent l'attitude vis-à-vis du bédouin*"[65]. Malgré cet aspect, la lexicographie arabe est l'un des signes de la créativité et de l'originalité de la pensée arabo-musulmane. Le nombre et la qualité des ouvrages en lexicographie ne seront dépassées qu'à partir de l'ère contemporaine.

[64] M.F.ḤIJĀẒĪ, S.D, 98.
[65] N..ANGHELESCU, 1995, 148.

3.3.2. La grammaire (Naḥw) :

Au début, ce sont des compagnons du prophète qui ont pensé à conserver la langue arabe. Ce travail a été continué par des hommes de la religion ou des puristes arabes sous l'influence de l'arabisme des Umayyades. Mais au VIII^{ème}/II^{ème} siècle, des Persans ont contribué considérablement à établir une grammaire de la langue arabe.

La grammaire arabe a connu deux grandes étapes dans son évolution : à ses débuts au VII^{ème}/I^{er} siècle, elle était une science pratique utilitaire ou auxiliaire à d'autres sciences comme la science des lectures ou de la Tradition... Elle a bénéficié des solutions apportées par les sciences coraniques, de la fixation de la vulgate coranique, et de la calligraphie comme c'est le cas pour l'invention des points diacritiques pour la différentiation des consonnes, la notation des voyelles, etc. Rapidement - dès le début du II^{ème} siècle de l'hégire / VIII^{ème} - elle est devenue une science à part entière avec ses propres théories et règles, sa propre terminologie et surtout avec des écoles notamment celle de Basra, de Kufa et celle de Bagdad.

La consignation de cette science a débuté avec les grands grammairiens de Basra comme Al Ḥaḍramī (m.735/117 H), Ibn Al 'Alā' (m.770/154 H), Al Khalīl (m.790/174 H), maître de Sībawayh (m.796/180 H) qui est auteur de "*Al kitāb*" (le livre), le premier livre de grammaire qui nous est parvenu. Ce livre jouira d'une réelle autorité parmi les grammairiens durant plusieurs siècles. L'école de Kūfa, au deuxième et troisième siècle, contribuera avec des noms comme Al Kisā'ī (m.812/197 H), Al Farrā' (m.822/207 H) et Tha'lab (m.903/291 H). L'école de Bagdad a pu, avec un éclectisme éclairé, établir une synthèse des idées de deux écoles rivales surtout au X^{ème}/IV^{ème} siècle avec Ibn As Sarrāj (m.927/316 H), Az Ẓajjāj (m.923/311 H), As Sīrafī (m.978/368 H), Ibn Jinnī (m.1001/392 H). Après le quatrième siècle, la plupart des ouvrages de grammaire se baseront sur les travaux de ces écoles.

Si la lexicographie s'est intéressée au vocabulaire de la langue arabe, l'apport de la grammaire arabe en est sa codification. Elle portait le nom révélateur de "*science de la langue arabe*"[66].
La consignation de la grammaire était prioritaire pour l'ensemble des intellectuels musulmans de tout bord, c'est grâce à cette discipline que la langue arabe pouvait devenir langue structurée, donc apte à la communication et surtout apte à être langue de culture.
Un autre apport de la grammaire arabe, est sa contribution assez massive et originale dans l'enrichissement du vocabulaire arabe. En effet, en forgeant sa terminologie propre, elle a amené des sens nouveaux comme "*'illa*" (cause), "*qā'ida*" (règle), "*fāida*" (conclusion, objectif), etc. Aussi, en adoptant des techniques et des méthodes propres comme le "*qiyās an-naḥwī*" (le syllogisme grammatical).

A part la lexicographie et la grammaire, les musulmans ont élaboré des études linguistiques très pointues à propos du sens des mots, de l'utilisation de la langue, la linguistique comparée, le contexte de la parole, des recherches phonétiques... qui sont aujourd'hui au sein de la linguistique moderne des sciences à part (sémantique, phonétique, pragmatique...). Mais pour les musulmans de cette ère, les études, surtout théoriques, à propos de la langue n'étaient pas l'apanage des grammairiens, mais aussi des hommes d'autres sciences. Ainsi les études du sens (sémantique) étaient l'œuvre de grammairiens, de lexicographes, de jurisconsultes, de philosophes, et de gens du Kalām. La contribution des disciplines linguistiques dans l'élaboration d'une culture arabo-musulmane est très importante car elles ont pu offrir à cette culture un outil structuré, codifié, adéquat pour la transmission et la communication des connaissances et des idées.

[66] M.F. ḤIJĀẒĪ, S.D, 61-65.

3.4. Les sciences auxiliaires :

Les sciences auxiliaires ou instrumentales, sont des disciplines à part entière dans le paysage culturel arabo-musulman, mais pendant les deux premiers siècles elles n'étaient jamais considérées comme une fin en soi. Certes, l'étude de l'histoire, des pays, du climat... était nécessaire, mais comme un complément, un outil seulement. Elles étaient nécessaires à tout intellectuel musulman (poète, jurisconsulte, mutakallim, linguiste, grammairien, même le scribe se devait d'avoir des connaissances historiques et géographiques à côté de celles de la langue, de la grammaire, poésie, calcul, etc.

3.4.1. Histoire (Tārīkh) :

L'histoire dans la culture arabo-musulmane est liée dès ses débuts à l'héritage arabe antéislamique, au fond culturel engendré par la révélation coranique (ce qu'on a convenu d'appeler le "fait islamique") et aux formidables bouleversements provoqués par la création de l'empire musulman aux niveaux militaire, social, politique et économique. Les musulmans sentaient le poids de l'histoire qu'ils étaient en train de construire. De plus, le sentiment arabe des Umayyades les poussait à conserver le passé arabe. N'est-ce pas Mu'āwiyya, le premier calife umayyade qui a le premier ordonné à ses scribes de consigner les contes de 'Ubayd b. Shariyya à propos des rois arabes, ce qui a constitué les deux premiers livres d'histoire en Islam : "*Livre des proverbes*", "*Livre des rois et des anciens*"[67]. Enfin, le sentiment religieux qui considère que la connaissance est un tout donné par la révélation, donc à chercher dans le passé, donnait à l'histoire un rôle important au sein de la culture naissante.

Le retour au passé était un besoin pour tous les musulmans, pour des raisons politiques, religieuses, sociales ... que Y. Lacoste qualifie d' "*ambiance historienne*", en précisant que "... *dans les*

[67] IBN AN-NADĪM, 1978, 132.

pays arabes du Moyen Age, l'Histoire joue un rôle de premier plan aussi bien dans la formation intellectuelle de l'honnête homme, la vie mondaine et la littérature, que dans les activités politiques, administratives et dans la pensée religieuse"[68]. C'est pour cette raison que l'histoire dans la culture arabo-islamique n'est pas seulement la science du fait historique, mais un ensemble de disciplines et de branches qui satisferont tous les goûts et toutes les exigences, elle a pris d'ailleurs plusieurs styles et formes : le style du récit, du conte, du proverbe, de l'anecdote, du rêve, donc narrative, subjective et quelquefois proche de la prose rimée.

Le chemin qu'a suivi la consignation de l'histoire dans l'Islam est un révélateur des tendances religieuses, politiques, culturelles, de chaque période. La naissance de l'histoire est due au fait religieux, surtout qu'elle est liée à la science du Ḥadīth, dont elle a repris la même méthode des chaînes de garants "*isnād*". La biographie du prophète (*sīra*) est le premier travail historique structuré en Islam. Les biographies les plus connues sont celles d'Ibn Isḥāq (m.768/151H) et d'Ibn Hishām (m.833/218 H).

La consignation de l'histoire en Islam a commencé (VII^{ème} et VIII^{ème}/I^{er} et II^{ème} siècle) par la biographie du prophète, les récits légendaires de ses compagnons, puis au IX^{ème}/III^{ème} siècle H elle s'est intéressée - surtout avec Al Wāqidī (m.823/207 H) - aux conquêtes du prophète (*maghāẓī*). Avec Ibn Sa'd (m.845/230 H) une autre forme est née, celle des biographies (*ṭabaqāt*) ou classes, grâce auxquelles on a des informations sur toutes les classes de la société surtout celle des dirigeants (califes, émirs...), des intellectuelles (grammairiens, philologues, médecins...)ou de monographies de localités, de villes - comme celle d'Ibn Ṭayfūr sur Bagdad - et des généalogies qui sont si chères aux Arabes et aux traditionnistes. Les plus grands moments de l'historiographie arabo-musulmane est le passage à une forme d'histoire universelle et encyclopédique avec Al Ya'qūbī (m.897/284 H), Aṭ-Ṭabarī (m.923/310 H) et Al Mas'ūdī (m.957/345 H) qui introduiront dans l'histoire musulmane des données géographiques à coup de grands voyages.

---

[68] Y.LACOSTE, 1978, 229.

Le plus grand apport de l'historiographie arabo-musulmane n'est pas la méthode car elle l'emprunte à la science de la Tradition (*'isnād* : chaîne des garants), ni dans le style (qui est essentiellement narrative), ni par une contribution théorique (elle manque de théorisation, chose qu'Ibn Khaldūn (m.1406/808 H) essayera de combler). Mais, par la masse considérable d'informations qu'elle nous apporte.

La science historique arabo-musulmane est un élément lié au fait coranique et aux sciences religieuses, elle a utilisé leurs méthodes et a connu leurs lacunes "*elle fut très peu touchée par les influences étrangères à l'Islam*"[69]. L'Islam est le centre de l'histoire, et le premier travail historique a commencé par la vie du prophète. Comme le souligne A. Oumlil "*le modèle religieux a fini par dominer tous les autres modèles culturels, et le taqlīd s'instaure dans l'historiographie*"[70].

Néanmoins, l'histoire a eu une place privilégiée au sein de la culture arabo-musulmane : elle était la connaissance élémentaire des rois, des intellectuels, et des gens du peuple. On imagine bien l'impact qu'elle a eu dans la mentalité populaire en général, et la culture arabo-musulmane en particulier. Nous comprenons ainsi le jugement que porte Y. Lacoste à son égard: "... *l'histoire n'a jamais pénétré à ce point l'activité culturelle, elle n'a jamais eu une telle diffusion ni une telle importance. Le monde arabe est au Moyen Age le domaine culturel où la pensée historienne s'est le plus manifestée*"[71].

3.4.2. Géographie :

La géographie musulmane est née pour répondre à des besoins de la nouvelle civilisation, pour l'organisation et l'administration de l'empire (collecte des impôts, distribution des terres...). On avait besoin des données géographiques pour le découpage des régions, dans la reconnaissance des routes pour les commerçants, les pèlerins, les marins, l'envoi du courrier et pour reconnaître les territoires conquis. Les musulmans étaient une

[69] G. PEYRONNET, 1992, 293.
[70] A.OUMLIL, 1982,69.
[71] Y.LACOSTE, 1978, 230.

nation de voyageurs et "*la quête géographique et géopolitique connut une large extension. Le monde musulman fut inventorié de près, ville par ville, région par région*"[72]. Ce recensement des lieux est un prolongement en fait du travail des lexicographes et des traditionnistes : les premiers collecteurs de données géographiques étaient des lexicographes. Ainsi Ibn Ar-Rabbī (m.820/204 H)[73] a écrit plusieurs livres sur les pays, les parties de la terre, les fleuves, les marchés arabes, les régions, et beaucoup de lexicographes continueront cette tradition[74] qu'ils appellent les livres des "*dārāt*" (collines) ou livres des "*amkina*" (lieux) ou "*buldān*" (pays).

La géographie musulmane a poussé l'homme musulman à s'intéresser à son milieu naturel et social. Par cette caractéristique, elle a établi des ponts entre les peuples musulmans d'un côté, et entre ces derniers et les autres peuples. Elle est riche en données ethnographiques, économiques, sociales avec des descriptions assez honnêtes et un souci de détail très marqué. D'un autre côté, par son style narratif, elle a créé un genre littéraire particulier qui est "*adab ar-raḥalāt*" (littérature des voyages), riche en informations les plus variées.

La géographie était l'œil des musulmans sur le monde qui les entoure, d'où sa vision et le caractère encyclopédique et universaliste qu'elle aura par la suite dans le genre des "*masālik wa al mamālik*" (routes et royaumes). En effet, les plus grands géographes musulmans étaient de vrais encyclopédistes qui touchaient aux disciplines les plus diverses (lexicographie, poésie, astronomie, mathématique, botanique, histoire...). Parmi les grands géographes musulmans de l'époque qui nous concerne, citons à titre d'exemple Al Ya'qūbī (m.897/284 H), Ibn Awsta (m.903/291 H), Ibn Ḥawqal (m.après 977/367H), Al Maqdisī(m.990/380H)et Al Mas'ūdī (m.956/345 H).La géographie, par naissance, est liée à la civilisation arabo-musulmane, mais pour les disciplines qui s'y rattachent comme les mathématiques, l'astronomie, la cartographie, l'étude du climat par les techniques et les instruments qu'elle

[72] L.GARDET, 1989, 179.
[73] IBN AN-NADĪM, 1978, 142.
[74] Ḥ.NAṢṢĀR, 1968, 148-171.

adoptera comme l'astrolabe, les études sur les latitudes et les longitudes, la boussole, elle utilisera le patrimoine des autres civilisations grecque, persane, chinoise, indienne, à travers le formidable mouvement de traduction du VIII^{ème}/IX^{ème}/II^{ème} et III^{ème} siècle.

3.5. Les productions littéraires et les arts :

Les productions littéraires et artistiques connaîtront un essor formidable durant les premiers siècles islamiques. La littérature[75] sera consignée et développée et on notera la naissance de genres littéraires que les bédouins ne connaissaient pas, reflétant la nouvelle vie urbaine et cosmopolite de la civilisation arabo-musulmane. Les arts[76], liés étroitement au mouvement d'urbanisation, à la vie mondaine et des palais califaux et princiers, seront à l'honneur et apporteront à la civilisation humaine de nouvelles formes artistiques et une empreinte architecturale islamique.

3.5.1. La poésie[77] :

L'avènement de l'Islam n'a fait que renforcer la fierté des Arabes à l'égard de leur langue. Même si la nouvelle religion se dressait contre certaines formes de la poésie arabe et contre les survivances de la "*Jāhiliyya*", il n'est pas moins établi que le prophète avait lui-même été un grand orateur, ainsi que beaucoup de ses compagnons, et qu'il encourageait des poètes qui défendaient la nouvelle religion comme Ḥassān Ibn Thābit. Le peuple arabe ne pouvait se défaire de ce qu'il considère comme sa plus belle contribution à la nouvelle culture. Avec les Umayyades, à la glorification des coutumes du bédouin (honneur, chevalerie, générosité...) s'ajoutera le sentiment arabe et le panégyrique des

[75] Voir G. WEIT, 1966 ; R.BLACHERE, 1952-1966.
[76] Voir K.OTTO-DORN, 1967 ; A. PAPPADO POULO, 1976.
[77] Voir R.KHAWWĀM, 1975.

califes et des hommes au pouvoir ou des gouverneurs puissants comme Ẓayyād B. Abīh et Al Ḥajjāj. A cette époque naîtra la poésie partisane et tribale et dans les rangs des armées umayyades, la poésie deviendra le fer de lance de la propagande politique. Quelques poètes sortent du lot comme les deux satiristes Jarīr (m.733/115 H) et Al Faraẓdaq mort la même année, le chrétien Al-Akhṭal et les deux poètes de l'amour (*ghazal*) Dhū Ar-Rimma et Jamīl.

L'époque abbasside connaîtra l'influence des perses et d'autres peuples sur les mœurs, avec un effet particulier sur la cour des califes, premiers clients des poètes. On connaîtra une poésie plus raffinée par ses thèmes nouveaux, surtout avec Abū Nuwās (m.803/187 H) qui composa des poèmes érotiques et bachiques ; Abū Al-'Atāhiyya (m.826/211 H) introduira la morale et la religion dans ses poèmes. Enfin, le turbulent Al Mutanabbī (m.965/354 H) qui chargea sa poésie de son expérience personnelle dans l'errance, l'opposition politique, et l'idéologie qarmate. A la fin de sa vie, il deviendra une sorte de poète officiel de l'émir ḥamdanite d'Alep

La consignation de la poésie arabe est l'œuvre des collecteurs, des grammairiens, des commentateurs du Coran et de la Tradition, des historiens, des généalogistes et des prosodistes. On verra même des consignations très raffinées faites par des spécialistes sous forme de "*mukhtārāt*" (sélections) par poète ou par thème comme celles d'Al Mufaḍḍal Aḍ-Ḍabbī (m.784/168 H)ou d'Al Aṣma'ī (m.831/216 H). La poésie peut être utile aux botanistes et autres sociologues et historiens car elle est une précieuse source d'information sur la faune et la flore, la vie des bédouins et des musulmans.

La poésie arabe est au cœur même de la culture arabo-musulmane et surtout de la mentalité des Arabes des premiers siècles de l'Islam. Dans la poésie, on retrouve plusieurs composantes de l'esprit et de la pensée arabo-musulmane, la philosophie, le soufisme, la théologie, l'histoire, les sciences religieuses, les sciences de la langue, les tendances politiques et sociales, le nationalisme arabe et perse. Pour les gens du peuple, la poésie était porteuse de leur fascination et de leurs rêves. Face à cette fascination on comprend pourquoi les musulmans ne pouvaient être fascinés par la littérature grecque - pourtant prestigieuse - qui ne concordait pas avec la vie et

l'esprit du musulman et de l'homme de l'Orient. Dans la grandeur ou la misère, à la cour des califes ou dans les souks des villes, la poésie *"reste le moyen d'expression privilégiée de l'âme arabe"*[78].

3.5.2. La prose :

Le Coran était la première œuvre en prose de la langue arabe. Le prophète, ainsi que les quatre califes orthodoxes, avaient bien adressé des missives aux rois de l'époque, ont écrit des traités de paix, comme celui de 'Umar avec la ville de Jérusalem ou encore des directives pour gérer les affaires de l'état comme la lettre qu'il a adressée à son gouverneur Al-Ash'arī à propos de la magistrature[79]. Mais dans la bonne logique, il est clair que la prose n'a pris son élan qu'avec la structuration, la codification et l'officialisation de la langue arabe. En effet, la vraie prose, comme art du style, loin des contraintes des religieux, est celle qui a commencé avec "*l'épître aux secrétaires*" du scribe syrien 'Abd Al Ḥamīd (m.750/132 H). D'ailleurs, cette forme d'ouvrages qu'est l'épître (*risāla*), sera vite reprise dans plusieurs disciplines de la culture arabo-musulmane.
En traduisant des œuvres du Pehlevi, Ibn Al Muqaffa' introduira, en plus des éléments de l'histoire persane, le style raffiné et imagé de la littérature persane, surtout son célèbre conte "*Kalīla wa dimna*". Au IX^{ème}/III^{ème} siècle, la prose simple sera le style commun des intellectuels de toutes les disciplines, ce qui poussera les prosateurs à élever leurs productions vers un niveau plus élégant et plus raffiné: la prose rimée. Les prosateurs, comme les poètes, étaient l'ornement des "*majālis*". Au début du IX^{ème}/III^{ème} siècle, la littérature arabe - la prose en particulier - acquerra ses titres de noblesse avec la naissance des œuvres de du "*adab*", qui, non seulement est plus qu'un simple genre littéraire, mais est une vraie option humaniste au sein de la culture arabo-musulmane.
Les littérateurs devaient donc s'adapter à cette situation et le "*Adab*" en est l'illustration. A cette époque le *Adab* est comme une sorte de "culture générale" et les ouvrages de ce genre littéraire

---

[78] J.BURLOT, 1982, 38.
[79] Texte cité dans IBN QAYM AL JŪẒIYA, 1976, t.I, 85-86 ; et avec quelques différences par AL JĀḤIZ, 1968, t.II, 64-65.

étaient un ensemble d'histoires du passé, ornées d'anecdotes, de proverbes, visant à instruire, à distraire - tout en introduisant des principes moraux de bonne conduite -, à éduquer, tout en introduisant des conseils aux dirigeants, avec une certaine contemplation philosophique. Le "*adīb*" est l'homme de la connaissance variée sans spécialisation, il se conforme au dicton arabe de "prendre un peu de chaque art" (*al akhdh min kulli fannin bi ṭaraf*). Nous retenons ici la définition de C. Pellat : "*...au III^{ème}/IX^{ème} siècle, l'adīb, disons l'honnête homme, est celui dont l'éducation et le savoir en matière profane sont tels qu'il pourra se tenir convenablement dans un salon et même d'y briller, mais aussi laisse une trace dans l'histoire de l'activité littéraire (...) et qui sera fondé sur une culture générale un peu poussée*"[80]. F. Gabrielli considère également que : "*adab, c'est la somme des connaissances qui rendent l'homme courtois et urbain, c'est la culture profane (...) basée en premier lieu sur la poésie, l'art oratoire, les traditions historiques et tribales des anciens Arabes et aussi sur les sciences relatives, rhétorique, grammaire, lexicographie, métrique...*"[81]

La plus grande figure de cette adaptation originale (*adab*) est le célèbre Al Jāḥiz (m.868/255 H)[82]. Summum dans ce genre, il était le représentant fidèle des connaissances de son époque, surtout des deux cercles culturels de Basra et de Bagdad. Il était théologien mu'tazilite, prosateur de premier ordre, avec des connaissances en botanique, histoire, généalogie, géographie. Son œuvre était aussi immense que variée : il a écrit plus de 300 ouvrages allant de simples épîtres à des livres de plusieurs Tomes[83].

Après Al Jāḥiz, plusieurs hommes de lettres suivront la voie de synthèse qu'il avait tracée. En effet, Ibn Qutayba (m.889/276 H), avait essayé de trouver une voie de synthèse entre les grammairiens de Kufa et de Basra, et sur un plan plus général entre la culture arabe et persane. Enfin, entre le savoir-faire technique des scribes et des secrétaires et le raffinement culturel et stylistique des "*udabā*".

---

[80] C.PELLAT, 1976, Art. N° VII, 24.
[81] F.GABRIELLI, "*adab*", E.I.2, Vol.I, 1960, 180b.
[82] Voir: C.PELLAT, 1953.
[83] C.PELLAT, ARABICA, Vol.III, 147-180.

En général, les deux hommes deviendront de leur vivant des modèles, on ne compte plus le nombre d'imitations dont ils ont été l'objet. Bien qu'on trouve dans le lot des noms prestigieux comme Al Jahshayārī (m.942/331 H), le cadi Tanūkhī (m.994/384 H), Abū Ḥayyān At-Tawḥīdī (m.1023/414 H). Mais ils n'arriveront pas à dépasser l'œuvre des deux maîtres qui, en plus, sont les fondateurs de la critique littéraire, Al Jāḥiz d'abord qui dans son livre "*Al bayān wa at-tabyyīn*" (la rhétorique et la démonstration) pose les fondements d'une critique de la rhétorique et de la prose, puis Ibn Qutayba dans son livre "*Ash-shi'r wa ash-shu'arā*" (la poésie et les poètes) critique la poésie arabe dans sa forme et dans son fond, la classant en quatre catégories selon la qualité des poèmes.
La seule innovation dans le domaine littéraire est la création du genre "*maqāmāt*" (séances) par Al Ḥamadānī (m.1007/398 H) qui est basée sur un personnage central issu du peuple, ce qui fera passer la prose de la cour des palais et du style des correspondances, à un grand espace en contact avec la cité et la population. En résumé, la littérature en terre d'Islam est l'un des reflets de la société, de la politique et de la culture arabo-musulmane. Sa naissance, sa consignation, son développement et son déclin, plus tard, en sont témoins.

3.5.3. Les arts :

Les Arabes sont allés conquérir plus de la moitié du monde civilisé en n'ayant dans leurs bagages que la poésie, face à des cultures millénaires, trempées dans la civilisation, avec des traditions artisanales et artistiques, des monuments de l'architecture et de la sculpture. S'ajoutant à cela la prohibition par l'Islam des formes humaines ou animales qu'il considère comme survivances de l'idolâtrie qu'il est venu combattre. Ceci pouvait faire croire à l'absence pure et simple de tout effort artistique en général. A notre avis, le contraire s'est passé: c'est une contribution originale qui s'est produite, l'artiste musulman a créé sa propre œuvre en respectant ces contraintes, en sachant fondre le patrimoine des Assyriens, des Babyloniens et des Perses. L'art musulman a remplacé l'image par l'écriture, par le Coran "*le mot joue dans l'art*

musulman un rôle identique à l'image dans l'art chrétien"[84], par des figures géométriques, des formes florales et des décors épigraphiques. Dans l'architecture, les musulmans adapteront la voûte, la coupole persane et l'arabesque. Le nombre de monuments architecturaux musulmans est incalculable vu le nombre de villes bâties, de mosquées édifiées, de forteresses et palais, écoles et hôpitaux... qui témoignent tous d'originalité et de créativité. N'oublions pas les ponts, les fontaines, les jardins... Parmi les monuments les plus célèbres : la douve du rocher à Jérusalem, la mosquée des Umayyades à Damas, dont la construction a duré dix ans, la mosquée de Cordoue... La sculpture musulmane qu'elle soit sur bois, pierre ou métal était d'une finesse reconnue par son ornementation et son style. L'originalité de l'art musulman est qu'il est omniprésent dans la vie du musulman par le biais des arts mineurs dans les mosquées, les palais, comme dans la poterie, la reliure des livres, le travail des métaux, la céramique, le tissage des tapis etc.

Quant à la musique, malgré les interdictions de la religion et des maîtres du droit musulman, les musulmans ont été des musiciens et de grands instrumentistes, encouragé par une passion des aristocrates pour les festivités et le luxe. Les musulmans feront passer à l'Occident beaucoup d'instruments musicaux, empruntés aux civilisations antérieures en plus de leur création : le "*qānūn*" *"ancêtre du piano et les prototypes de l'orgue moderne*"[85].

Sur le plan théorique, le philosophe Al Fārābī (m.950/339 H) composa un "*Traité de musique*" afin d'édifier des règles solides pour la construction des instruments de musique. Abū Al Faraj Al-Iṣfahānī (m.966/356 H) a même écrit un volumineux ouvrage "*Kitāb al aghānī*" (livre des chants) en 21 volumes sur les chants et les chanteurs les plus célèbres[86].

Pour l'ensemble des arts musulmans, la présence de la religion - une fois encore - est incontestable, des islamologues (Burlot, Gardet, Peyronnet...) sont allés jusqu'à considérer l'art musulman un art

---

[84] J.BURLOT, 1982, 45.

[85] J.C.RISLER, 1955, 100.

[86] L.GARDET, 1989, 46, croit à tort qu'il l'a écrit pour le calife Hārūn (m.775/193 H), ce qui est invraisemblable car Abū Al Faraj est né en 897/284 H et est mort en 966/356 H.

religieux : "*ici comme là, et quelle que soit la langue courante du pays, le nom divin Allah, inlassablement répété, ou la formule de la profession de foi musulmane (shahāda), ou des citations du Coran feront des lettres arabes, et de leur très beaux types d'écriture, les motifs de choix de l'ornementation*"[87].

Il apparaît, d'après le bref exposé que nous avons présenté sur la vie culturelle pendant l'ère du "*tadwīn*", que cette époque était séminale, fondatrice de plusieurs axes de la culture arabo-musulmane. Elle est le passage de l'oral à l'écrit, à la consignation dans les livres, à la classification (*tabwīb*) des données. Les musulmans sentiront le sens de l'histoire et leur langue deviendra un outil et un objet d'une nouvelle culture.

Cette époque a posé les fondements de l'âme musulmane, des sciences islamiques dans le sens le plus large (théologie, sciences de la langue, jurisprudence...), elle est fondatrice pour avoir rendu la langue arabe, celle du bédouin du désert, une langue de culture et d'administration. Mais il faut reconnaître que pour les hommes de la consignation, les connaissances n'étaient pas à découvrir ou à créer, elles étaient à portée de leurs encriers, il suffisait de les consigner d'après des règles. La langue était dans la bouche des bédouins, les sciences de la religion et le droit dans le Coran et la Tradition, l'histoire est celle des Arabes du prophète et de ses compagnons, cela n'ôte pas à ces hommes le mérite d'avoir été les pionniers de la culture arabo-musulmane.

Quand l'état de Médine deviendra l'empire musulman, avec à ses frontières, des civilisations très développées, et les quelques milliers de musulmans au temps du prophète deviendront des peuples entiers apportant avec eux arts, sciences, traditions, littérature, etc., la consignation ne suffira plus. Une troisième fois, après la conquête militaire, la conquête du passé, les musulmans partiront vers une autre conquête, aussi rapide et définitive que les précédentes : la conquête des autres cultures, avec cette fois un autre outil que la consignation : la traduction.

---

[87] L.GARDET, 1989, 187.

4. Traduction et contribution aux sciences "étrangères" :

Si l'épée était l'instrument de la première conquête, l'écriture celui de la deuxième, la traduction (*tarjama* ou *naql*) est l'instrument de la troisième.
La traduction, en apportant des éléments culturels nouveaux surtout dans les domaines de la science et de la pensée, ouvrira d'autres horizons dans le champ culturel de la civilisation arabo-musulmane. Cet apport passera dans les esprits musulmans par une période de curiosité, puis par l'assimilation, et enfin par une contribution originale.

4.1. La traduction :

Les conquérants musulmans se trouvaient dès le premier siècle en contact direct avec des cultures et des civilisations très développées dans les territoires conquis. "L'autre" se présentait essentiellement dans la pensée chrétienne très vivante en Syrie et en Palestine, aussi dans la pensée perse, l'influence indienne et grecque à travers l'empire de Byzance et l'Egypte. Le contact des Arabes avec les autres cultures s'est fait avant le III^{ème}/IX^{ème} siècle, n'oublions pas que le médecin arabe, Al Ḥārith Ibn Kalada (m.634/13 H) s'était rendu avant l'Islam à Jundisapur en Perse pour apprendre la médecine, et qu'il était au service de Chosroês II (590-628) roi de la Perse[88]. En effet, en Orient, surtout en Syrie, il existait plusieurs centres où la culture grecque était encore présente à l'arrivée des musulmans au VIIème siècle tel Antioche, Ḥarran, Nisib et autres. Cet héritage a été maintenu grâce aux syriaques qui en ont traduit une grande partie pour la transmettre par la suite aux musulmans.
Au premier siècle, le prince umayyade Khālid Ibn Al Yaẓīd (m.704/85 H), prétendant malheureux au califat, invita les derniers

[88] L.LECLERC, 1876, 26-28 ; H.AL KHAṬĪB, 1988, 185-186.

savants de la ville d'Alexandrie à traduire des livres grecs en arabe, surtout ceux d'astronomie, de médecine et d'alchimie[89]. Plus tard, toute l'école d'Alexandrie sera transférée à Antioche sur l'ordre du Calife 'Umar II en 718/100H. Ce fut les premières traductions en Islam. Avant cette période, c'est à dire, la deuxième moitié du I^{er}/VII^{ème} siècle, le contact avec l'église chrétienne était déjà établi, à travers les discussions entre théologiens musulmans et chrétiens à la cour même des califes. Le centre de gravité de la dynastie umayyade était la Syrie où existaient de nombreux foyers de cette église, avec la présence d'autorités en théologie comme le célèbre Jean Damascène (mort après 754/136 H), ou les nombreux scribes et fonctionnaires nestoriens qui servaient dans l'administration umayyade, ainsi que plusieurs médecins attachés à la cour comme Abū Al Ḥakam et Ibn Athal[90], tous deux médecins de Muʿāwiyya, premier calife umayyade. Aussi Ibn Abjar, médecin du calife 'Umar II (m.720/101 H), et Théodocus ou Tiaduq (m.708/90 H) médecin du puissant gouverneur Al Ḥajjāj[91].

Les Perses se trouvaient eux aussi dans l'administration arabe et se sont chargés de transmettre, en plus de leur culture, celles des Indiens et des Chinois. L'arabisation de l'administration en 689/76H par le calife umayyade 'Abd Al Malik donnera, aux Persans, l'occasion de traduire leurs connaissances et leur savoir-faire dans l'administration et la gestion économique. Malgré cela, le début du II^{ème}/VIII^{ème} siècle ne connaîtra que des initiatives individuelles avec des préoccupations pratiques, c'est à la deuxième moitié de ce siècle que les choses vont se précipiter à la veille du III^{ème} siècle, qui est le siècle des traductions par excellence.

Deux faits importants vont marquer la fin du II^{ème} / VII^{ème} siècle : .

1- L'arrivée des Abbassides au pouvoir, portés par les armes persanes. Ces derniers arriveront en masse dans les rouages de l'état, apportant maintes influences propres et celles de l'Inde en particulier, dans des domaines comme la médecine, l'administration, la littérature, les mathématiques, l'astronomie. C'est la classe des

[89] IBN AN-NADĪM, 1978, 497-498.
[90] L.LECLERC, 1876, t.I, 83-84 et 86.
[91] Ibid. , t.I, 82 ; IBN AN-NADĪM, 1978, 422.

scribes persans qui, dans un premier temps, commencera la traduction d'œuvres persanes et indiennes. Le Persan Ibn Al-Muqaffa'[92] (m.759/142 H) avait traduit plusieurs ouvrages persans dont le plus connu est "*Kalīla wa dimna*", traduction adaptée des fables de Bidpay l'indien. Preuve de l'influence persane est le grand nombre de termes des plantes, de médicaments et de médecine qui sont restées dans la langue arabe. Les traductions du sanskrit se feront à la fin du II^{ème} / VIII^{ème} siècle par Manka, médecin du calife abbasside Hārūn (m.809/193 H) et par Ibn Dahhān, responsable de l'hôpital des Barmékides[93]. En l'an 773, Al Faẓārī traduira pour Al Manṣūr (m.775/158 H) le livre "*Send Hend*" en astronomie qui a été rédigé en 425 av.J-C.

2-Le deuxième fait est lié à une famille de médecins exceptionnelle dans l'histoire de l'humanité, en particulier dans l'histoire de la médecine. C'est la famille des Bakhtishiū' qui fournira des médecins de renommée et qui, en plus de la cour califale, seront les médecins des hauts fonctionnaires de l'état et la plupart occupera la fonction de directeur d'hôpital. Le premier de cette famille est Georges (m.771) qui était le chef de l'école et de l'hôpital de Jundisapur. Il a été appelé en 765/148 H par le calife Al Manṣūr pour le soigner de la dyspepsie, puis à s'établir avec sa famille et ses élèves à Bagdad. La venue de cette famille, ainsi que d'autres comme les Mésués (*Māssawayh*) et les Sérapions (*Sirafiyūn*), est le déclencheur de l'essor de la science en Islam. En plus de la transmission des connaissances du plus grand centre de Mésopotamie vers la capitale abbasside, elle suscite le début des traductions massives des connaissances antiques. Et comme le résume Leclerc "*cette famille exerça l'influence la plus puissante sur la révolution scientifique*" et de dire que "*la présence de Djordjis à Bagdad fut l'étincelle qui devait y allumer le feu sacré*"[94]. Ce feu qui allumera les esprits durant tout le III^{ème}/IX^{ème} siècle.
Ces familles représentent le sommet des connaissances de Jundisapur, cité héritière des connaissances médicales grecques en

[92] IBN AN-NADĪM, 1978, 172, qui cite aussi une quinzaine de noms de traducteurs du persan à l'arabe, 341-342.
[93] Ibid. , 342.
[94] L.LECLERC, 1876, 95-96.

plus de celles de l'Inde et de la Perse, avec une Académie et un hôpital - que Bakhtishiū' dirigeait au temps d'Al Manṣūr-. Elle a hérité aussi de l'influence des disciples du patriarche Nestorius. Enfin, après la fermeture de l'Académie d'Athènes en 529 par l'empereur Justinien (482-565) dans sa croisade contre les connaissances païennes, Jundisapur a goutté à la philosophie et à la pensée grecque avec l'arrivée de plusieurs philosophes de l'Académie d'Athènes venus s'y réfugier.

Tout cet héritage avait besoin d'un centre culturel propice, d'hommes intelligents et ambitieux pour être apprécié. C'était le cas de Bagdad, nouvelle capitale du plus grand empire de l'époque, et qui deviendra rapidement la métropole culturelle du monde musulman, attirant par sa splendeur les hommes de sciences. Elle fut fondée par Al Manṣūr en 762/145 H et trois ans après, les Bakhtishiū' s'y installeront. Ils avaient besoin d'hommes comme le calife Al Manṣūr, le vrai fondateur de la dynastie abbasside et de mécènes comme ses ministres les Barmakides ou d'érudits riches comme les Banū Mūsā. Ces derniers iront jusqu'à envoyer des missions pour s'approprier les manuscrits anciens pour les traduire[95]. Al Manṣūr envoya, lui aussi, des ambassadeurs à Constantinople pour rapporter les œuvres grecques comme ceux d'Euclide. Et As Suyūṭī en citant un certain Muḥammad Al Khurasānī dit : "*Al Manṣūr est le premier calife à rapprocher les astrologues et à suivre les jugements des astres et il est le premier calife à qui on a traduit les livres syriaques et grecs (a'jamiyya) vers l'arabe comme le livre de Kalīla wa dimna et celui d'Euclide*"[96].
Pendant le règne d'Ar-Rashīd et surtout de son fils Al Ma'mūn les traductions deviendront une vraie passion et toucheront la plupart des disciplines scientifiques : la philosophie, la médecine, l'astronomie, les mathématiques, etc. Ar-Rashīd (m.890/193 H), en guise de réparation des dommages causés par les Byzantins avait exigé leur équivalent en manuscrits!. Plus, son fils Al Ma'mūn, après sa victoire sur l'empereur Michel II (820-829) avait réclamé l'envoi des œuvres des philosophes non encore traduit!. L'année

[95] A propos de ces missions voir : A.BADAWĪ, 1968, 16-17.
[96] J.AS-SUYUṬĪ, 1988, 217.

UNIVERSITAS BRUXELLENSIS · BIBLIOTHECA ·

830/215 H est une année à retenir pour les traductions, car à cette date Al Ma'mūn réunira les manuscrits qu'il désirait traduire, et il a même, d'après Adh-Dhahbī, récupéré "*les livres des philosophes et des grecs de l'île de Chypre*"[97]. En 832/217 H il constituera un camps de traducteurs réunissant surtout des syriaques mais aussi des juifs et des musulmans qui travailleront en groupe avec des méthodes assez rigoureuses: discussions, réunions, commentaires écrits, révisions, comparaisons de plusieurs copies, etc. Ces deux dates sont aussi importantes pour la traduction que l'est l'année 143 de l'hégire pour la consignation, car la traduction n'est plus une initiative due au hasard et à la curiosité de quelques individus, mais une entreprise générale des califes, des ministres, des riches, des hommes de sciences et même de quelques gens du peuple avec une ferveur propre à cette civilisation naissante, et "*le monde n'a vu qu'une fois le spectacle merveilleux que les Arabes vont nous offrir au IX^{ème} siècle*"[98].

Le III^{ème}/IX^{ème} siècle est le siècle des traductions, le nombre des traducteurs dépasse la centaine, celui des mécènes l'est aussi. Si on compte les personnes qui travaillent grâce aux traductions (libraires, bibliothécaires, scribes ...) et ceux qui les commandent (médecins, érudits de tous niveaux, califes, mécènes...) on pourra évaluer l'impact des traductions sur la vie musulmane et surtout concernant la ville de Bagdad!.

A défaut de dresser la liste de tous les traducteurs[99] nous pouvons seulement citer quelques grands traducteurs de ce siècle heureux pour l'humanité qui, en plus de leur connaissance des langues, étaient de vrais savants dans des domaines comme la philosophie, l'astronomie, les mathématiques, la médecine. Ainsi Ḥunayn b. Isḥāq était traducteur et médecin et est allé en Asie Mineure pour recueillir les manuscrits grecs. Il s'est distingué dans ses traductions par une méthode rigoureuse et un vocabulaire clair, et a beaucoup contribué à enrichir la langue arabe en introduisant un vocabulaire scientifique et philosophique. Son fils Isḥāq b.

---

[97] J. AS-SUYUṬĪ, 1988, 262.
[98] L.LECLERC, 1876, t.I, 91.
[99] Voir la liste de ces traducteurs dans L.LECLERC, 1876 et IBN AN-NADĪM.

Ḥunayn (m.910/298 H) était porté sur la traduction des ouvrages philosophiques et de médecine. Qusṭā b. Lūqā (m.860 / 246 H), un chrétien grec, séjourna aussi en Grèce pour acquérir des livres, il excellait en astronomie, médecine, philosophie, géométrie, calcul et musique. Thābith b. Qurra (m.901/288 H) qui n'était à ses débuts d'un vulgaire changeur fut entretenu par l'un des fils Mūsā et introduit à la cour de Al Mu'taḍid (m.902/289 H) seizième calife abbasside. Quatre générations de la famille Ibn. Qurra travailleront plus tard dans la traduction. Au côté de ses grands traducteurs, des dizaines de traducteurs de second ordre constituaient le corps d'une armée s'attaquant à l'héritage ancien comme des fourmis sans relâche, encouragés par les donations des mécènes.

On ne peut ici dresser la liste complète des ouvrages et auteurs grecs traduits à cette époque - Leclerc et Badawī ont essayé de le faire. Grâce à la traduction, les musulmans ont pu réaliser un "*sauvetage d'une portée historique et universelle*"[100] en préservant de la disparition beaucoup d'ouvrages comme c'est le cas pour les sept livres de l'anatomie de Galien, les deux livres des Coniques d'Appollonius, les deux livres de la mécanique et de mathématiques de Héron, le "*Pneumatique*" de Philon, l' "*optique*" de Ptolémée, un ouvrage d'Euclide sur "*l'équilibre*" et d'Archimède sur "*La clepsydre et les corps flottants*"[101].

Le mouvement de traduction a le mérite de faire accéder les musulmans aux sciences universelles après qu'ils avaient déjà établi un support culturel propre basé sur le "fait coranique" et la langue arabe. Les disciplines découlant de ces deux pôles ne feront que s'enrichir, par les analyses philosophiques et dialectiques. Les techniques de polémique qu'offraient la logique grecque et la théologie chrétienne pour les sciences religieuses (surtout le Kalām) et par les nouveaux termes surtout dans les domaines scientifiques et la philosophie[102]. Par la traduction, la chaîne de l'histoire de la pensée ne sera jamais rompue, et même si des orientalistes ont vu que la transmission des connaissances antiques était le seul mérite

---

[100] S.HUNKE, 1963, 227.

[101] Ibid. , 234 ; A.BADAWĪ, 1968, 119-180.

[102] Concernant ces emprunts : R.NAKHLA, 1960, 250-271 ; G.ENDERESS et D.GUTAS, 1992.

de la culture arabo-musulmane nous dirons avec Risler que "*dans ce cas la transmission vaut la création*"[103].

4.2. Contribution aux sciences :

Dès le milieu du III^{ème}/IX^{ème} siècle, les musulmans avaient en langue arabe une somme considérable de connaissances scientifiques traduites du grec, persan, syriaque, copte et autres, et pouvaient compter parmi eux dès la deuxième moitié de ce même siècle un nombre sans cesse grandissant de savants dans les domaines les plus divers. Le passage de la traduction à l'assimilation a été accéléré quand les mécènes, ordonnateurs des traductions, sont devenus eux même des savants comme le calife Al Ma'mūn et les Banū Mūsa b. Shākir, et lorsque les traducteurs sont devenus eux aussi des savants à part entière avec des ouvrages propres - nombreux d'ailleurs - de grande qualité, comme Ḥunayn b. Isḥāq, Thābit b. Qurra. Leclerc résume bien les effets positifs du mouvement des traducteurs sur l'éclosion des sciences en terre d'Islam au III^{ème}/IX^{ème} siècle en annonçant qu' "*une fièvre de science gagna tous les degrés de l'échelle sociale. Le siècle ne s'était pas écoulé que non seulement les Arabes s'étaient assimilés les trésors de la Grèce, mais qu'ils possédaient eux-mêmes de leur crû des savants, des philosophes, des mathématiciens, des astronomes, des médecins*"[104].

En effet, la deuxième moitié du III^{ème}/IX^{ème} siècle et le IV^{ème}/Xème siècles marqueront la culture arabo-musulmane par des exploits et des productions scientifiques remarquables et par les grandes figures qui y ont vécu. Durant cette période, une fièvre du savoir, en particulier dans les sciences, s'empara des musulmans stimulés par les effets positifs de leur contact avec les héritages des civilisations anciennes. Ils connaîtront une concentration exceptionnelle de grands esprits qui rayonneront au-delà de l'empire musulman, et au-delà de cette époque. Après le passage vers l'Occident par l'Italie et l'Espagne dès le XIII^{ème} siècle, la science

[103] J.RISLER, 1955, 151.
[104] L.LECLERC, 1876, t.I, 93.

arabo-musulmane contribuera à créer l'enthousiasme créateur en Europe.

4.2.1. Alchimie :

Cette discipline est le premier enfant des traductions, c'est Khālid b. Yaẓīd qui avait demandé à Etienne l'ancien d'Alexandrie - terre de longues traditions alchimiques - de traduire des ouvrages d'alchimie[105]. Cette discipline a trouvé dans l'esprit des Arabes beaucoup de dispositions. De la recherche de la pierre philosophale pour obtenir de l'or des minéraux inférieurs et de l'Elixir d'une vie éternelle avec des principes spirituels et astraux (l'alchimie), les musulmans sont passés à l'observation, la description qualitative et quantitative des métaux et minéraux, l'expérimentation dans les laboratoires, la création ou la découverte de substances nouvelles (chimie). Ce virement important va apporter un lot de découvertes de substances (souffre, potasse), de procédés de fabrication (les acides, les alcalis) de techniques de mesures (ils sont arrivés à donner le poids presque exact de plusieurs corps ainsi que la densité des pierres précieuses) à la création même de l'acide nitrique[106].
La plupart des grandes figures de la chimie musulmane ont vécu au III^{ème} et IV^{ème} / IX^{ème} et X^{ème} siècles, comme Jābir b. Ḥayyān, le Geber[107] de l'Occident (m.815/200 H). Il était intéressé par les effets que subissent les corps par leur action réciproque. Ainsi il a étudié la composition et la transformation des minéraux qu'il a classé en catégories: esprit, substance, corps métalliques et substances complexes. Ces conclusions sont basées sur des descriptions très précises. Il a aussi beaucoup écrit en médecine, philosophie, astronomie, botanique, zoologie, mécanique[108], etc. La contribution de Jābir dans la chimie est immense : il a décrit le souffre, l'acide nitrique, le sel ammoniacal, le nitrate d'argent, les poisons, etc, ainsi que des opérations essentielles pour le développement futur de cette science comme la distillation, la sublimation et la

[105] IBN AN-NADĪM, 1978, 340.
[106] Voir M.ULLMANN, Art."*Al-kīmiya'*", E.I.2, Vol.V, 112b-118a.
[107] Sur Geber : P.KRAUS, 1994, voir aussi notre troisième chapitre.
[108] Voir la liste des livres : IBN AN-NADĪM, 1978,500-503.

cristallisation. Nous citerons aussi Dhū Nūn Al Miṣrī (m.859/245H), Ibn Waḥshiyya (m.909/296 H) qui était aussi ophtalmologue, plus connu pour son "*Agriculture nabatéenne*". La plus grande figure de la chimie musulmane au X^{ème} siècle est sans doute Ar Rāẓī (m.923/311 H) le célèbre Razes de l'Occident, c'est lui qui mérite le titre de chimiste car il a basé ses conclusions sur l'observation et l'expérience. Dans son livre "*Sirr al asrār*" (le secret des secrets), il débute par la description des matériaux qu'il étudie, puis des outils et appareils qu'il a été amené à utiliser, puis la méthode et les procédés de son expérience sur les composantes chimiques. (On y trouve la description d'une vingtaine d'appareils). A part ces progrès significatifs qu'il a réalisé au service de la chimie, il a le mérite de faire bénéficier la médecine des découvertes faites en chimie pour la fabrication des remèdes. Citons aussi Al Khawārizmī (m.997/378 H) qui dans son livre "*Mafātīḥ al-'ulūm*" (les clefs des sciences) a recensé les appareils, les termes et les opérations utilisés dans cette science[109]. Pour terminer, citons Al Majrīṭī l'andalous (m.1007/398H), qui est connu aussi comme mathématicien et astronome par son livre "*Rutbatu al ḥakīm*" (le rang du sage).

En plus des nombreux exploits des alchimistes musulmans et des dizaines de termes arabes introduits dans le vocabulaire chimique (alambic, alcool, arak, drogue, benzène, soude ...), ils ont essayé de faire franchir le mur de la magie à la chimie qui deviendra une *"ṣan'a"* ou "technique" donc pratique, utile et vérifiable, utilisant les mathématiques et les progrès dans les autres sciences comme le prescrit Al Majrīṭī.

4.2.2. Botanique[110] :

L'intérêt des musulmans aux plantes a débuté avec les lexicographes qui ont recensé, dans des lexiques spécialisés, les noms des plantes et des arbres. Parmi ces lexicographes on retrouve Ibn Shumayl (m.820/204 H), et Al Aṣma'ī (m.829/214 H). "*Le livre*

[109] M.AL KHAWĀRIZMĪ, 1993, 255-262.
[110] Voir: F.JUḤĀ, 1989.

des plantes" d'Abū Ḥanīfa Ad-Dinūrī (m 985/282 H) deviendra une autorité dans ce domaine. Al Jāḥiz écrira aussi "*Le traité des pommes*", "*Le livre des semences du palmier, de l'olivier et de la vigne*". La traduction des ouvrages grecs en médecine et en pharmacologie donnera un nouvel élan à la botanique. L'entrée des Arabes dans le domaine de l'agriculture particulièrement en Andalousie et en Syrie fera accroître leur intérêt pour les plantes.
La botanique chez les musulmans suivra l'évolution de la chimie pour la composition de quelques substances, de la médecine et de la pharmacologie pour la fabrication des médicaments. Sous l'influence du livre de Dioscordes sur "*Les médicaments simples*", une tradition au sein des pharmacologues et médecins musulmans naîtra et durera plusieurs siècles. En effet, des dizaines d'ouvrages prendront le même titre pour décrire les plantes et les médicaments[111]. L'interférence entre ces disciplines a fait que des médecins comme Ar-Rāẓī et Ibn Sīnā (m.1037/428 H) ou des alchimistes comme Jābir b. Ḥayyān, des géographes comme Ibn Rusta, étaient des botanistes au moins sur le plan descriptif. Enfin citons At-Tamīmī qui a vécu au X^{ème} siècle auteur du livre "*Al murshid*" (le guide), ainsi que les Frères de la Pureté qui ont composé eux aussi un traité sur les végétaux.

4.2.3. Zoologie :

La zoologie(*'ilm al ḥayawān*) a suivi le même itinéraire que la botanique. Les Arabes avant l'Islam avaient une poésie pleine de descriptions des animaux domestiques et sauvages, des tribus prenaient le nom d'animaux comme "*asad*" (lion) ou "*quraysh*" (petit requin). Ensuite les lexicographes, au moment de la consignation de la langue arabe, avaient établi des lexiques spécialisés relatifs aux animaux comme le chameau et le cheval. Le Coran et le Ḥadīth évoquent beaucoup les animaux, ce qui a suscité un intérêt particulier chez les juristes pour expliquer la position de l'Islam à propos de chaque animal (vente, impôt, consommation). D'un autre côté, la traduction d'œuvres grecques comme l' "*Historia*

[111] 'U.R.KAḤĀLA, 1972, 279-330.

animalium" d'Aristote par Yaḥyā b. Al Baṭrīq au IX^{ème} siècle et le livre "*Des organes des animaux*" traduit par 'Īsā b. Ẓur'a, apportera un souffle scientifique sur les écrits des musulmans, surtout chez les médecins et les alchimistes. Mais l'impact du patrimoine arabe et persan (plus particulièrement le livre d'Ibn Al Muqaffa' : *Kalīla wa dimna*), laissera la zoologie musulmane dans le style littéraire descriptif ou religieux avec parfois un côté merveilleux et magique dans l'œuvre de Jābir (dans son livre "*Al khawāṣ al kabīr*"). Ce n'est qu'après le IX^{ème} siècle qu'on peut déceler un aspect plus scientifique car il est l'œuvre de médecins comme Ar-Rāẓī ou de naturalistes comme Ibn Al Bayṭār (m.1249/646 H), exception faite des deux livres de Thābit b. Qurra "*L'anatomie des oiseaux*" et "*Kitāb al bayṭara*" (le livre de la médecine vétérinaire).

4.2.4. Physique :

La physique chez les musulmans est classée parmi les sciences naturelles (*'ulūm aṭ-ṭabī'iyyāt*), elle est le fruit des traductions surtout grecques (Aristote, Héron ...). Car la physique d'Aristote fondée sur les quatre éléments et le principe de la génération et la corruption avait suscité des réactions diverses: de l'approbation chez les philosophes péripatéticiens à une attitude anti-aristotélicienne comme chez Ar-Rāẓī ou chez les théologiens qui adoptèrent une vision du monde basée sur le principe d'une causalité qui remonte à Dieu et non à la cause première. Cette approche des philosophes et des théologiens restait théorique et spéculative. Les vrais physiciens musulmans sont ceux animés par la curiosité, l'observation des phénomènes de la nature réelle afin de la connaître d'après des méthodes et techniques empruntées à d'autres disciplines comme l'optique (*al baṣariyyāt*), la mécanique (*'ilm al ḥiyal*) et les mathématiques. Cette science connaîtra un progrès spécifique avec la contribution des Banū Mūsā surtout Muḥammad (m.872/259H) qui a étudié des phénomènes météorologiques et s'est livré à des observations sur l'atmosphère. Son frère Aḥmad qui était un génie de la mécanique a construit maints instruments pour effectuer des mesures et des calculs. Ḥunayn b. Isḥāq a écrit des ouvrages sur des phénomènes comme les

météores, l'arc-en-ciel, flux de la mer ... Thābit b Qurra écrira sur les montagnes et la gravité. Le philosophe Al Kindī (m.873/260 H) s'intéressera aussi à des phénomènes naturels (variation des températures, les pluies, l'éclair, formation des nuages ...) et a écrit un traité d'optique sur les miroirs ardents[112], il calcula les poids de divers liquides et procéda à des expériences basées sur les lois de la gravitation et de la chute des corps. Ibn Al Haytham (m.1039/431H) -Alhazen de l'Occident- est un sommet de l'optique avec des théories, des procédés et des découvertes révolutionnaires par rapport à l'optique de Ptolémée. Dans son livre "*Al manāzir* " le "*Optical thesaurus Alhazeni Arabi*" des occidentaux, il explique sa méthode et ses découvertes. Il fut le premier à utiliser pour ses expériences la chambre noire, il découvrit l'explication de la réfraction de la lumière, ce qui lui permit de calculer avec une précision étonnante l'épaisseur de la troposphère qu'il évalue à quinze kilomètres (elle est de 5 km au pôle et de 18 km à l'équateur), il découvrit les lois de la projection lumineuse. Ibn Al Haytham donna une description exacte de l'œil, des lentilles et de la vision. On ne peut ici citer ni expliquer en quelques lignes les découvertes de ce grand savant musulman là où d'autres lui ont consacré des ouvrages entiers[113], nous dirons seulement avec Risler "*en réalité, jusqu'à Kepler et Léonard, les travaux européens sur la lumière ont établi leurs fondements sur l'ouvrage d'Alhazen. Nul ne saurait exagérer son influence sur la science européenne*"[114].

L'apport de la physique musulmane est remarquable en optique et en mécanique avec des découvertes et des processus techniques dépassant largement l'héritage ancien. Mais nous voulons souligner ici également l'apport théorique sur le plan de la méthode différente de celle des sciences religieuses ou de la langue arabe. La physique avait apporté d'autres valeurs à la culture arabo-musulmane.

---

[112] IBN AN-NADĪM, 1978, 365.

[113] Voir: S.Ḥ. NAṢR, 1979, 178-184,où il présente un texte d'Ibn Al Haytham sur les miroirs ardents circulaires.

[114] J.C. RISLER, 1955, 167.

4.2.5. Astronomie :

Bien que l'astronomie et l'astrologie soient connues par les hommes des milliers d'années avant l'Islam, la contribution des astronomes musulmans y est aussi remarquable qu'en physique ou en chimie. Preuve en est le grand nombre d'étoiles et de phénomènes astronomiques qui sont connus actuellement sous leurs noms arabes (aldébaran, altaïr, azimut, deneb ...) ou des instruments (astrolabe, alidade). Les bédouins, pour des raisons de survie dans l'immensité du désert, et pour les voyages nocturnes, avaient développé des observations astronomiques empiriques sur les étoiles. Cette connaissance se résumait à "*al nasī'*" (le fait d'intercaler un mois tous les trois ans du calendrier lunaire), et à "*al anwā'*" pour déterminer le temps par le biais de 28 mansions (*manāẓil al qamar*), et ils déterminaient les saisons par le moyen du lever héliacal. Les musulmans écriront à partir du II^{ème}/VIII^{ème} siècle beaucoup de livres sur "*al anwā'*" surtout les lexicographes[115] et quelques astrologues comme Ibn Nūbakht et Abū Ma'shar[116].

Avec l'avènement de l'Islam, les musulmans, par la nature de leurs obligations religieuses, (reconnaître les heures de prières, des fêtes religieuses, de la direction de la Mecque, détermination du mois de Ramadan ...) et en adoptant le calendrier lunaire devaient surveiller constamment le ciel. Ainsi ils accueilleront avec enthousiasme toutes les connaissances et techniques qui peuvent les aider à exécuter leurs obligations religieuses. D'autres disciplines bénéficieront de cette attention comme les techniques horlogères, la géographie, les mathématiques, la cartographie, la météorologie. Notons que c'est grâce au contact établi par les traductions et surtout à la clairvoyance des califes abbassides, que les musulmans passeront des données empiriques des bédouins au stade scientifique. En effet, cette transition débute avec l'arrivée en 773/151 H de l'astronome indien Kankah à la cour d'Al Manṣūr à Bagdad qui présenta le livre de "*Sidhanta*" écrit par l'indien Brahmagupta en l'an 628[117]. Le calife s'intéressait beaucoup à

---

[115] IBN AN-NADĪM, 1978, 130, cite quatorze ouvrages.
[116] Ibid. , 385 et 387.
[117] S.HUNKE, 1963, 44.

l'astrologie et à l'astronomie, dans sa suite se trouvaient des astrologues et des astronomes comme Nūbakht le Perse et son fils Abū Sahl, ʿAlī b. ʿĪsā,et Al Faẓārī qui, nous annonce Ibn An-Nadīm, fut le premier à fabriquer un astrolabe en Islam[118] ainsi que son fils Muḥammad (m vers 777/161 H). A ce dernier Al Manṣūr ordonna de composer, d'après l'œuvre de Sidhanta, un ouvrage que les Arabes pourraient utiliser pour l'étude du mouvement des planètes, ce qui fut fait effectivement dans un ouvrage connu sous le titre de "*Ẓīj al sindhind al kabīr*" grâce auquel les musulmans connaîtront la numérotation indienne. Il deviendra rapidement la base de l'astronomie musulmane jusqu'à l'époque d'Al Ma'mūn.

Pendant le règne assez long d'Al Manṣūr (754-775), l'intérêt des musulmans pour l'astronomie ne fera que grandir, Abū Yaḥyā Al Baṭrīq traduira le "*Quadripartitum*" de Plolémée, puis le corps des traducteurs se lancera dans la traduction des ouvrages grecs de Hyppaque, Autolycus, Théon d'Alexandrie, Ménélaus et autres.

Avec Al Ma'mūn, et après la traduction des principaux traités d'astrologie et d'astronomie gréco-syriaques et perso-indiens, les astronomes musulmans passeront à la composition d'œuvres propres et à la pratique scientifique. L'introduction des méthodes rigoureuses basées sur les preuves de Ptolémée surtout, provoquera une croissance au fil des années, des observations destinées à comparer les systèmes, grecque, iranien et indien. Ce calife ordonna de procéder à des observations astronomiques simultanées pour comparaison, à Bagdad dans l'observatoire d'Ash-Shammāsiyya (fondé en 829 et qui fut dirigé par les deux astronomes Al Faḍl b. Nūbakht et Al Khawārizmī m.849/232 H) et à Damas au sommet du Mont Qasiyūn (1200 mètre) pour déterminer la durée de l'année solaire, la valeur de l'inclinaison du soleil, et d'autres observations qu'ils consigneront dans un traité "*Ar-raṣd al ma'mūnī*" (l'observation mamounide). Ces observations sont les premières faites en Islam. On essayera aussi de mesurer la circonférence de la terre. Cette expérience corrigera, avec les calculs des Banū Mūsā, les données grecques.

Le III^{ème}/IX^{ème} siècle est riche en astronomes de grande valeur comme Ḥabash Al Ḥāsib qui procéda à la mise au point des "tables

[118] IBN AN-NADĪM, 1978, 381.

d'Al Ma'mūn" ("*zīj al mumtaḥan*"). Al Khawārizmī (m.846/232 H) a laissé lui aussi des tables astronomiques, Abū Ma'shar (m.885/272H) a influencé beaucoup l'Occident avec sa grande introduction à l'astrologie. Al Farghānī - qui a vécu à l'époque d'Al Ma'mūn - Al fragarrus de l'Occident fut le premier à découvrir que le soleil et les planètes décrivaient des orbites en sens contraire du mouvement diurne. Il a écrit "*Les éléments d'astronomie*". Thābit b. Qurra est aussi parmi les astronomes de ce siècle qui ajouta une neuvième sphère à l'astronomie de Ptolémée. Le philosophe Al Kindī (m.873/260 H) a aussi écrit plusieurs ouvrages en astronomie[119].

Le plus remarquable savant de ce siècle est Al Battānī (Al batenius m.928/317 H) avec ses calculs et ses travaux les plus pertinents de l'astronomie musulmane, il découvrit l'augmentation de l'apogée du soleil depuis le temps de Ptolémée, il détermina avec une grande précision l'obliquité de l'écliptique, la durée de l'année tropicale et des saisons ... ses découvertes sont le fruit de 42 ans d'observations ![120] Son œuvre eut une influence considérable sur l'astronomie musulmane et sur l'astronomie en Europe du Moyen Age. Citons également Aṣ Ṣūfī Al Kūhī (m.986/376 H) qui découvrit plusieurs étoiles ne figurant pas dans le catalogue d'Hyppaque et calcula les positions et grandeurs des étoiles fixes nouvellement découvertes. Abū Al Wafā (m.998/388 H) fut le premier à découvrir que les corps célestes y compris les étoiles fixes émettaient leur propre lumière et que la lune seule recevait la sienne du soleil. Enfin, citons Ibn Yūnus (m.1009/400 H) astronome à la cour fatimide du Caire qui était employé à Dār al ḥikma (maison de la sagesse) et dirigeait l'observatoire du Caire, où il établira des observations sur les hauteurs du Mont Al Muqaṭṭam. Le résultat de ses recherches est consigné dans de nouvelles tables dites "*tables ḥakimites*" en l'honneur du Calife fatimide Al Ḥakīm (m.1020/410 H).

Il apparaît que c'est l'intérêt des musulmans pour l'astrologie qui leur fera faire la plupart des travaux d'astronomie et que "*des savants comme al Battānī ne dédaignèrent pas de s'appliquer à résoudre des problèmes astrologiques avec toute la rigueur*

[119] IBN AN-NADĪM, 1978, 361.
[120] Ibid. , 1978, 389-390.

scientifique"[121]. L'astrologie était toujours à l'honneur en Islam (bien qu'elle ait été combattue par les hommes de la religion et notamment les Ḥanbalites) encouragée par les califes pour établir l'horoscope individuel ou celui des villes afin de prévoir les résultats des activités militaires ou autres. Il existait même une astrologie médicale exercée par Ibn Raḍwān[122].

L'astronomie en Islam a joué un grand rôle au sein de la pensée musulmane. Dès le I^{er}/VII^{ème} siècle, elle établit le pont avec les cultures anciennes. Elle a également été le moteur du développement des mathématiques notamment en calcul astronomique et en connaissances relatives à la navigation et à la géographie. Sur le plan méthodologique "*c'est en astronomie que la méthode expérimentale arabe, avec ses patientes accumulations d'observations, a marqué le plus visible progrès*"[123]. L'astronomie musulmane a eu le rôle de catalyseur pour plusieurs disciplines, avec une qualité indéniable des contributions des astronomes musulmans, malgré la perte de la plupart de leurs œuvres. Neugebauer nous annonce que : "*à l'exception de la magnifique édition des tables d'al Battani, aucune des grandes tables astronomiques du Moyen Age, de la période entre Ptolémée et Copernic - que ce soit en arabe, en latin, en hébreu ou en Grec - n'est disponible en édition moderne*"[124] et que "*sur plus de cent travaux mentionnés, deux seulement ont été publiés (ceux d'Al battani et d'Al khawārizmi)*[125]. "*Le nombre d'ouvrages des astronomes musulmans est évalué à quelques milliers, même le nombre des astronomes musulmans est impressionnant: cinq cent trente quatre astronomes arabes dont l'Histoire nous a conservé les noms, phalange dont bien peu de peuples civilisés pourraient fournir l'équivalent*"[126].

---

[121] R.TATON, 1966, 490.
[122] Ibid. , 490.
[123] Ibid. , 489.
[124] O.NEUGEBAUER, 1990, 219.
[125] Ibid. , 96.
[126] S.HUNKE, 1963, 81.

4.2.6. Mathématiques :

Il est bien établi que c'est grâce à l'astronomie que les musulmans ont connu les œuvres mathématiques indiennes (notamment la numérotation indienne), chinoises, grecques et autres. A part l'astronomie, les musulmans avaient besoin incontestablement des mathématiques pour établir les tables, les horoscopes, les éphémérides, trouver la direction de la Mecque, etc. Les mathématiques ont débarrassé l'astronomie du fond astrologique spirituel et abstrait pour la faire entrer dans la phase de l'observation concrète, la fabrication des instruments, la mesure quantitative des phénomènes et la comparaison ainsi que la correction des données des tables astronomiques.
D'un autre côté, par le fait des obligations religieuses, les musulmans avaient besoin des mathématiques pour déterminer les horaires des prières, le calcul de la fiscalité, le règlement des successions, dans le commerce pour le contrôle des poids et mesures, aussi dans l'arpentage et la construction. Sur le plan intellectuel, en Islam, il n'y a pas de restrictions ou de frontières entre les disciplines scientifiques. Il existe, certes, des disciplines incontournables comme le cas de la langue arabe ou le texte coranique pour les disciplines liées au fait coranique, c'est le cas aussi des mathématiques au sein des sciences "étrangères".
Presque tous les savants musulmans ont goûté aux mathématiques, et même les juristes, les cadis, et les soufis comme Al Khayyām. L'optique, l'astronomie, l'architecture, la mécanique, en plus des administrations ne pouvaient se passer des mathématiques. Probablement pour cette raison que les mathématiques et d'autres sciences comme l'astronomie et la médecine sont restées longtemps vivaces en terre d'Islam (jusqu'au IX^{ème}/XV^{ème} siècle), alors que les hommes des sciences religieuses avaient dès le III^{ème}/IX^{ème} siècle fermé la porte de l'*ijtihād* (la recherche personnelle.)

La traduction apportera sa contribution à l'essor des mathématiques en Islam. Au contact de l'héritage indien, les musulmans adopteront dès l'année 770 le système décimal et les chiffres indiens, ce qui facilitera énormément les opérations en

comparaison avec les chiffres romains (ex: MDCCCCLXXXXVIII pour 1998!). Ils utiliseront le zéro ("*ṣifr*" qui signifie vide, le mot "chiffre" en dérive par l'intermédiaire du latin médiéval "cifra") presque en même temps les musulmans feront la connaissance des œuvres mathématiques grecques, celles d'Euclide ("*Les éléments*", "*L'optique*"...) d'Appollonius ("*Les coniques*", construction des machines hydrauliques...) de Théodosius de Tripoli ("*Les sphériques*", "*Le livre des places*") de Nichomaque de Gerase ("*Introduction à l'arithmétique*") de Ménélaus ("*Eléments de géométrie*" et "*Le livre des triangles*"...). Archimède avait une place de choix chez les musulmans qui connaissaient presque toutes ses œuvres : comme "*La sphère et le cylindre*", "*La mesure du cercle*" et "*Equilibre des planes*"...

Les mathématiciens musulmans auront le privilège de trouver entre leurs mains les travaux mathématiques et astronomiques de toutes les civilisations anciennes (égyptienne, babylonienne, indienne, persane, grecque...) ce qui leur permettra pour la première fois d'établir une synthèse basée sur la complémentarité, la comparaison, la correction et l'amélioration des découvertes des anciens. Ils ont porté à la maturité la théorie des nombres, ont conçu des techniques de calcul assez performantes et ont systématisé l'algèbre. Bien que cette discipline soit née des spéculations indiennes, elle "*doit être considérée comme la plus importante des disciplines apportées au corpus des mathématiques traditionnelles par les musulmans qui ont rassemblé et unifié le savoir de l'Inde et de la Grèce en un tout cohérent*"[127].

Le mot algèbre vient de l'arabe *al Jabr* (la réduction), et le premier ouvrage consacré à l'algèbre est celui du grand mathématicien de Bagdad Al Khawārizmī (m.846/232 H) sous le titre "*Al kitāb al mukhtaṣar fī al Jabr wa al muqābala*" (le livre abrégé de la réduction et de la transposition) écrit en 825/210 H où il y traite de l'algèbre, de son rapport avec la géométrie et les problèmes de succession. Al Khawārizmī nous annonce que dans ce livre "*j'ai condensé dans la science du calcul, les éléments délicats et les notions les plus élevées. C'est que, dans la pratique, les gens ont besoin de ces notions, dans les opérations ayant pour but d'évaluer*

[127] S.H. NAṢR, 1979, 96.

une surface, de relever le cours d'un fleuve, de tracer le plan d'une construction et autres procédés pratiques de tout genre et de tous les domaines"[128]. En arithmétique, c'est grâce à lui qu'on doit le premier manuel - perdu en arabe, mais retrouvé en traduction latine incomplète le fameux "*Algorithmi de numero indorum*" - ou il explique le système de numérotation et ses applications pratiques (addition, soustraction, multiplication, division, calcul des fractions...). Ce manuel a joué un rôle important dans le développement de l'arithmétique car il permettra l'accélération des opérations arithmétiques.
En géométrie, les musulmans ont bien assimilé les travaux d'Euclide et d'Archimède, avec une progression dans la précision des calculs. Abū Al Wafā avait multiplié les problèmes en géométrie pour les besoins de l'arpentage et des constructions. Al Battānī a lui aussi appliqué les mathématiques à l'astronomie. Il a utilisé les lignes trigonométriques et a donné une table de tangentes et cotangentes et a formulé la loi du cosinus et l'a appliqué au triangle sphérique.

Les progrès apportés par les mathématiciens musulmans ainsi que leurs écrits sont nombreux. Bien qu'une grande partie soit perdue ou encore non reconnue comme faisant partie du patrimoine scientifique de l'humanité, la preuve est que "*le degré de perfection auquel les savants islamiques ont porté les méthodes numériques n'a été reconnu que récemment*"[129]. Néanmoins, on peut citer quelques noms de mathématiciens qui ont eu une contribution effective dans les mathématiques musulmanes comme les frères Banū Mūsā déjà cité en astronomie, qui ont rédigé plusieurs ouvrages sur les plaines, les sphériques[130], etc. Aussi Thābit b. Qurra qui a généralisé le théorème de Pythagore et s'intéressait aux nombres, aux problèmes de la géométrie, sur les coniques, les paraboles et les paraboloïdes et il a trouvé la solution à des équations du troisième degré. Le philosophe Al Kindī composa lui aussi des traités en mathématiques[131]. Ikhwān Aṣ Ṣafā (les Frères de la Pureté), dans leur encyclopédie ont rassemblé des éléments

[128] M.BERGE, 1978, 348.
[129] O.NEUGEBAUER, 1990, 42.
[130] IBN AN-NADĪM, 1978, 378.
[131] Ibid. , 358-359.

babyloniens, persans, grecs surtout pythagoriciens. Ils ont comme ces derniers, présenté les mathématiques avec un aspect métaphysique et symbolique où l'âme à un rôle principal, ce qui rendra cette encyclopédie très célèbre au sein des chiites. Citons aussi Ibn Al Haytham, célèbre par ses travaux en optique qui a établi le théorème de la cotangente et a résolu un problème qui porte son nom - quand il procédait au calcul de la réflexion de la lumière - ce qui résolvait en fait une équation de quatrième degré[132].

4.2.7. Médecine :

Dans la péninsule arabique, la médecine avant l'Islam se résumait à des recettes pratiques tirées de l'expérience et des observations des bédouins. Il existait peu de médecin et pas d'ouvrages médicaux, à part Al Ḥārith b. Kalada (m.634/13 H), qu'on avait cité auparavant et qui est le premier médecin digne de ce titre en terre d'Arabie. Il a été à Jundisapur pour étudier puis enseigner la médecine. Après un entretien[133] avec chosroês II (590/628) roi de la Perse, il fut pris parmi les membres de sa cour. A son retour en Arabie, au temps de la prédication, il fut apprécié par le prophète car sa médecine était basée sur l'hygiène et la modération dans le manger, ce qui concordait avec les recommandations du Coran et du prophète. L'histoire de la médecine retient encore pour l'époque antéislamique les noms de An-Naḍr, fils d'Al Ḥārith (mort en 624/3 H à la bataille de Badr où il a combattu contre le prophète) aussi on cite les noms d'Ibn Abī Ramtha qui pratiquait quelques principes de la chirurgie.
Avec l'avènement de l'Islam, naîtra une médecine tirée des recommandations du Coran et des directives du prophète (trois cent à peu près- appelées *aṭ ṭibb an-nabawī*- la médecine du prophète)[134]. Cette médecine consacre des règles générales de santé comme l'hygiène, la modération, l'abstinence. Pour les remèdes, elle recommande la cautérisation et la ventouse. Le plus important dans

---

[132] Voir à propos des mathématiciens musulmans : Q.Ḥ.ṬŪQĀN, 1963.

[133] Rapporté par IBN ABĪ UṢAYBI'A, 1965, 162-165.

[134] Les musulmans ont consacré plusieurs ouvrages à cette discipline, le plus célèbre est celui de IBN QAYYIM AL JŪẒIYA, S.D.

les directives du prophète, c'est qu'il recommande aux musulmans le recours à la médecine des médecins et non celle qu'exerce les charlatans et fixe les qualités du bon médecin et la déontologie médicale. Cette médecine restera jusqu'à nos jours dans les pays islamiques comme la base d'une médecine populaire. "*La médecine du prophète fut le premier livre que les étudiants devaient connaître avant d'aborder le corpus général des sciences médicales, ainsi se trouvait mis en place le cadre mental dans lequel le futur médecin recevait sa formation*"[135].

Sous les Umayyades, on note l'intérêt porté, pour la première fois en Islam, à la santé publique (secours aux lépreux) et l'introduction du médecin dans la cour des califes et gouverneurs, place qu'il gardera continuellement. Ce sont deux faits très importants pour le développement que connaîtra la pratique médicale en terre d'Islam. Parmi les médecins de cette époque, on peut citer les noms d'Al Ḥakam et de son fils ʿĪsā qui écrira "*Al kunnāsh*" (le cahier) où il explique d'un point de vue pratique comment arrêter une hémorragie externe.

L'essor que connaîtra la médecine arabo-musulmane est lié au fait des contacts établis par les musulmans à travers les conquêtes avec les hauts centres de la culture qui existaient sur les territoire conquis, surtout en Egypte avec l'école d'Alexandrie. La ville d'Alexandrie fût conquise en 640/20 H, et fera connaître aux musulmans la médecine grecque hellénistique mélangée à des théories égyptiennes, l'enseignement médical basé sur les XVI livres et sur les livres de Galien[136]. A travers son dernier représentant, le prêtre jacobite Jean le grammairien d'Alexandrie qui était estimé par ʿAmr b.Al ʿĀṣ,conquérant et premier gouverneur musulman d'Egypte. En Syrie existait le Centre d'Antioche qui a hérité des connaissances d'Alexandrie après le transfert effectué par le calife umayyade ʿUmar II. Le plus grand centre qui a exercé une importante influence sur la médecine musulmane est celui de jundisapur (conquise en 638/18 H) avec son école de médecine où des Nestoriens enseignaient une médecine

[135] S.H. NAṢR, 1979, 209.

[136] Sur l'impact des seize livres voir : L.LECLERC, 1876, t.I, 38-55.

grecque enrichie par les traditions médicales indiennes et persanes. Il s'est trouvé que cette école était, au moment de l'avènement de l'Islam, à l'apogée de son action, et petit à petit elle fut transférée à Bagdad, notamment avec l'arrivée de la célèbre famille des Bakhtishiyū' en l'an 765/148 H. Le deuxième fait important, lié au premier, qui achèvera et affinera les connaissances médicales des musulmans, est celui du grand mouvement des traductions que connaîtra la terre d'Islam à partir de la deuxième moitié du II^{ème}/VIII^{ème} siècle. D'ailleurs, les plus grands médecins du II^{ème} et III^{ème} siècle, sont issus de ces deux filiales (les centres culturels ou la traduction).

La première filiale est représentée par la famille des Bakhtishiyū', la famille des Māssawayh (mésués), des Sérapiens et Sahl b. Sabūr et son fils[137]. Quand à la deuxième filiale, le III^{ème} / IX^{ème} siècle en particulier est le siècle des médecins traducteurs. Ils ont traduit la plupart des ouvrages médicaux grecs en plus de quelques ouvrages indiens et persans, surtout ceux de Galien (rien que l'école de Ḥunayn b.Isḥāq en a traduit nonante neuf!), d'Hippocrate, de Dioscorides, d'Oribase, de Philoponus et autres. Parmi ces médecins-traducteurs nestoriens on retrouve Ibn Māssawayh, Ḥunayn b. Isḥāq, son fils Isḥāq b. Ḥunayn, Thābit b. Qurra et Qusṭā b. Lūqā.

Le IV^{ème}/X^{ème} siècle nous apportera un lot de médecins d'un niveau plus élevé qui marqueront l'histoire de la médecine. En fait, après les grandes traductions, la médecine musulmane se trouvera devant un corpus médical énorme composé de traditions et d'œuvres médicales traduites du grec, syriaque, sanskrit, pahlévis. Ces œuvres comportaient un vocabulaire scientifique très riche sans cesse grandissant avec les néologies et les emprunts, ce qui par conséquent fera passer la langue arabe d'une langue poétique descriptive à une langue de sciences, de précision et d'analyse. En plus les infrastructures nécessaires à une médecine de masses étaient déjà présentes comme les hôpitaux et les écoles de médecine qui y sont attachées, avec bibliothèques, laboratoires, pharmacies et

[137] L.LECLERC, 1876, t.I, 95-121, pour la liste des médecins de Jundisapur ; voir aussi A.AL KHAṬĪB, 1988, 180-197.

surtout des milliers de médecins, professeurs, étudiants et personnel paramédical.

Le premier hôpital est celui fondé en l'an 706/88 H par le calife umayyade Al Walīd à Damas, et un autre en Egypte. On a compté à Bagdad en l'an 920/307 H cinq grands hôpitaux dirigés par Sinān b. Thābit (fils de Thābit b. Qurra)[138] chaque calife ou prince, et même les riches et les ministres, comme les Barmékides ou le ministre ʿAlī b. ʿĪsā fondaient leur propre hôpital[139].

Ainsi dès le III^{ème}/IX^{ème} siècle se trouvaient réunies les conditions pour l'apparition en terre d'Islam de médecins de grande valeur, tant sur le plan théorique avec les ouvrages relatant leurs expériences et leurs propositions de recherches ou sur un plan pratique, avec les encyclopédies médicales, décrivant les remèdes, les outils et les techniques. Parmi ces médecins nous trouvons le médecin juif converti à l'Islam ʿAlī b. Rabbān Aṭ-Ṭabarī (m.861/247 H) maître du célèbre Ar-Rāẓī auteur d'une encyclopédie médicale sous le titre "*Firdaws al ḥikma*" (paradis de la sagesse) écrit en 850/235 H où il consacre un chapitre à la comparaison entre la médecine indienne et grecque.

La fin du IX^{ème} et début du X^{ème} siècle / III^{ème} et IV^{ème} siècle seront marqués par l'un des grands maîtres de la médecine musulmane : Ar-Rāẓī (Razès m.926/323 H) qui était versé dans la philosophie, la chimie et autres disciplines, et qui fut directeur de l'hôpital de sa ville natale Ray puis du prestigieux hôpital de Bagdad. Ce savant encyclopédiste avait beaucoup écrit (plus de deux cents)[140] notamment en médecine dans un esprit très scientifique fondé sur l'écoute des malades, de nombreuses observations cliniques des maladies avec beaucoup de scrupule et d'honnêteté dans les jugements. Il fut le plus grand clinicien de la médecine musulmane. Pour lui, la lecture des livres des anciens ne peut faire un médecin, il faut en plus un esprit critique, un réel talent pour pratiquer, puis une vraie expérience basée sur un bon sens et un raisonnement profond. La science doit aller, d'après lui, vers un progrès continu, fait d'accumulation de découvertes. Dans cet esprit, Ar-Rāẓī

---

[138] A.AL ʿALŪJĪ, 1967, 136.

[139] Concernant les hôpitaux : A.CISA, 1939.

[140] La liste de ses écrits dans : IBN AN-NADĪM, 1978, 416-420.

analysera la variole, la scarlatine, la rougeole, les rhumatismes, la pierre dans la vessie et d'autres maladies. Il rédigera plusieurs traités sur ces maladies, et celui sur la variole et la rougeole fera autorité dans les pays musulmans et après en Europe. Risler parle de quarante éditions anglaises de ce traité entre 1498 et 1866![141]. N'oublions pas son ouvrage monumental "*Al ḥāwī*" (le continent) en vingt deux livres qui contient toutes les idées des anciens et ses contemporains complétées par son expérience personnelle. Il a aussi écrit "*Al manṣūrī*", en dix livres, dédié à son ami théologien Manṣūr b. Ismā'īl[142] qui embrasse toutes les généralités dans les disciplines médicales (chirurgie, hygiène, médicaments, aliments, poisons ...).

Un autre maître de la médecine du IX^{ème} siècle est 'Alī b. 'Abbās Al Majūsī (m.995/385 H) auteur du célèbre "*Al malakī*" (le livre royale) ou " *liber regius* " des latins, connu aussi sous le nom indicatif - comme ouvrage pédagogique pour les gradués en médecine - "*Kāmil aṣ-ṣinā'ā fī aṭ-ṭibb*" (la perfection de l'art de médecine). En plus des enseignements généraux des principales disciplines médicales (anatomie, physiologie, pharmacopée...), ce livre comporte une critique poussée des théories médicales antérieures et plus particulièrement grecques. Comme son maître Ar-Rāẓī, il recommande aux étudiants en médecine la fréquentation des hôpitaux.

La fin du IV^{ème} / X^{ème} et début du V^{ème} / IX^{ème} siècle, est marquée par le médecin musulman le plus célèbre Ibn Sīnā (m.1037/428 H). Il unissait la philosophie aux sciences de la nature. En médecine il fut un maître incontesté en terre d'Islam, ensuite en Europe jusqu'au XVI^{ème} siècle, surtout grâce à ces deux principaux ouvrages "*Kitāb ash-shifā*" (le livre de la guérison), une vraie encyclopédie en dix-huit volumes (mathématiques, physique, théologie, musique...) et "*Al qānūn fī aṭ-ṭibb*" (canon de la médecine) en cinq livres, une autre encyclopédie avec une dominance de l'art médical. Il fut traduit en plusieurs langues. Ses ouvrages étaient un exemple de systématisation et de classification, dans un style très élégant où l'apport des anciens est fondu dans un recueil d'observations et de recherches personnelles, un trait qui caractérise tous ses écrits en

[141] J.C. RISLER, 1955, 184.
[142] IBN AN-NADĪM, 1978, 298.

plus de l'ordre et la méthode. Leclerc n'exagère pas en affirmant : "*Avicenne est peut-être la plus belle intelligence de l'école arabe. Parmi ses devanciers deux seulement peuvent lui être comparés, El Kindy et Razes (...) C'est en définitive le plus haut représentant de l'école arabe sur le double terrain de la médecine et de la philosophie*"[143].

Le XI^{ème} /V^{ème} siècle, pour la médecine musulmane est le point culminant de sa grandeur avec Avicenne en Orient, Ibn Raḍwān (m.après 1061/453 H) en Egypte, et Aẓ-Ẓahrāwī (m.1013/414 H) en Andalousie.

Ainsi, les quatre premiers siècles de l'Islam - en médecine aussi, sont de fait, la période séminaire et fondatrice, et son empreinte est encore présente. On y trouve la plupart des facteurs et les structures constituantes de la culture arabo-musulmane. Cette période a marqué profondément la médecine arabo-musulmane, car la forme qu'elle prendra ne changera que peu. S.H. Nasr résume bien l'impact de ces siècles sur l'enseignement médical: "*Avec Avicenne et Rhazes, la médecine atteignit des sommets et s'imposa aux générations suivantes sous sa forme définitive. Les étudiants commençaient leur initiation par les "aphorismes" d'Hippocrate, les "questions" de Hunayn Ibn Ishaq, et le "guide" de Rhazez. Ils passaient ensuite au "trésor" de Thabit Ibn Qurrah et à la "dédicace à El-Mansur de Rhazes. Enfin ils abordaient l'étude des seize traités de Galien, du Continent et du Canon, point culminant du cursus médical*"[144]. Peut-on rêver d'un programme aussi prestigieux durant tout le Moyen Age ?

4.2.8. Philosophie :

Nous avons volontairement différencié la philosophie du Kalām ou de la théologie dans cette présentation de la culture arabo-musulmane, car nous croyons que la philosophie islamique est le produit, en premier lieu, du mouvement de la traduction ou plutôt qu'elle est née au moment de la traduction. Remarquons que le

[143] L.LECLERC, 1876, t.I, 476-477.
[144] S.Ḥ. NAṢR, 1979, 231-232.

personnage clé du rêve d'Al Ma'mūn, qui a déclenché le mouvement de traduction du III^{ème}/IX^{ème} siècle n'est autre qu'Aristote! Il serait plus adéquat de considérer le "*Kalām*" comme une partie du corpus religieux engendré par le fait coranique, et "petit cousin" de la philosophie par ces thèmes, son discours et ses spéculations.
Quant à la théologie, comme réflexion abstraite sur les faits religieux, elle est venue après que le corpus religieux (y compris le *Kalām*) eut été fondé et que l'héritage grec eut été assimilé. Le thème principal de la théologie musulmane était, comme la théologie chrétienne, de trouver l'accord entre la foi et la raison (le cas d'Ibn Rushd, Al Ghaẓālī...) et non la recherche de la vérité partant presque du néant. L'ensemble des chercheurs sur l'Islam et la pensée musulmane, est encore partagé entre ces distinctions : entre considérer le *Kalām* comme partie intégrante de la philosophie musulmane et vice versa, (A. Badawī, S An-Nashshār, M. Fakhry...) ou encore le considérer, au sein de l'épistémé musulmane, à côté du Fiqh (M.'A. Al Jābrī ou certains anciens philosophes musulmans comme Ibn Rushd).Donc ne confondons pas théologie et métaphysique, sinon, on pourra considérer "philosophie" toute pensée abstraite. En terre d'Islam les choses étaient claires : les traditionnistes, les jurisconsultes avaient leurs structures, leurs références, leurs corpus qui est "le fait coranique" et les philosophes avaient les leurs aussi basés sur l'héritage grec en particulier, et la réflexion propre.

De part et d'autre on essayera de lutter pour la suprématie et la domination du champ culturel avec des phases assez chaudes (emprisonnement, destruction des livres de philosophie, traiter les philosophes d'hérésie...), mais la plupart du temps les hommes de la religion adopteront maintes facettes du raisonnement philosophique ainsi qu'un grand volume de vocabulaire philosophique. La plupart des philosophes acceptaient la révélation et cherchaient à édifier une pensée en accord avec la foi. Aussi le grand nombre des écrits philosophiques traduits attestent de la place qu'occupait la philosophie pour les intellectuels musulmans[145]. R. Arnaldez dans son article "*falsafa*" dans l'Encyclopédie de l'Islam résume bien

[145] A propos des traductions voir : A.BADAWĪ, 1968.

cette ligne de démarcation : "*cette première falsafa est nettement distincte du kalām qui l'a précédée (...) : si elle se plaît à retrouver les textes ou les idées kur'aniques, elle n'en part pas et se présente méthodologiquement comme une recherche indépendante du dogme, sans pour autant le nier ou l'ignorer dans ses sources*"[146]. On ne peut nier, que la théologie, le Kalām et la philosophie musulmans se sont intéressés à des sujets communs comme l'action de l'homme, le libre arbitre, la création, la nature de Dieu et ses attributs, la raison et la foi, etc, et qu'ils ont puisé surtout après le III^{ème} / IX^{ème} siècle dans un fond culturel commun qui réuni tous les apports et les constituants de la culture arabo-musulmane de cette époque. L'événement social et les conflits politiques mettaient souvent sur la table des discussions de l'élite musulmane, les mêmes questions. Ainsi "*la philosophie islamique se présente avant tout comme l'œuvre de penseurs appartenant à une communauté religieuse caractérisée par l'expression coranique...*"[147].

Les premiers philosophes musulmans (Al Kindī, Al Fārābī, Ar-Rāẓī, Ibn Sīnā) se sont trouvés non devant un néant, mais la nouvelle société musulmane avait déjà établi un fond culturel dominé par les sciences religieuses et la langue arabe, sur un fond politique et social différent de la Grèce, et d'un autre côté, l'héritage perse et indien apportait des éléments de réflexion loin de la structure grecque. Le Kalām lui-même fournira des sujets de réflexion qu'il avait déjà approfondie à travers des contacts avec les théologiens chrétiens et les juifs d'Orient ou les religions de la Perse et de l'Inde comme le libre arbitre, les attributs de Dieu, la prédestination, la révélation et la raison, l'essence et l'existence, l'homme et le monde, etc. La première philosophie musulmane sera toujours à l'affût d'une compréhension de tout le fond culturel déjà élaboré, puis à trouver une marge de réflexion propre sans compromettre ses chances de légitimité, face à l'Islam sunnite orthodoxe qui verra dans cette *falsafa* un élément étranger qu'il devra comprendre pour mieux le combattre. En résumé, le Kalām est né du fait coranique et la philosophie du contact avec l'héritage

[146] R.ARNALDEZ, Art."*falsafa*", E.I.2, Vol.II, 1965, 790b.
[147] H.CORBIN, 1986, 21.

essentiellement grec durant le grand mouvement des traductions. Si le Kalām s'est conformé aux dogmes établis par les jurisconsultes surtout le monothéisme pur, la philosophie musulmane orientale du III^{ème} et jusqu'au V^{ème} / IX^{ème} - X^{ème} siècle s'est inspirée du néoplatonisme avec l'émanatisme et l'existence d'un monde éternel régi par un ordre cosmique, où la raison première est un intellect actif régissant par émanation de dix intelligences (Al Fārābī)ou cinq principes éternels (Ar-Rāẓī) avec une intelligence intermédiaire active, qui est l'âme, entre l'un nécessaire et immobile qui est Dieu et le multiple contingent et changeant (Ibn Sīnā). Mais cette philosophie néoplatonicienne expliquant la création du monde par l'émanation d'une sphère à l'autre, se trouve ainsi loin du fondement de la religion musulmane où la création du monde est liée à l'acte d'un Dieu unique créant *ex nihilo (min 'adam)*. D'où l'effort des philosophes musulmans, d'Orient surtout, à réconcilier les deux principes de la création du monde dans un compromis presque impossible. Peut-on réconcilier l'idée que le monde est éternel et l'idée qu'il est une création de Dieu, donc qu'il a un début et une fin dans le temps.

Après la critique et le rejet que cette philosophie a eu de la part des penseurs musulmans orthodoxes et surtout d'Al Ghaẓālī (m.1111/505H), la philosophie musulmane d'Occident prendra le relais deux siècles plus tard. Elle niera l'émanatisme en développant une solution originale avancée par Ibn Rushd (m.1198/595 H) : il existe deux sens - donc deux vérités - dans les textes coraniques, l'un externe obvie (*zāhir*) et un autre interne ou ésotérique réservé aux initiés (*bāṭin*), à l'élite. Cette dernière avait compris que la révélation était une forme de la vérité et que le penseur peut l'atteindre par le raisonnement et la logique. Ainsi le philosophe est libre de chercher la vérité, mais en admettant la nécessité de la révélation.

Le mérite de la philosophie musulmane, à part d'être le maillon nécessaire entre la philosophie Antique - grecque en particulier - et la philosophie occidentale de la Renaissance, est qu'elle a voulu créer une autre sphère, un autre pôle dans le paysage culturel arabo-musulman, un nouvel esprit fondé sur la découverte, les recherches ouvertes sur le raisonnement et la logique. Une

sphère liée à la science et la philosophie à côté des connaissances liées au "fait coranique".
Durant cette lutte, bien que la logique ait été combattue voir même bannit, les livres d'Al Kindī confisqués, ceux d'Ibn Rushd brûlés, l'esprit philosophique a survécu. Les philosophes musulmans - dont la plupart étaient de vrais savants affirmés dans plusieurs disciplines scientifiques - ont eu le mérite indéniable de dresser des ponts entre la science et les sciences religieuses. Leurs empreintes sont grandes dans la culture arabo-musulmane, par les sujets qu'ils ont soulevés, l'approche originale qu'ils ont menée, le vocabulaire qu'ils ont introduit dans la langue savante et dans les disciplines même religieuses, plus loin encore, la philosophie a pénétré même le soufisme (surtout en Andalousie). Nous pensons avec L. Gardet que "*le dernier mot n'est pas dit qui fixera le rôle et l'influence de la falsafa à l'intérieur de la pensée musulmane*"[148].
Enfin signalons que la réaction sunnite ḥanbalite du III^{ème}/IX^{ème} siècle avait ruiné toutes les chances d'un développement de la réflexion philosophique en Orient musulman. Les célèbres philosophes Al Kindī, Al Fārābī, Ar-Rāẓī, Ibn Sīnā et même le cercle secret des Frères de la Sincérité - obligés de produire leur philosophie dans l'anonymat - restaient une minorité en marge de la "norme culturelle" établie par l'élite dominante, celle des religieux, bien que l'école ash'arite tenta de réduire les écarts entre les deux tendances.

5. Naissance de la culture régionale :

Comme nous l'avons signalé dans le cadre historique, l'empire abbasside connaîtra une dislocation progressive à partir du III^{ème}/IX^{ème} siècle, et des régions entières prendront soit une autonomie en gardant une allégeance nominale envers les califes de Bagdad (Aghlabides en Ifriqia ou les Tahirides de Khorasan) soit en acquérant une indépendance complète (les Umayyades d'Andalousie et les Fatimides d'Egypte). Le déclin politique de l'état central et

[148] L.GARDET, 1972, 134.

son morcellement a donné naissance à plusieurs foyers culturels très florissants rivalisant même avec ceux de l'Irak. Retenons seulement ici le cas de l'Espagne musulmane au temps des Umayyades, et l'Egypte des Fatimides.

Pour l'essor culturel des fatimides - califat qui durera de 909 à 1171 /297-567 H - on ne peut l'isoler de l'ensemble du mouvement culturel général d'Orient, car les ponts culturels entre l'Irak abbasside, la Syrie des principautés et l'Egypte, ne se sont jamais rompus même aux moments les plus conflictuels entre ces états. Le califat fatimide avait représenté un renouveau politique en Orient car il était le premier califat chi'ite en Islam. Avec la fondation de la ville du Caire en 969, de la mosquée Al Aẓhar en 973, d'une université s'y attachant en 996 et de la maison de la sagesse (*Dār al ḥikma*) qui rivalisait avec celle de Bagdad, l'Egypte était devenue un haut lieu culturel. Ajouter à ceci un esprit de tolérance où les juifs et les chrétiens avaient une place importante dans la société et dans les rouages de l'état. L'Egypte deviendra le lieu de rencontre des penseurs, des lettrés, des savants musulmans, comme Ibn Yūnus et Ibn Al Haytham.

5.1. L'Espagne umayyade :

Les Umayyades (756 - 1031) ont voulu - et ont pu - rendre leur royaume le rival de celui des Abbassides, ainsi ils se sont ouverts aux courants culturels de l'Orient musulman et se sont entourés de savants, poètes, musiciens... Sur le plan religieux, l'adoption du rite malikite - bien qu'il soit assez rigide - comme doctrine officielle durant le règne de Ḥakam I (796-822/180-206 H) en supplantant celui d'Al Awẓā'ī, orientera les efforts des intellectuels vers d'autres disciplines. Bien qu'en jurisprudence l'Andalousie connaisse avec Ibn Ḥaẓm (m.1064/456H) le zahirisme, une autre école, mais qui n'aura pas de suite ailleurs. Parmi les dignitaires du rite malikite le juriste, traditionniste et historien 'Abd Al Malik b. Ḥabīb (m.853/238 H). L'adoption du malikisme aura une portée capitale non seulement en Espagne, à qui il a offert une indépendance doctrinale face à la tutelle des Abbassides, mais

il s'implantera jusqu'à nos jours - à part quelques phases de kharijisme et de shi'isme fatimide - dans la plupart du Maghreb.
L'Andalousie, dans le domaine des sciences religieuses et ceux de la langue, n'a pas eu à passer par l'époque "*tadwīn*" (consignation) - chose que l'Orient avait déjà fait durant les trois siècles précédants - ce qui a rendu la formation et le développement de la culture andalouse très précoce, s'opérant dans une optique sélective surtout en matière religieuse. En dépit de la diversité des ethnies présentes dans la Péninsule ibérique (Berbères, Arabes, Chrétiens, Juifs ...) la langue arabe deviendra rapidement, comme en Orient, la langue officielle et surtout la langue de la littérature et des sciences. Les philologues sont très bien accueillis, même ceux d'Orient, comme le célèbre Abū 'Alī Al Qālī, qui arrivera à Cordoue en l'an 942/330 H et sera le "*mu'addib*" (percepteur) du futur calife Al Ḥakam II (961-476 /350-366 H). Mais le plus célèbre philologue andalou étant certainement Ibn Sayyida (m.1066/458 H).
En **littérature**, surtout en poésie, ce siècle est le début d'une tradition littéraire andalouse très féconde qui commencera avec Ibn 'Abd Rābbiḥī (m.939/328 H), le poète Ibn Hānī (m.973/362 H) et continuera au siècle suivant avec Ibn Ḥaẓm et Ibn Ẓaydūn (m.1071/463 H), avec des thèmes très fins.
Dans le domaine des **sciences**, bien que le IV^{ème}/X^{ème} siècle en Espagne musulmane ne connaîtra pas de grands savants comme ceux de l'Orient mais "*on leur posait les solides assises d'un édifice futur*"[149]. Ces assises sont surtout une stabilité politique. En effet, durant ce siècle, l'Espagne a été pratiquement gouverné par deux règnes seulement: celui de 'Abd Ar-Raḥmān III(912-961/300-350H) qui s'est attribué le titre de calife et émir des croyants en 929/316H, et comme le remarque E. Lévi-Provençal "*ce geste n'a pas alors seulement la valeur d'un symbole, ni une simple portée politique; de cette époque date vraiment l'essor original de la civilisation hispano-arabe*"[150]. Le deuxième est celui de son fils Al Ḥakam II (961-976/350-366H). Ces deux califes étaient non seulement des bâtisseurs (atelier naval, ville d'Alméria, ville d'Aẓ-Ẓahrā', mosquées, bibliothèques, ports, maison de la monnaie...) mais

[149] L.LECLERC, 1876, t.I, 334.
[150] E.LEVI-PROVENÇAL, 1948, 21-22.

encourageaient aussi les savants et les hommes de lettres sans distinction. Ainsi, le juif Ḥasdāy b. Shaprūt (m.990/380 H) était médecin à la cour et vizir. Il collaborera avec d'autres médecins à la traduction des "*Materia Médica*" de Dioscoride. On citera aussi le gynécologue Arīb b. Sa'īd Al Kātib (m. au X^{ème} siècle) et le célèbre médecin Ibn Juljul (m.994/384 H) l'auteur du livre "*Tabaqāt al aṭibbā'*" (classes des médecins). En chirurgie, le nom qui s'impose est celui d'Abū Al Qāsim Aẓ-Ẓahrāwī, Abulcasis des latins (m.1013/404 H). Il "*est resté dans l'histoire de la médecine comme la plus haute expression de la chirurgie chez les Arabes*"[151]. Grâce à son encyclopédie médicale "*At-taṣrīf liman 'ajaẓa 'ani at-ta'līf*" (la pratique à celui qui ne peut composer) en trente volumes. Dans le trentième volume consacré à la chirurgie, on trouve des figures et des dessins de la plupart (deux cents) des instruments chirurgicaux qu'il utilisait, dont une partie de sa propre fabrication[152].

Les Andalous s'intéressaient aussi à l'astronomie, aux mathématiques, à l'agronomie, aux sciences naturelles. Parmi les savants andalous, on trouve Abū Al Qāsim Al Majriṭī (m.1007/398H) de Cordoue, mathématicien, médecin, alchimiste et astronome qui a écrit un traité sur l'astrolabe, un autre en alchimie sur les pierres précieuses. Aussi on retiendra le nom d'Aẓ Ẓarqalī de Tolède (m.1023/414 H) astronome très versé dans l'optique qui prouva le déplacement de l'apogée solaire par rapport aux étoiles, pour la première fois.

En ce qui concerne la philosophie, les Andalous comme les orientaux, se sont occupés au début des sciences islamiques (jurisprudence, tradition, exégèse...) des sciences de la langue, puis de l'astronomie et de la médecine. Après une génération et sous l'impulsion du calife éclairé Al Ḥakam II, ils se sont intéressés aux disciplines philosophiques, surtout après l'importation massive d'ouvrages de l'Orient. Mais le mouvement que connaîtra le règne de Hishām II (976-1013/366-404H), freinera cet élan, car il ordonna de brûler les livres d'astronomie et de logique pour apaiser la colère des juristes conservateurs. A part Ibn Masarra (m.931/319 H) qui a contacté l'école mu'tazilite grâce à son père qui avait certaines

[151] L.LECLERC, 1876, t.I, 437.
[152] Voir ces dessins dans : Ḥ.AL KHAṬĪB, 1988, 376-378.

connaissances de la philosophie ancienne surtout Empédocle[153]. Ce n'est qu'au V^{ème} et VI^{ème} / XI^{ème} et XII^{ème} siècle que l'Andalousie connaîtra un mouvement philosophique important avec Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl, et surtout avec Ibn Maymūn et Ibn Rushd.

Lévi-Provençal affirme que les Andalous se sont intéressés très tôt à l'astronomie, la médecine, et la philosophie et que l'Emir ʿAbd Ar Raḥmān II (822-852/206-238), avant son avènement "*avait envoyé un savant de Cordoue, 'Abbas ibn nasih jusqu'en Mésopotamie pour qu'il y recherchât et fit copier à son intention les ouvrages scientifiques transmis aux Arabes par les Grecs et les Persans*"[154] et qu'il joua le rôle de mécène pour les érudits en s'entourant d'astronomes, médecins et philosophes. C'était presque le même rôle joué par Al Ma'mūn, presque à la même époque. Son fils Al Ḥakam était le plus grand bibliophile de cette époque: Il avait réuni plus de 400 000 ouvrages dans sa bibliothèque et rien que le catalogue n'en comptait pas moins de quarante quatre registres. Les souverains umayyades ne cachent pas leur attachement à imiter la civilisation florissante de leurs rivaux orientaux. Ils envoyaient des émissaires en Orient pour acquérir les livres. Un fait - de plus - pour marquer ces liens étroits entre l'Orient et l'Occident musulman, est l'arrivée en Andalousie du célèbre chanteur irakien Ẓiryāb en 822/206 H, qui introduira la musique orientale en Andalousie, mais avec un génie propre au niveau technique en inventant un luth à cinq cordes et en fondant une musique andalouse spécifique.

Ce personnage laissera des empreintes au sein de la cour des califes et de l'aristocratie andalouse (habitudes vestimentaires, recette de cuisines orientales ...). "*Sous l'arbitrage incontesté de Ẓiryāb, la cour et la ville transformèrent leur costume, leur ameublement, leur cuisine*"[155]. Ẓiryāb, qui eut l'idée de construire un conservatoire de musique, n'est d'ailleurs qu'un symbole de l'empreinte de l'Orient sur la culture andalouse, avec cette caractéristique propre à cette région d'ajouter une touche et une teinte propre plus fine et plus raffinée. L'art andalou en est la plus illustre manifestation de cet esprit qui, influencé au début par l'art musulman oriental, a su, par

[153] H.CORBIN, 1986, 308.
[154] E.LEVI-PROVENÇAL, 1948, 65.
[155] Ibid. , 74.

la suite, lui accorder les influences berbères et wisigothes. Les plus grands témoignages de cet art andalou sont les nombreuses mosquées dont celle de Cordoue fondée en 785 et qui fut agrandie en plusieurs reprises (833, 961et 987), de même que les nombreuses forteresses et les célèbres palais, dont celui de Séville.

La culture andalouse avec toutes ses manifestations était la plus grande réussite culturelle provinciale en terre d'Islam, car même en perpétuant les valeurs, les idées, de la civilisation arabo-musulmane de l'Orient, l'Andalousie a pu avoir son propre cachet.

6. Les instruments du savoir :

Après cet aperçu sur les grands traits de la vie culturelle en terre d'Islam durant les quatre premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane, une question reste posée : quelles sont les structures, les outils et les techniques utilisés par la civilisation arabo-musulmane? Bien que la réponse à cette question doive faire l'objet d'une étude à part, nous essayerons d'indiquer quelques éléments concernant des supports matériels et humains qui ont aidé à la floraison culturelle qu'a connu la civilisation arabo-musulmane.

6.1. Les institutions :

Les premiers siècles de l'Islam sont marqués par un grand essor urbain, car les conquêtes avaient souvent entraîné la fondation de villes. D'autres villes anciennes sont restructurées et restaurées pour devenir des centres culturels florissants comme Cordoue, Bukhārā... Cet intérêt pour les villes s'accentuera pour des raisons multiples, comme la concurrence entre les dynasties, l'existence de plusieurs capitales califiennes ou provinciales en même temps. Ces villes prospères avaient besoin, en plus des établissements administratifs, militaires et autres, d'institutions pour l'éducation, la santé publique, et pour les activités intellectuelles.

6.1.1. Les bibliothèques[156] :

La plupart des villes musulmanes avaient leurs bibliothèques publiques et privées où les étudiants pouvaient consulter les dernières acquisitions dans toutes les disciplines. La bibliothèque avait une importance dans la cité musulmane : les grandes mosquées avaient leurs bibliothèques propres spécialisées dans les sciences religieuses et les sciences de la langue, avec une présence de livres d'autres disciplines scientifiques dans les mosquées - universités comme Al Aẓhar au Caire et Al Qarawiyyīn à Fès. Les hôpitaux-universités avaient aussi leurs bibliothèques qui étaient de vraies "maisons de la culture" avec des centaines de milliers d'ouvrages. Les plus célèbres sont "*Bayt al ḥikma*" de Bagdad, "*Dār al ḥikma*' du Caire, la bibliothèque de Cordoue. "*Dès 891, un voyageur compte dans la capitale (Bagdad) plus de cent bibliothèques publiques*"[157]. Celle de Bagdad était en plus un véritable institut de recherche avec une armée de fonctionnaires, de savants, de traducteurs et de salles de lectures ou de réunions... Les savants et les hommes de lettres avaient leurs propres bibliothèques ouvertes aux étudiants comme celle de Ḥunayn, du ministre Ibn Khāqān, des ministres barmakides. Concernant la bibliothèque de Cordoue au temps du calife umayyade Al Ḥakam, Lévi-Provençal dit qu'elle "*était d'une richesse incomparable. Elle ne comprenait pas moins de 400 000 volumes, et le catalogue, réduit à la seule mention des titres et des noms d'auteurs, n'en couvrait pas moins quarante quatre registres et cinquante feuillets chacun*"[158]. La plus importante est celle du fatimide Al ʿAẓīẓ (976-996/365-386) qui comptait environ un million six cent mille ouvrages.

Les musulmans, durant des siècles, étaient pris d'une passion dévorante pour les livres, les histoires qui relatent cette passion sont innombrables et on accepte, sans réserve, l'affirmation de l'orientaliste S Hunke qu' "*au X^{ème} siècle (IV^{ème} de l'hégire), la*

---

[156] Voir M.M. ḤAMĀDA, 1970 ; J.SOURDEL et D. SOURDEL, Art. "*Bibliothèques*",D.H.I. 1996, 157-159.

[157] S.HUNKE, 1963, 237.

[158] E.LEVI-PROVENÇAL, 1948, 95-96.

bibliothèque moyenne d'un particulier contient plus d'ouvrages à elle seule que toutes les bibliothèques d'Occident réunies"[159].

6.1.2. Les hôpitaux[160] :

Si les bibliothèques avaient une vocation de support pour la recherche et les traductions, les hôpitaux s'occupaient, en plus de leur vocation initiale de procurer les soins médicaux, de la formation des médecins, pharmaciens et du personnel médical. Les grands hôpitaux musulmans, à l'instar de celui de jundisapur, avaient leurs bibliothèques, leurs écoles de médecine, leurs laboratoires pour l'analyse et la fabrication des médicaments après la création de la fonction de pharmacien. En plus des branches médicales, ces hôpitaux s'occupaient de l'enseignement d'une grande partie des sciences, comme la botanique et la chimie. D'un autre côté, ils ont joué un grand rôle dans la diffusion des sciences anciennes et de la philosophie qui était à l'époque d'Ar-Rāẓī et d'Ibn Sīnā associée à la médecine.

Deux constatations nous aiderons à mieux comprendre la place occupée par les hôpitaux dans le mouvement scientifique général qu'à connu le monde musulman. La première est que des savants de grand rang dirigeaient des hôpitaux comme Ar-Rāẓī à Marw puis à Bagdad ou Sinān b. Thābit b Qurra qui avait la direction de cinq hôpitaux de Bagdad en 920/307 H, et Yūḥannā b. Māssāwayh qui a dirigé l'hôpital d'Ar-Rashīd à Bagdad. La deuxième constatation c'est que de riches particuliers, des vizirs, des hauts fonctionnaires et des membres de la famille des califes ont relayé ces derniers dans la construction des hôpitaux et des écoles de médecine. Parmi ces mécènes, les Barmékides, le vizir Ibn Al Jarrāḥ (l'hôpital Al Ḥarbiyya en 914/302 H), Shaghab mère du calife Al Muqtadir a construit l'hôpital "*as-sayyida*" (la dame) en 918/306 H, Ibn Al Furāt vizir d'Al Muqtadir avait construit l'hôpital Ibn Al Furāt en 935/313H.

---

[159] S.HUNKE, 1963, 237.
[160] L.GARDET, 1989, 135.

6.1.3. Les observatoires :

Les observatoires musulmans étaient de vraies institutions scientifiques. On y enseignait l'astronomie et les disciplines auxiliaires comme les mathématiques et la mécanique et dont la plupart avaient leurs bibliothèques. Le plus célèbre observatoire à cette époque est celui d'Ash-Shammāsiyya, fondé par Al Ma'mūn en 888/213 H. Beaucoup de grands savants ont travaillé ou ont dirigé des recherches et des mensurations astronomiques au sein de ces observatoires comme Al Khawārizmī, Ibn Al Haytham et autres.

6.1.4. Ecoles et Universités :

Le monde musulman - avant de connaître la vague des "*madrassa*" à partir du V^{ème}/XI^{ème} siècle - avait des institutions pour les études spécialisées. On avait ainsi créé des écoles et des universités à côté des grandes mosquées pour enseigner les sciences religieuses, les sciences de la langue, la littérature et l'histoire comme celle d'Al Azhar au Caire, et celle de la mosquée de Cordoue et dans la plupart des grands centres urbains comme Basra, Kufa, Bagdad et Damas. Ces mosquées étaient aussi dotées de bibliothèques, de biens de mains mortes (*waqf*) pour subvenir aux salaires des enseignants, aux bourses des étudiants et à l'entretien des lieux.

6.2. Les moyens de la formation :

Malgré l'absence d'une vraie politique officielle dans le domaine de l'éducation, les musulmans ont su créer des formes originales pour l'acquisition du savoir, basées essentiellement sur l'initiative personnelle. En effet, l'étudiant en quête du savoir (*ṭālib al 'ilm*), pouvait assister dans sa ville natale à des leçons (*durūs*), à des "*majālis*" (cercles d'étude), et enfin pouvait entreprendre une "*riḥla*" (voyage) afin d'achever sa formation.

Le "*majlis*", qui est en fait un cercle d'étude avait joué un rôle très important dans la vie culturelle musulmane. C'était la forme la plus répandue pour l'acquisition des connaissances et l'échange d'idées. Il se tenait dans plusieurs lieux comme les mosquées, la maison du maître, chez les hommes du pouvoir et chez les grands mécènes. Louis Gardet résume bien l'ambiance qui régnait au sein de ces "*majālis*": "*... hommes politiques, juges, grammairiens, littérateurs, poètes, théologiens, philosophes, savants, qu'ils soient riches ou qu'ils soient pauvres, s'y côtoyaient. Les seules règles étaient celles de la culture de l'esprit, du savoir-vivre, de la conversation et de la discussion*"[161].

Une autre forme de cercles d'études existait qu'on nommait la "*ḥalqa*" qui avait au départ la même fonction que le "*majlis*" sauf qu'elle était une véritable leçon donnée par un maître entouré, sous forme de cercle, par ses étudiants.

A partir du IV^{ème} /X^{ème} siècle, avec la montée du soufisme, le sens du terme deviendra plus restreint pour désigner uniquement les cercles soufis. L'étudiant pouvait effectuer un voyage (*riḥla*) à la recherche des savants pour assister à leurs cours et s'imprégner de leurs expériences. Ces voyages d'études qui duraient parfois quelques années ont donné lieu à des ouvrages, une sorte de récits de voyages, et par la suite à la naissance d'un genre littéraire : "*adab ar-raḥalāt*" (littérature de voyages).

On pouvait acquérir un certain savoir dans les souks, comme celui de 'Ukāz, en assistant à des discussions ou à la lecture des poèmes. De même, et grâce au pèlerinage, la Mecque était un lieu privilégié de rencontres entre les savants musulmans de toutes les provinces de l'empire, et beaucoup de savants décident d'y prolonger leur séjour pour des mois, voir des années. Le but de l'étudiant était, nonobstant l'acquisition du savoir, de recevoir la "*ijāẓa*" qui est l'autorisation d'enseigner les matières reçues. Cette *ijāẓa* peut être pour l'exercice d'un métier (médecine, pharmacie) ou à propos d'un ou de plusieurs ouvrages et également pour une discipline entière si le maître faisait preuve d'autorité reconnue dans cette discipline. La plupart des savants musulmans (particulièrement les traditionnistes) avaient plusieurs *ijāẓa*.

---

[161] L.GARDET, 1989, 135.

6.3. La cité musulmane et le savoir :

Le processus du savoir en Islam a engendré trois types d'intervenants appartenant chacun à une classe sociale. On y trouve principalement des promoteurs, des hommes du savoir et ceux qui, par le biais de leurs métiers, accompagnent ce processus.

6.3.1. Les promoteurs :

Ce sont les hommes du pouvoir politique (califes, princes, vizirs, gouverneurs, grands dignitaires...), relayé par les riches mécènes. On a relaté auparavant la contribution du mécénat aux côtés du pouvoir politique dans le mouvement de la traduction, la constitution des bibliothèques et la fondation des hôpitaux et des observatoires. "*Il* [le mécénat] *en résultera une valorisation des travaux de l'esprit, et l'un des plus riches épanouissements humanistes que connut l'histoire culturelle de l'humanité*"[162]. En fait cette catégorie avait créé les bases matérielles nécessaires à la naissance d'une culture en encourageant les activités culturelles et en entretenant une élite intellectuelle.

6.3.2. Les acteurs :

Les acteurs sont les membres de l'élite intellectuelle de la cité musulmane (savants, philosophes, juristes, littérateurs, poètes...). Ceux là pouvaient gravir les échelons pour appartenir à la catégorie des hommes du pouvoir et du mécénat comme Ibn Sīnā (qui fut vizir de l'émir chiite Shams Ad-Dawla en 411/1020 H) ou Ibn Ḥaẓm. Il est fréquent aussi que des hommes du pouvoir et même des califes soient de vrais savants comme Al Ma'mūn, mais il est impossible qu'un érudit arrive par sa culture au pouvoir suprême sauf le cas d'Al Manṣūr en Espagne (m.1002/392 H) qui n'était au début qu'un simple étudiant à Cordoue.

---

[162] L.GARDET, 1989, 116.

6.3.3. Les auxiliaires :

Cette catégorie est composée d'une armée indispensable de copistes, libraires, scribes, secrétaires, relieurs, fabricants d'instruments scientifiques, enlumineurs, etc. Sans eux peut-on concevoir l'existence de livres et d'instruments scientifiques ? Les auxiliaires ont eu une part presque égale aux deux autres catégories dans l'essor culturel, surtout que parmi eux se trouvaient des hommes de grande érudition appartenant à l'élite intellectuelle comme At-Tawḥīdī et Ibn Al Haytham qui étaient tous deux copistes, ainsi que le célèbre Ibn An-Nadīm qui lui était libraire. Ajoutons à cette catégorie les artisans qui s'occupaient de matériaux nécessaires à l'écriture, comme les parchemins en peaux et autres matériaux, ainsi que les fabriquants d'encres, de plumes, de papier... Concernant le papier, le monde musulman a eu connaissance des techniques de fabrication à partir de la pâte de lin que les musulmans ont remplacé par du coton en abondance en Orient. En effet, pendant la conquête de la Transoxiane, les musulmans avaient fait des prisonniers chinois qui connaissaient les procédés de fabrication du papier, surtout à la ville de Samarkand prise en 712/94 H qui a gardé pendant un siècle le monopole de cette industrie, jusqu'à ce que le vizir barmékide Al Faḍl ait créé à Bagdad la première fabrique du papier en l'an 794-178 H, trois siècles avant l'Europe. Cette industrie ne tardera pas à ce répandre aux quatre coins de l'empire musulman. On imagine l'importance de cette activité par la quantité - sans égal dans l'histoire de l'humanité jusqu'alors - de livres qui circulaient dans le monde musulman. Son impact était sûrement important dans la vie socio-économique et culturelle de la société musulmane. Le marché et les arts des livres étaient à la grandeur de la passion fébrile qu'avaient les musulmans pour le savoir.

CONCLUSION

Dans ce chapitre nous n'avions pas l'intention de nous substitué ou de compléter les ouvrages généraux sur l'histoire du monde musulman, car comme le souligne R. Mantran : "*la tâche est si énorme, le domaine à exploiter si vaste qu'un historien ne peut honnêtement envisager d'en traiter à fond tous les aspects*"[163]. Nous avons donc seulement voulu mettre en évidence l'importance des quatre premiers siècles de l'Islam dans la formation de la civilisation arabo-musulmane. Ils représentent une époque fondatrice, séminale à tous les niveaux. Ainsi, dans le cadre historique, nous avons suivi la formation et le développement de l'état, l'économie et la société arabo-musulmane à travers les événements les plus importants comme les conquêtes et leurs impacts, l'apport et les particularités de chaque période à travers ce processus général de fondation nécessaire à l'éclosion et à la floraison de la vie culturelle.

Dans le cadre culturel, nous n'avons pas voulu continuer sur la voie schématique et chronologique, parfois sèche du cadre historique. Les noms des lieux, des personnes et les dates sont, certes, d'une utilité évidente, mais nous pensons qu'aborder les productions culturelles et les grands thèmes de l'esprit nouveau de cette civilisation serait mieux pour comprendre sa contribution au sein de la culture humaine. Nous avons délibérément pris plus de temps dans ce cadre car la culture est ce qui nous intéresse le plus. Essayer d'en dessiner les traits les plus représentatifs nous a semblé indispensable pour en saisir les différents acteurs et composantes.

Nous croyons que ce dessin facilitera la présentation de la mentalité et l'état d'esprit qui ont dominé la création et le développement des grands thèmes et des concepts clefs de la culture arabo-musulmane. Comme dans l'histoire où il y a des événements capitaux, aussi durant la formation de la culture arabo-musulmane il y a eu des idées motrices, des penseurs de génie, et des contributions essentielles. Il y a eu aussi des phases déterminantes,

[163] R.MANTRAN, 1991, 219.

des tournants décisifs, des approches, des textes fondamentaux initiateurs et générateurs de concepts clefs dans cette culture. Nous pensons que parmi ces concepts clefs, la notion de "science" et son champ lexical et sémantique ont déterminé une façon de penser, et peut-être une forme de discours scientifique propres à la civilisation arabo-musulmane. C'est ce que nous voulons éclairer dans les chapitres à venir.

DEUXIEME CHAPITRE

APPROCHE LEXICALE ET SEMANTIQUE DE LA NOTION DE "*'ilm*".

"Si tu remarques que les Arabes soignent et embellissent leurs prononciations en protégeant et améliorant les règles, en polissant et raffinant les termes; n'y voit pas un intérêt exclusif pour l'énonciation des mots, pour nous tout cela est au service des significations".

IBN JINNÎ ,"1986-1988, t.I, p. 218.

Le premier chapitre était une présentation générale de la civilisation arabo-musulmane. Notre regard s'est porté préférentiellement sur les foyers les plus importants, les périodes les plus actives et les compartiments de l'effort culturel les plus représentatifs. Notre souci, était de suivre chronologiquement la naissance et le développement de la civilisation arabo-musulmane, et particulièrement ses manifestations culturelles. Dans tous les cas, nous avons recherché le significatif plutôt que l'exhaustif.

C'est dans le cadre historique et culturel, présenté dans le chapitre précédent, que notre démarche actuelle s'inscrit, mais dans une optique limitative. Nous limiterons notre recherche à la langue arabe, du fait qu'elle est le deuxième support de la civilisation arabo-musulmane après la religion. Elle a été non seulement le véhicule et l'expression de la pensée liée à cette civilisation, mais nous la tenons aussi pour initiatrice, formatrice d'une grande partie de la mentalité et de la pensée arabo-musulmane. D'un autre côté, notre étude s'est fixé comme objectif une seule notion, ce qui exige une approche de la structure lexicale et de la signification qui s'y rattache.

Il est évident qu'une seule étude, aussi vaste qu'elle soit, ne peut rendre compte de cette hypothèse, vu le nombre de termes à vérifier, de disciplines à associer (histoire, littérature, linguistique, etc.). Par conséquent, nous focaliserons notre recherche sur une seule notion, en l'occurrence celle de "*'ilm*", ce qui implique que notre

approche sera spécifique dans plusieurs domaines : champ d'investigation, techniques, procédés de recherche et d'analyse.
Nous avons choisi cette notion car elle est au centre de la question du savoir. Elle peut rendre compte, à notre avis, de la structure, de l'évolution de la langue arabe, et d'un autre côté, de la nature, de la spécificité des caractéristiques de la réflexion et de l'élaboration théorique ou conceptuelle dans la pensée arabo-musulmane. La question centrale dans nos investigations futures sera d'examiner et de suivre la notion de "*'ilm*" à travers les composantes qui ont contribué à la consignation de la langue arabe et de son lexique. Ceci afin de dégager le champ lexical et sémantique de cette notion, et dans un chapitre ultérieur, de dégager les définitions, les utilisations et les sens que les penseurs musulmans lui ont donné dans leurs exposés. Ceci nécessitera une étude textuelle et quelquefois contextuelle.

Pour le présent chapitre, nous essayerons dans la première partie de dégager le champ lexical relatif à la racine "ع ل م" dans le Coran, le Ḥadīth, les lexiques et les dictionnaires de la langue générale. L'essentiel de notre démarche sera de déceler les unités lexicales, les survivances, les variantes, les dérivations, les compositions, etc., constituées à partir de cette racine.
Nous pensons que les significations du mot "*'ilm*" ne sont pas des entités indivisibles, mais qu'elles sont composées et difficiles à saisir. Le rôle des lexiques est de nous donner la matière première pour comprendre le passage de la définition simple liée à la langue première, à la conceptualisation donnant lieu à une signification plus complexe, donc culturelle. Partant du principe que les lexiques arabes ne sont pas une simple accumulation désordonnée de termes, mais qu'ils procèdent à une subdivision continue de l'utilisation et du sens de chaque terme, avec souvent des citations littéraires ou religieuses, des vers, des exemples et des renvois. Ces derniers créent à leur tour une multitude de sous-champs lexicaux pouvant être utiles pour nous, car complémentaires ou limitatifs pour "l'entrée principale" et pour le "sens de départ".

En effet, les lexicographes arabes ont essayé, chacun à sa manière, de présenter les données collectées de la bouche des bédouins, comme une source d'informations lexicales suivant une certaine méthode ou d'après un principe. Al Khalīl Al Farāhīdī (m.791/175H) avait essayé le principe de la phonétique, la grande dérivation et le recensement des "emplois lexicaux utilisés", Ibn Durayd s'est basé sur le principe de la dérivation ("*al ishtiqāq*"). D'autres lexicographes encore en réunissant les termes d'après un seul domaine d'emploi (insectes, lieux, cheval...) ou selon le niveau de signification (lexiques analogiques ou d'antonymes etc.). L'étude, plus détaillée de ces lexiques sera l'objectif de notre approche lexicale.
Nous serons, ainsi, amené à répertorier, en premier lieu, les possibilités lexicales utilisées à partir de notre entrée principale. A partir de ce fond lexical, nous aurons à déterminer les formes lexicales permanentes acceptées et utilisées et qui, par ce statut, deviennent une "norme lexicale".

Dans la deuxième partie de ce chapitre, en nous basant sur les données lexicales collectées dans le champ lexical nous aurons à déterminer le champ sémantique du mot "*'ilm*", en d'autres termes : décrire l'ensemble des acceptions, des emplois, des sens, etc. attribués à ce mot seul, au sens de savoir, connaissance, science, érudition, certitude.
D'un autre côté, nous suivrons l'évolution que le sens principal du mot "*'ilm*" a pu avoir par extension, composition, dérivation ou autres. Cette première démarche constituera la base de l'identification du champ sémantique général formé par les idées, les choses, les expressions, les termes (synonymes, antonymes) s'apparentant à notre notion, mais à partir du sens principal.

En partant de l'idée de "norme sémantique" et du principe que le lexique d'une langue est plus riche dans les domaines qui ont plus d'importance pour la communauté qui l'utilise, nous essayerons d'établir les "permanences sémantiques", et les usages normalisés, acceptés par la plupart des composantes de la langue arabe concernant la notion de "*'ilm*".

Cependant, il est évident que la nature des investigations et recherches que nous aurons à entreprendre dans ce chapitre, ainsi que les objectifs que nous nous sommes fixé, nous amènerons à recourir - après une certaine adaptation - a des procédés, des techniques et des théories s'appuyant sur l'éclairage nouveau, apporté par la linguistique et particulièrement par la lexicographie et la sémantique.

A. REFLEXIONS SUR LA LANGUE ARABE ET SON HISTOIRE.

Comme nous l'avons signalé auparavant, la langue arabe sera le champ principal de nos recherches dans ce chapitre. Néanmoins, nous précisons que la langue arabe que nous aurons à étudier n'est pas une langue nationale ou même régionale, mais la langue de la culture arabo-musulmane à laquelle tous les musulmans et même les non-musulmans ont adhéré et à laquelle ils ont apporté des contributions plus ou moins importantes à tous les niveaux de la pensée, de l'art ou même au niveau du vocabulaire.

La langue arabe que nous étudierons constitue un ensemble de possibilités communicatives avec une dominance ou une base arabe ouverte aux contributions apportées tant par les autres peuples et civilisations que par les nouveaux besoins de la nouvelle civilisation. Cet état de la langue arabe est le fruit d'un long processus de formation, de fusion avec d'autres langues et d'efforts continus de nombreuses générations de musulmans. Beaucoup d'études ont été consacrées à l'histoire de cette langue ou à la famille des langues sémitiques à laquelle elle appartient. Nous présenterons donc quelques réflexions à ce propos afin d'éclairer le champ d'investigation que nous proposons, en tenant pour connue l'histoire des peuples du Moyen Orient avant l'avènement de l'Islam car nous ne ferons pas ici œuvre d'historien.

Nous nous contenterons de dessiner les contours de l'espace culturel et les divers éléments et composantes de la langue arabe durant l'époque de sa formation, sachant bien que la question qui nous préoccupe est de savoir ce qu'elle était la langue que le Coran, le Ḥadīth et les premiers musulmans ont utilisée et que les philologues ont collectée et consignée.

L'essentiel pour nous est d'essayer de mettre en évidence le type de langue qu'avait trouvé la civilisation arabo-musulmane à sa naissance. Bien que nous évoquions des hypothèses sur la place de la langue arabe dans l'arbre sémitique, l'histoire de son écriture, etc., nous préférons renvoyer aux études déjà faites. Puisque l'étude des langues sémitiques n'est pas encore arrivée à des données définitives, nous proposons de recevoir les idées que nous émetterons comme hypothèses et réflexions puisque notre but est d'introduire à la consignation de la langue arabe qui est notre prochain objectif.

1. Formation de la langue arabe :

La langue arabe est classée par les linguistes dans le groupe des langues flexionnelles comme les langues indo-européennes. Elle appartient, au sein de la famille des langues sémitiques, à la branche méridionale (ou centrale selon les sémiticiens) du groupe sémitique occidental[1].

Les plus anciennes traces écrites de la langue arabe ont été découvertes en Syrie, au début de notre siècle. Ce sont les inscriptions de Hidjra (*madā' in ṣāliḥ*) qui peuvent être datées de 267 de l'ère chrétienne [2],celles sur la tombe du roi arabe Imru'u Al-Qays à En-Nemāra près de Damas datant de 328. Il en est de même à Ẓabad près d'Alep où elles datent de 512 ou 513 et enfin dans le Ḥauran, au sud de Damas, où elles datent de 568[3].

En se basant sur ces inscriptions[4], plusieurs chercheurs dans le domaine des langues sémitiques[5], s'accordent à penser que les

---

[1] Voir à propos des hypothèses de division des langues sémitiques : R. HETZRON, 1974, 182-194.
[2] D. COHEN et J. PERROT, 1988, 105.
[3] C. BROCKELMANN, 1910, 39
[4] Des photos ainsi qu'une description de ces inscriptions sont reproduites dans : A. WILVINSON, 1980, 190-192 et M. HAMIDULLAH, 1986, 59-62.
[5] M. COHEN et A. MEILLET, 1924, 115-116 ; C. BROCKELMANN, 1910, 54 ; E. DHORME, 1930, 54.

Arabes avaient adopté l'écriture nabatéenne - soulignons que "*les Nabatéens étaient de purs Arabes*"[6]. Pour les sources arabes, nous trouvons qu'Ibn Qutayba, citant le philologue Al Aṣma'ī, affirme que "*le premier qui a écrit en arabe est Murāmir b. Murra, un des gens du Anbār, et de cette région elle s'est répandue chez les gens*"[7]. D'autres historiens arabes comme Al Balādhurī (m.892/279) ou Al Mas'ūdī proposent la version qui remonte à Ibn 'Abbās (neveu du prophète) - rapporté par Ibn-An-Nadīm[8] - selon laquelle trois hommes de la tribu de Būlān qui habitait Al Anbār (région de l'Irak) se sont réuni et ont établi l'alphabet arabe en copiant l'écriture syriaque. Ces hommes seraient Aslam b. Sidra, 'Amr b. Jadarah et Murāmir b. Murrah[9].

Toutefois les récits des historiens musulmans prêtent à confusion et seraient peu plausibles. D'ailleurs on s'étonnera avec J.T.P. de Bruijn, auteur de l'article "*Sām*" de l'Encyclopédie de l'Islam, que les philologues musulmans n'aient pas consacré une partie de leur réflexion sur la langue arabe à étudier la question de son histoire, et que la "*notion de rapports entre les différentes langues sémitiques paraît assez peu répandue chez les auteurs musulmans et chrétiens... L'un des rares grammairiens arabes s'étant intéressé aux langues autres que l'arabe, Abū Ḥayyān al Gharnāṭī (m.745/1344)*"[10]. La réponse à cette question est que les philologues et grammairiens musulmans avaient une "*absence de toute notion de grammaire historique, car c'était du tout fait ..., l'attachement, profond et exclusif, à la langue du vrai milieu bédouin, sous ses différentes manifestations...*"[11]. Pour les musulmans de cette époque, l'histoire - dont celle de leur langue - commence peu avant l'Islam, preuve est que l'historiographie musulmane ne s'occupera de l'histoire non musulmane qu'à partir du II^{ème} siècle, alors que l'histoire du fait islamique a commencé à être consignée un siècle

---

[6] Voir Art "*'arabiyya*", E.I.2, Vol.I, 1960, 581a.
[7] A. IBN QUTAYBA, 1993, 552.
[8] IBN AN-NADĪM, 1978, 6-8.
[9] A ce propos, voir M. HAMIDULLAH, 1986, 25-28.
[10] J.T.P. DE BRUIJN, "*sām*", E.I.2, Vol.VIII, 1995, 1042a.
[11] H. FLEISCH, 1974, 293.

avant. Toutefois, il faut signaler une nuance capitale dans cette relation des musulmans avec l'histoire qui dépend de la nature même du fait historique à consigner. Ainsi, des faits comme la période de la révélation et des premiers califes, la langue arabe du fait qu'elle est liée à cette période sacrée, sont des faits historiques mais en dehors de l'évolution historique. De ce fait "*les linguistes arabes ont étudié leur langue en tant que système obéissant à des lois permanentes*"[12].

Les hypothèses de faire remonter l'écriture arabe à une origine araméenne syriaque ou nabatéenne sont toutes plausibles car les Nabatéens "*parlaient un dialecte araméen occidental très proche de celui qui allait devenir l'arabe des premières inscriptions*"[13], c'est à dire le nabatéen tardif, connu chez les Arabes comme étant "*nabaṭ al 'Irāq*" (le nabatéen de l'Iraq) ou comme étant issu du syriaque oriental passant par le mandéen et remontant à l'araméen oriental[14].

Nous pensons que la vérité sur les origines de l'écriture arabe est entre cette hypothèse de filiation nabatéenne directe et celle émise par J. Starcky[15], qui pense que l'écriture arabe, en ayant une filiation nabatéenne, dérive également de l'écriture syriaque et que "*la langue* [du papyrus nabatéen retrouvé] *est celle des autres documents nabatéens, mais grâce à la nature et l'étendue de notre texte, beaucoup de termes nouveaux viennent enrichir le lexique de ce rameau de l'araméen occidental*"[16]. Plusieurs récits musulmans parlent d'inscriptions tombales syriaques sur la Ka'ba, et dans le texte précédent d'Ibn An-Nadīm, cité plus haut, parle du "*suryānī*" (syriaque). Sachant que ce dernier était libraire et copiste, qu'il savait de quoi il parlait et ne pouvait confondre entre syriaque et nabatéen. Ce qui conforte cette idée d'une source syriaque est qu'Ibn Isḥāq (704-768/85-151 H) dans son livre consacré à la

---

[12] D. REIG, 1971, 139.
[13] T. FAHD, "*nabaṭ*", E.I.2, Vol.VII, 1993, 837a.
[14] Ibid, 837a-837b, voir aussi B. CHIESA et S. NOJA, 1994, 261 et 250 sur l'arbre des filiations de l'écriture araméenne.
[15] J. STARCKY, 1954, 161-181 ; et J. SOURDEL-THOMINE, 1966, 151-157.
[16] J. STARCKY, 1954, 180-181.

biographie du prophète, rapporte que lorsque les mekkois ont voulu restaurer la Ka'ba, ont retrouvé un parchemin en syriaque qu'un juif a pu déchiffrer et qu'il s'agissait d'un texte religieux[17].
Nous rejoignons l'idée émise par Chiesa et Noja selon laquelle "*les caractères de l'écriture arabe sont ceux du nabatéen dégénéré, mais le mouvement général de l'écriture, par initiation, est celui du syriaque*"[18]. D'ailleurs, la comparaison entre l'écriture nabatéenne tardive (celle de Petra et de Ḥarran), l'écriture syriaque, l'écriture arabe de diverses inscriptions préislamiques et celle retrouvée sur la tombe d'un soldat musulman mort lors de la conquête de l'Egypte en 652 /31 H fait apparaître des similitudes très frappantes[19].
Toutefois nous tenons à souligner qu'il est plus prudent de faire une légère séparation entre l'écriture et la langue arabes. Chose qu'avait compris Ibn An-Nadīm qui différenciait le "*qalam*" ou "*khaṭṭ*" (écriture, calligraphie) et "*lugha*" (langue)[20]. S'il est plus que probable que l'écriture arabe est d'origine nabatéenne avec une influence syriaque et araméenne, la langue arabe (parlée) est composée d'un fond sudarabique avec une dominance des parlers nord-arabiques. Ces derniers ont été influencés par plusieurs langues dont le syriaque et le nabatéen.

Nous pensons donc que la langue arabe était au stade de la formation au IV^{ème} siècle ap. J.C. et que l'adoption de l'écriture nabatéenne en marquait le début réel. Elle a suivi le cycle normal de la formation de la plupart des langues : l'émergence d'un idiome parmi les idiomes du nord de l'Arabie - ce qui est déjà un atout important -, bénéficiant de la domination de ces derniers, des contacts avec des civilisations supérieures ayant des langues structurées comme l'araméen et l'hébreu. Elle est donc passée au stade de l'écriture.

---

[17] M. IBN ISḤĀQ, 1976, 86.
[18] B. CHIESA et S. NOJA, 1994, 262.
[19] Voir tableaux comparatifs entre les alphabets nabatéen, syriaque, araméen et arabe dans A. WILVINSON, 1980, 119, 150, 200 ; B. CHIESA et S. NOJA, 1994, 252 et 258, et M.F. ḤIJĀẒĪ, S.D, 139-150.
[20] IBN AN-NADĪM, 1978, 6-8.

La Mecque, la plus grande ville du Ḥijāẓ, grâce à son commerce, sa situation géographique et surtout à son statut de lieu de pèlerinage pour toutes les tribus de l'Arabie, était presque destinée à recevoir le fruit de ce long processus de formation qu'à connu la langue arabe. Il est admis que les idiomes du Nord de l'Arabie ont commencé avant l'Islam à gagner de plus en plus de terrain face aux idiomes du Sud[21]. Nous retiendrons aussi que les Arabes du Nord avaient des croyances religieuses très proches de celles des Nabatéens. En effet, ils avaient des divinités communes avec les Arabes comme "*al-lāt*" (Dieu du soleil, mère des dieux), ou la divinté "*manāt*" (Dieu de la mort)[22]. D'un autre côté les Nabatéens "*ont eu à partir du IV*^{ème} *siècle avant J.C. un rôle important comme maîtres du transit entre l'Arabie et l'occident*"[23]. Les Nabatéens étaient arrivés, tout au moins, aux frontières sud de leur état, au nord du Ḥijāẓ (leur ville Petra se trouve au nord de l'Arabie)[24]. Toutefois, notons que parmi les points communs entre Arabes et Nabatéens, l'utilisation de plusieurs noms propres comme ceux de "*Mālik*" et "A*l Ḥārith*".

La langue arabe est passée par des étapes de formation, de l'idiome, à l'écriture, à la maturité structurelle puis à l'expansion, et ce n'est pas parce que des maillons de son processus de formation nous manquent - à cause du peu de traces matérielles datant de l'époque antéislamique - qu'il faudrait croire qu'elle est le fruit d'une génération spontanée ![25] Il est certain que "*parmi tous les problèmes que pose l'histoire de l'écriture arabe, encore si mal étudiée dans son évolution multiforme de plus de treize siècles, celui de ses origines est sans doute à ce jour l'un des plus irritants*"[26]. Ceci ne doit, en aucun cas, arrêter les recherches dans le domaine des langues sémitiques en général et celle de l'arabe en

---

[21] D. COHEN et J. PERROT, 1988, 2 et A. WILVINSON, 1980, 166-167.
[22] Voir à propos des échanges entre Nabatéens et Arabes du Nord : H. ASH-SHAYKH, 1993, 117-141 et T. BARW, 1988, 99-110.
[23] M. COHEN et A. MEILLET, 1924, 109.
[24] Voir carte aux annexes.
[25] Comme le pensait E. RENAN, 1928, 342.
[26] J. SOURDEL-THOMINE, 1966, 151.

particulier ; d'ailleurs, ce domaine connaît depuis les années soixante une recrudescence d'études et de théories nouvelles.
Quant à la formation de la langue arabe, il est admis qu'à l'avènement de l'Islam, l'idiome dominant à la Mecque était connu par plusieurs tribus de l'Arabie. La preuve en est que des penseurs musulmans comme Ibn Isḥāq, Ibn Qutayba et Al Bāqillānī[27] rapportent des comptes rendus en langue arabe de lettres adressées à plusieurs chefs de tribu ou à des souverains, de traités avec des tribus, de négociations ou d'allégeance que le prophète ou ses compagnons ont reçue et nous savons par les différentes sources musulmanes (histoire, Ḥadīth, etc.) que la langue du Coran était comprise sans difficultés majeures, au moins par les tribus du Ḥijāẓ et celles du Nord.

Globalement, nous pensons que la langue arabe est un mélange de plusieurs idiomes, avec une dominance du parler mecquois - ou tout au moins de celui du Nord - devenu peu avant l'Islam, une sorte de langue refuge ou d'idiome commun pour plusieurs tribus arabes. C'est, comme le rappelle R. Blachère, une "*koïné*", qui avec l'avènement de l'Islam, connaîtra une évolution et une expansion fulgurantes. Les lexicographes musulmans étaient effectivement conscients de ce phénomène de fusion et ont essayé de le noter dans leurs commentaires. Citons à ce propos le dictionnaire "*Jamharat al lugha*" d'Ibn Durayd qui précise la source de plusieurs mots qui constitueront par la suite une partie de la langue arabe classique. L'éditeur de ce dictionnaire a eu l'heureuse idée d'en dresser la liste avec mentions des pages où on y retrouve des termes issus des langues de tribus arabes, des langues sémitiques et du grec[28].
Ce qui renforce cette hypothèse c'est la richesse du lexique arabe en synonymes, qui sont des acceptions différentes de régions ou tribus arabes, d'un même sens, tout comme le cas des mots ayant plusieurs pluriels. Ainsi "*nāqa*" (chamelle) en a douze (*nūq, niyāq,*

---

[27] IBN ISḤĀQ, 1976, 210, 215-217 ; IBN QUTAYBA, 1993, 165 et AL BĀQILLĀNĪ, 1977, 134.
[28] M. IBN DURAYD, 1987-1988.

aynuq,ayāniq ...), le mot "*najm*" (étoile) en a quatre (*anjum, 'nujūm, nujum, anjām*) et même "*lugha*" (langue) en a trois (*lughā, lughāt, lughūn*) etc.

D'un autre côté, on connaît l'existence des lectures du Coran, qui sont, probablement, des variantes liées à la vocalisation, à la prononciation ou à l'orthographe et rarement au sens ou à une forme d'interprétation[29]. Le problème n'est attesté qu'une fois le texte mis par écrit. Les exégètes n'ont jamais taxé l'une d'elles d'hérésie ni n'ont porté un jugement définitif de préférence[30]. Chaque lecture rencontre le parler d'une ou de plusieurs tribus ou régions. Toutefois, les différences entre ces lectures sont minimes et ne mettent pas en cause la structure générale de la langue arabe. Ces différences se réduiront après l'élaboration des lexiques arabes, car les lexicographes se sont basés sur les collectes opérées dans les langues de plusieurs tribus et ont accepté comme arabe "pur" sur un pied d'égalité la plus grande partie du vocabulaire véhiculé par les différents idiomes, d'où la richesse du lexique arabe.
Ce travail d'unification et d'homogénéisation sera renforcé par les différents perfectionnements que les musulmans apporteront à la langue arabe lors de la fixation du Coran, comme la création de la grammaire, l'élaboration de la métrique, d'un système graphique, etc. Ils adopteront des signes particuliers comme la gémination, les points diacritiques, la vocalisation brève, etc.C'est au II^{ème}/V^{ème} siècle que la langue arabe a pris sa forme presque définitive qu'on appelle aujourd'hui "l'arabe classique". Son expansion ira de pair avec l'expansion de l'Islam et deviendra très vite la langue de la nouvelle civilisation et surtout de sa culture.

La nécessité de préserver les textes religieux sacrés et de veiller à ce que les mots utilisés dans l'apprentissage et l'application des rituels et des lois islamiques, soient conformes à la langue du Coran, correctement compris et prononcé, a amené très

---

[29] Voir Ṣ.ṢĀLIḤ, 1977, 104-106.
[30] Voir à ce propos A. IBN QUTAYBA, 1981, 33-40.

tôt les musulmans à réfléchir sur la langue[31]. Plusieurs chercheurs comme J.P. Charnay, G.Bohas, J.P. Guillaume, D.E. Kouloughlil, J.A. Haywood et D. Reig accordent aux musulmans une tradition linguistique propre qui atteindra un haut niveau au IV^{ème}/X^{ème} siècle[32]. La réflexion sur les différentes variantes "*lughāt al qabā'il*" (les langues des tribus)[33], sur les lectures[34], les enquêtes auprès des bédouins, la codification de la grammaire. La composition des dictionnaires et des lexiques ou encore les réflexions sur la signification des mots, etc. sont autant d'éléments qui ont - tout en étant liés à la nouvelle religion - contribué à structurer la langue arabe en la dotant des moyens nécessaires à toute langue de culture.

2. La langue arabe et les autres langues :

La recherche à propos de l'influence qu'ont eu les langues sémitiques sur la langue arabe au niveau du vocabulaire au moins, pourrait faire ressortir un nombre impressionnant de termes et de concepts communs, plus particulièrement avec le syriaque, l'hébreu et le persan qui étaient les langues les plus utilisées à l'avènement de l'Islam. De l'avis de certains sémitisants, une langue sémitique mère représentait le fond commun à la plupart des langues sémitiques et qu'un processus d'échange et de fusion s'est opéré entre elles[35]. Toutefois, il est vrai que les recherches dans ce domaine manquent de supports matériels pour déterminer l'habitat du premier peuple sémite et encore moins pour définir la période où cette langue mère aurait été utilisée. Néanmoins, le fond commun

---

[31] R. SELLHEIM, annonce que : "*on doit se souvenir qu'Al Khalīl [m.791/175 H] avait déjà trouvé des éléments d'une théorie de la langue*" dans : "*Al Khalīl b. Aḥmad*", E.I.2, Vol.IV, 1980, 994b.

[32] G. BOHAS, 1990 ; J. HAYWOOD, 1960 ; D. REIG, 1971 ; J.P. CHARNAY, 1967, 11. Voir aussi A.M.'UMAR, 1991, 15-18, B. AL 'AṬṬĀR, 1990.

[33] A. HADJ-SALAH, "*lugha*", E.I.2, Vol.V, 1986, 809a-812b.

[34] R. PARET, "*kirā'a*", E.I.2, Vol.IV, 1980, 129b-132a.

[35] Comme B. CHIESA et S.NOJA, 1994 ; C. BROCKELMANN, 1910 ; D. COHEN et J. PERROT, 1988.

entre les langues sémitiques apparaît clairement aussi bien au niveau de sens donnés à certains termes qu'au niveau de la calligraphie et de quelques éléments syntaxiques et grammaticaux[36]. D'un autre côté, on n'a pas pu encore déterminer laquelle des langues sémitiques est la plus proche de la langue mère : est-ce les idiomes arabiques ou l'hébreu ancien ? Pour trouver un début de réponse à cette question, il faudrait d'avantages de découvertes sur le terrain. Néanmoins, la ressemblance entre les langues sémitiques reste généralement due, au fait qu'elles ont cohabité pendant de longues périodes dans le même espace géographique et qu'elles avaient eu les mêmes utilisateurs. L'histoire de l'Orient, est en fait, celle des langues sémitiques dont la grande diffusion s'était opérée grâce au commerce, aux guerres et à la fusion des peuples. On notera également que la langue arabe, en tant que langue sémitique, connaît la trilitéralité des racines, et l'élargissement des sens à partir de rajouts de préfixes, suffixes et voyelles car "*les aspects différents de la racine expriment des modes différents de l'idée*"[37]. Il est important de souligner que ces voyelles ont pour fonction d'exprimer les modifications du sens initial donné par la racine, bien qu'il y ait une prépondérance des consonnes sur les voyelles. Au niveau verbal, la prépondérance va à l'accompli sur l'inaccompli. Un autre trait commun aux langues sémitiques est l'utilisation du "t" pour marquer le féminin[38] et contrairement à l'écriture des langues indo-européenne, la langue arabe s'écrit de la droite vers la gauche.

La langue arabe a subi deux grandes vagues d'influences, avant et après l'Islam, et qui ont emprunté deux voies : l'une directe, comme l'adoption de l'écriture nabatéenne, l'arabisation et la traduction des œuvres grecques, persanes ou indiennes. L'autre indirecte, comme l'influence de la langue grecque à travers le syriaque ou l'araméen à travers le persan car "*les Perses de cette époque (au temps des Sassanides), d'abord adoptèrent pour leur*

---

[36] Voir tableaux comparatifs des pronoms isolés de quelques langues sémitiques dans A. WILVINSON, 1980, 9 et les démonstratifs p.10. Aussi M. COHEN, 1947 ; J.M. SOLA-SOLE, 1961 et C.FOTINOY, 1969.

[37] M. COHEN et A. MEILLET, 1924, 87.

[38] C. BROCKELMANN, 1910, 35.

propre langue l'écriture araméenne, puis avec elle de nombreux mots araméens"[39]. Nous savons qu'effectivement ces Perses avaient administré le sud de l'Arabie juste avant l'avènement de l'Islam. L'araméen aussi a subi l'influence du cananéen, car les Araméens ont emprunté l'alphabet et certaines habitudes orthographiques aux Cananéens. L'araméen lui-même a influencé puis s'est substitué à toutes les langues sémitiques du Nord (phénicien, hébreux, acadien) et les Nabatéens se servaient de l'araméen comme langue écrite.

A la fin de ce cycle d'influence, vient l'arabe, qui après les conquêtes musulmanes se substituera à toutes les langues des territoires conquis. On imagine bien les influences qu'elle a pu subir de la part des autres langues sémitiques. L'exemple le plus remarquable et le plus représentatif des deux périodes et des deux voies d'influences qu'a subi la langue arabe est bien celui de la langue syriaque[40]. Cette dernière est dérivée de l'araméen ou "l'araméen ecclésiastique", qui était le parler d'Edesse et de Nissibe. Mais les débuts du syriaque remontent, probablement, à une époque antérieure à Jésus car les inscriptions syriaques dites de Palmyse et de Taïba datent entre 49 et 258 de notre ère.

Le syriaque, comme langue à vocation littéraire, avec les discussions religieuses entre Nestoriens et Jacobites, a utilisé beaucoup de termes grecs, car "*presque tous les docteurs de l'église grecque, hérétiques ou orthodoxes, ayant été traduit en syriaque*"[41]. A son tour, le syriaque a introduit plusieurs termes religieux dans des langues sémitiques. Remarquons que beaucoup de termes religieux arabes sont d'origine syriaque comme "*kanīsa*" (église), "*nāqūs*" (cloche) ou encore "*kahanūt*" (clergé).

La voie directe de l'influence syriaque est due dans une deuxième période au mouvement de traduction auquel beaucoup de syriaques ont pris part, ce qui a donné lieu à un emprunt massif des termes

---

[39] S. MOSCATI, 1955, 23.

[40] Voir l'excellente étude consacrée à la relation entre le syriaque et l'arabe avec un glossaire des emprunts dans I. AS-SAMURRĀ'Ī, 1985.

[41] E. RENAN, 1928, 258. Voir aussi les exemples donnés par A. WILVINSION, 1980, 169 et la longue liste des termes araméens et syriaques présentée par R. NAKHLA, 1960, 170-210.

syriaques relatifs plus particulièrement aux plantes, aux objets de la vie quotidienne, à l'agriculture ou à la médecine. La langue syriaque ne sera limitée uniquement aux textes religieux syriaques qu'à partir du moment où la langue arabe eut acquit les conditions nécessaires pour devenir une langue performante (vocabulaire, grammaire ...), c'est à dire à partir du III^{ème}/IX^{ème} siècle.

Si la langue arabe apparaît comme l'une des grandes héritières du fond commun aux langues sémitiques, les conquêtes de l'Islam consacreront cet état et la langue du Coran deviendra la langue officielle de la nouvelle civilisation, héritière elle-même des civilisations des régions conquises par les musulmans. L'écriture arabe aura une fortune encore plus heureuse car elle servira de véhicule à des langues même non sémitiques (turc jusqu'au XX^{ème} siècle, persan, hindoustani et quelques langues nationales d'Afrique).

Si par cet aperçu nous avons voulu rappeler les influences qu'avait subies la langue arabe durant sa formation, les périodes où elle les a subies et les voies qu'elles ont empruntées, nous attirons l'attention sur le fait que la notion d'"influences externes" subies par la civilisation arabo-musulmane est à utiliser avec précaution. A notre avis, les éléments externes sont ceux qui existent en dehors de l'espace mental, religieux, culturel et historique propres à cette civilisation, comme la philosophie grecque, le fond religieux chrétien, juif et celui des autres religions, l'héritage moral et culturel bannit par l'Islam (coutumes ou lois des peuples conquis). Quant aux autres éléments que les musulmans auront à rencontrer, ils seront intégrés et feront partie de la nouvelle civilisation grâce à un grand mouvement d'acculturation, de fusion puis d'assimilation.
Il est assez vrai qu'"*à travers l'interférence de l'intégration entre le monde arabe et le monde araméen, comme il apparaît à travers l'écriture arabe inspirée par l'alphabet du nabato-araméen qu'il nous faudrait chercher les racines de la civilisation islamique*"[42]. Mais il est moins vrai que "*presque tous les concepts relatifs à la*

[42] F. A. PENNACCIETTI, 1990, 218.

civilisation sont exprimés en arabe par des mots araméens"[43], car d'un côté il y a le fond culturel commun qu'on a souligné auparavant, d'un autre il y a le fond nouveau, créé par l'avènement de l'Islam, et enfin l'apport des linguistes musulmans à la langue arabe, notamment au niveau du vocabulaire. Nous soutenons ainsi l'idée : "*que nous ne pouvons parler de l'existence de mots syriaques ou hébreux dans la langue arabe ou le contraire, car la plupart de ces mots (...) n'étaient que matériaux sémitiques utilisés par la langue arabe comme par le syriaque, l'hébreu, le babylo-assyrien ou autres langues*"[44].

Les frontières entre les langues sémitiques étaient loin d'être hermétiques et les Arabes, avant l'Islam, ont emprunté beaucoup de termes aux autres langues pour rendre compte des choses, des phénomènes religieux, naturels ou culturels qu'ils ne retrouvaient pas dans leur milieu géographique[45]. Après l'Islam, cette nécessité d'emprunt sera encore présente, et même plus accrue car les arabophones devront s'adapter à une nouvelle situation : "*la civilisation musulmane*". Ils développeront un vrai génie linguistique qui ne se contentera pas d'intégrer le terme emprunté ("*dakhīl*"), de l'arabiser ("*al mu'arrab*"), mais ils doteront leur langue de néologisme au fur et à mesure que leurs connaissances grandiront. La langue arabe connaîtra un véritable essor terminologique et un enrichissement considérable de son lexique.

Les linguistes musulmans utiliseront pour cela plusieurs procédés comme la dérivation ("*ishtiqāq*") qui est la création d'un terme à partir d'un autre avec concordance dans la prononciation et le sens à partir d'une même racine, ex : "*kataba*" (a écrit), "*kātib*" (écrivain), "*kitāb*" (livre), etc. la dérivation consiste à créer des sous-sens pour représenter la répétition, l'exagération, l'extension ou encore l'intensité. Les linguistes musulmans ont également utilisé la métaphore au-delà du domaine de la littérature afin de répondre aux besoins des sciences. Ainsi pour la grammaire, le cas du mot

---

[43] C. BROCKELMANN, 1910, 38.
[44] I. AS-SAMURRĀ'Ī, 1985, 23.
[45] Voir à ce propos 'A.b. GH. AL BILĀDĪ, 1990.

"*ḥaraka*" qui a un sens propre de "mouvement" a été utilisé pour désigner "voyelle". Il en est de même pour "*fatḥa*" (ouverture) pour désigner le "a", etc.
Les termes de la métrique sont tirés de la langue générale comme "*ṭawīl*" (long) ou "*khafīf*" (léger), "*basīṭ*" (simple), etc. Nous retrouvons ce même procédé dans d'autres disciplines de la pensée arabo-musulmane, ainsi beaucoup de termes de la philosophie comme "*'aql*" (qui signifie au départ : lien, chaîne) ou "*istinbāt*" (dérivé de "*nabaṭa*" : sortie de l'eau de la terre) ou en alchimie les termes "*arwāḥ*" (esprits) pour désigner les substances qui se volatilisent au contact du feu et au contraire "*al ajsād*" (les corps) pour les substances qui restent après le contact du feu.

Les exemples de ce procédé sont faciles à déceler dans la terminologie d'autres disciplines comme l'astronomie, la zoologie, l'architecture, la médecine, etc. Si on s'en tient uniquement au remarquable lexique des termes des sciences musulmanes proposé par Al Khawāriẓmī dans son livre "*Mafātīḥ al 'ūlūm*"[46], on trouvera une multitude d'exemples. Enfin, il se trouve que ce procédé sera utilisé par plusieurs disciplines ce qui donne à un terme plusieurs significations selon les domaines d'emploi (le cas de "*rūḥ*" : esprit). Plusieurs philologues musulmans étaient conscients de cette intersection des significations, afin de s'y retrouver, ils ont entamer une consignation des vocabulaires de chaque discipline (Al Khawāriẓmī) ou à donner les différentes acceptions (le cas du "*Livre des définitions*" d'Al Jurjānī)[47] ou encore à étudier les différentes modalités de synonymie ou de dérivation (comme le cas du livre "*Al ishtiqāq*" d'Ibn Durayd)[48].

Un autre procédé, moins fréquent, est celui du "*naḥt*" qui veut dire littéralement "sculpture" et qui est une forme de composition. Il consiste à composer un mot à partir de deux ou plusieurs autres en gardant une ressemblance dans la prononciation

---

[46] M. AL KHAWĀRIẒMĪ, 1993.
[47] 'A. AL JURJĀNĪ, 1987.
[48] M. IBN DURAYD, 1991.

et le sens comme "*basmala*" pour celui qui dit "*bismi al lāhi ar-raḥmāni ar-raḥīm*" (au nom de Dieu tout puissant et miséricordieux).

Le procédé d'arabisation a été largement utilisé pour donner aux termes empruntés une forme arabe qui accepte les formes du féminin, du pluriel, etc., comme les mots "*dirham*" ou "*dīwān*". Le mot "*falsafa*", par exemple, est un terme grec ayant été arabisé avec toutes ses possibilités dérivationnelles (*tafalsafa, falsafī, falāsifa, mutafalsif...*).

Ces divers procédés ont été utilisés par les linguistes musulmans pour répondre aux besoins, sans cesse grandissants, de l'activité culturelle et scientifique, de l'administration, de la politique et de la vie quotidienne. Ce qui enrichira énormément le lexique arabe. Le mouvement de traduction donnera un second souffle à cette extension du vocabulaire en introduisant des dizaines de termes et incitera les musulmans à créer leurs propres termes pour désigner les idées ou les choses qu'ils ne connaissaient pas ou qu'ils avaient inventé eux-mêmes. Le formidable développement scientifique qu'à connue la civilisation arabo-musulmane à partir du IIè^{me}/VIII^{ème} siècle amènera de même des néologismes pour rendre compte des découvertes scientifiques, des idées nouvelles, des théories dans les domaines de la médecine, la botanique, l'astronomie, les mathématiques et les autres sciences. L'appellation arabe de quelques mots sera d'ailleurs conservée dans le langage scientifique moderne non-arabe comme algèbre, alcool, alambic, amalgame, etc.

Il apparaît donc que la langue arabe était la grande bénéficiaire de l'avènement de l'Islam et de son expansion qui étendit son espace géographique. Du fait, qu'elle est tenue pour la langue de la révélation divine, elle bénéficiera de soins particuliers de la part des musulmans qui la doteront de tous les moyens de conservation possibles : grammaire, graphique, lexiques, etc. Enfin, la fusion des cultures, l'essor de la civilisation arabo-musulmane ne feront qu'enrichir son lexique et étendre ses possibilités communicatives. Elle n'est donc pas une langue calquée sur une autre, mais elle a sa structure, son histoire propres et est, peut-être,

porteuse d'une vision du monde, d'une pensée, propres ? Question à laquelle notre étude essayera de répondre.

A notre avis, les bases et les composantes de la langue arabe sont à trouver dans les éléments suivants :

- Le fond sémitique.
- Le fond antéislamique.
- L'apport de la religion musulmane ou le "fait islamique".
- Le contact avec les autres civilisations et leurs langues (traduction, arabisation, emprunts ...).
- L'évolution interne propre et l'apport des linguistes musulmans.

En tenant compte de ces éléments, nous essayerons d'étudier les manifestations, les structures et les mécanismes du développement de la langue arabe. Nous focaliserons notre étude sur une seule notion que nous tiendrons pour exemplaire du lexique de la langue arabe. Nous pouvons dire qu'étudiant la pensée et son histoire, particulièrement dans le monde de l'Islam, nous pensons les éclairer à travers la langue, par l'étude d'un échantillon représentatif. Si on admet l'importance de la langue arabe dans l'édifice culturel de la civilisation arabo-musulmane, on comprend pourquoi il est capital d'étudier des notions clefs de cette langue et de sa pensée à travers l'étude de leurs composantes lexicales et les significations qu'elles englobent.

Pour être "honnête" dans notre démarche, nous nous garderons de poser un jugement ou une appréciation sur la prépondérance d'un élément constituant de la langue arabe sur un autre. Notre souci sera de dégager le champ lexical général puis sémantique du mot "*'ilm*", à travers le Coran, la Tradition, et la langue arabe en général.

B. APPROCHE LEXICALE DE LA NOTION DE "*'ILM*" :

L'approche lexicale est la première étape de notre étude notionnelle, elle est essentielle pour la délimitation du champ relatif à la notion de "*'ilm*".
Nous donnons au terme "champ" la signification saussurienne de : "*ensemble des faits d'un même ordre*"[49]. Mais dans le domaine des études sur des "champs linguistiques" (appellation très vague) nous avons préféré appeler cette première phase "champ lexical" car elle s'intéresse essentiellement à la collecte des entrées attestées dans les lexiques et les dictionnaires.
Nous n'avons pas l'intention, à présent, d'agrandir notre approche car elle deviendrait une étude conceptuelle[50]. Pour nous, le "champ lexical" est l'ensemble d'unités lexicales collectées en majorité dans les dictionnaires, possédant obligatoirement les trois lettres de base de la racine "ع ل م" dans cet ordre. Quant au niveau pratique, nous essayerons de collecter ces unités dans le maximum de dictionnaire de l'époque qui nous concerne. Nous aurions pu se limiter comme l'a fait J.C. Dubois[51] à une comparaison entre deux dictionnaires, par exemple le premier grand dictionnaire de la lexicographie arabe, celui d'Al Khalīl, et celui d'Ibn Manzūr du XIII^{ème}/VI^{ème} siècle. Notre but principal n'est pas de suivre l'évolution de toute la matière lexicale (bien qu'elle soit un des supports de notre travail) ou de recenser tous les changements au niveau des unités lexicales et de leurs significations. Notre approche lexicale à la particularité de se baser sur un champ lexical et morphologique réservé à une seule racine et sera donc la seule limite que nous nous fixerons.

---

[49] R. ENGLER, 1968.
[50] Voir à propos de ce genre d'études, J. DUBOIS, 1973, 81-83.
[51] J.C. DUBOIS, 1971, 110-132.

Notre champ lexical s'appuie sur des sources lexicales, mais au niveau de la nature des entrées collectées, il est un "champ dérivationnel". Nous avons préféré nous en tenir à une seule appellation pour les besoins de clarté, sachant qu'à la lecture, le procédé dérivationnel - vu la ressemblance des vocables présentés et leur filiation à une seule racine - sera facile à percevoir.
En résumé, l'approche lexicale s'occupera essentiellement de présenter les unités - se trouvant dans les différentes sources arabes de l'époque concernée par notre étude - sur la base des marques formelles visibles au niveau morphologique par les procédés de préfixation, suffixation ou infixation.

Cette partie de notre étude nous permettra de structurer le champ global de cette notion à travers deux "sous-champs". Le premier est lexical, basé sur un dépouillement vaste des unités lexicales relatives à cette notion dans le Coran, la Tradition et les lexiques de la langue arabe. Le deuxième est sémantique à travers le ou les sens donnés à cette notion et tenant compte des faits sémantiques comme la polysémie, l'antonymie, la synonymie et bien d'autres.

1. Champ lexical de la racine de "علم":

Le champ lexical de "*'ilm*" est l'ensemble des "unités lexicales" ou "vocables" - entrées pour les lexicographes - liées à cette notion. Nous précisons que ce champ est organisé - en l'absence du verbe à l'infinitif en langue arabe -, à partir de la racine "علم" dans cet ordre. C'est à dire "ع" - dix-huitième lettre de l'alphabet arabe - comme première radicale, "ل" - vingt troisième lettre - comme deuxième radicale, et "م" - vingt quatrième lettre - comme troisième radicale. Cette limitation graphique, basée sur les éléments pertinents par rapport à la racine, a pour objectif de présenter une description "finie" des acceptions utilisées dans les différents lexiques que nous aurons à étudier.

Notre description lexicale doit obligatoirement être finie car toute description suppose une sélection et des choix. Les lexicographes savent bien que n'importe quelle unité lexicale quelle que simple qu'elle paraisse, peut se révéler d'une complexité presque infinie. Ce qui implique pour nous, que certains des aspects de notre unité lexicale de base seront mieux mis à jour que d'autres suivant les éléments de "fréquence" et de "permanence" d'utilisation des différentes acceptions que nous aurons à répertorier.

Pour combler le vide dû à cette limitation, nous utiliserons le procédé des "familles de mots"[52] regroupant les unités lexicales nouvelles obtenues par divers procédés de dérivation. Quant au vocables composés, bien qu'ils ne soient pas très fréquents en arabe, nous préférons les étudier à propos du champ sémantique, car la "composition" ajoute, dans la plupart des cas, un nouveau sens ou un sens complémentaire, que l'étude lexicale et quantitative ne peut faire ressortir. L'exemple le plus frappant dans notre corpus est celui de mot "*'ilm*" précisément ; parfois il est utilisé comme partie abstraite ayant le rôle de suffixe non rattaché. Le cas de "عِلْمُ الغَيْبِ" (science de l'inconnu) ou "عِلْمُ السَّاعَةِ" (science de l'heure), etc. Dans ces compositions le mot "*'ilm*" est utilisé pour la même fin que le suffixe grec "logie" pour le français.

1.1. Champ lexical de la racine "ع ل م" dans le Coran :

Etant donné que le Coran n'est pas un lexique nous devrons répertorier les unités liées à la racine "*'ilm*". La "statistique lexicale" est donc nécessaire. Nous noterons ainsi dans un tableau les vocables et leurs fréquences d'utilisation, les agencements qu'ils reçoivent (les prénoms affixés ou suffixés, les prépositions affixées, etc.). Quant aux sens que nous proposons, ils ne sont donnés qu'à titre indicatif pour assurer un minimum de compréhension. C'est

[52] Voir J. LEROT, 1983, 125-126 et 235.

pour cette raison qu'ils sont parfois uniques, deux ou trois au maximum, car notre objectif est de quantifier les unités lexicales liées à la racine de base, qui sont utilisées par le plus répandu et le plus influent des livres de la civilisation arabo-musulmane.

Bien que le critère statistique quantitatif pur ait montré dans le cadre d'études sur le vocabulaire ses limites, nous pensons y remédier par une approche sémantique et par la suite textuelle. La statistique lexicale, par le biais de la "fréquence", nous conduira à répertorier toutes les unités utilisées dans le Coran se rapportant à notre racine, et d'un autre côté, nous mènera à découvrir le rang (ou classement) de chaque unité par la fréquence d'utilisation.

Pour les vocables précédés d'un astérisque (*), sont ceux recensés dans les dix poèmes antéislamiques les plus connus, dont sept sont les plus célèbres et qu'on appelle communément les"suspendues" (*mu'allaqāt*) ou les "dorées" et qui, selon une certaine étymologie, ont été suspendues au mur de la Ka'ba. Nous nous sommes basés sur le recueil d'At-Tabrīẓī (1030-1107/421-502H)[53]. Les poètes cités dans ce recueil sont :

- Imru'u Al Qays (28 vers).
- Ṭarafa b. Al 'Abd (103 vers).
- Ẓuhayr b. Abī Salmā (59 vers).
- Labid b. Rabī'a (90 vers).
- 'Antara b. Shaddād (79 vers).
- 'Amrū b. Kalthūm (97 vers).
- Al Ḥārith b. Ḥilliẓa (84 vers).
- Al A'shā b. Maymūn (64 vers).

[53] Y. AT-TABRĪẒĪ, 1987.

- An-Nābigha Adh-Dhubyānī (49 vers).
- 'Ubayd b. Al Abraṣ (47 vers).

Ces poèmes sont en fait les sept poèmes épiques classiques auxquelles At-Tabrīẓī - comme d'autres musulmans - a ajouté les trois derniers qu'il considère aussi de même valeur. Nous avons voulu nous limiter à ces poèmes seulement, véritables monuments littéraires, sachant bien que les linguistes musulmans aient puisé largement dans la poésie arabe antéislamique (et même plus tard islamique) pour collecter les unités lexicales, pour les appuyer ou enfin pour affirmer la pureté ou la rareté de l'une ou l'autre. Cette pratique était très répandue chez les grammairiens, les exégètes ainsi que les hommes de loi. La poésie était considérée comme une des principales sources de référence dans les études liées à la langue arabe.

Concernant les vocables relevés dans le texte coranique nous renvoyons au tableau N°.1 à la fin du présent chapitre. Ce tableau, ainsi que ceux relevant les vocables du Ḥadīth et des dictionnaires arabes anciens - vu leur spécificité graphique ainsi que leur nombre - seront réunis à la fin de ce chapitre dans une numérotation continue rendant compte de l'évolution du champ lexical général de notre racine de base. Ceci facilitera le déroulement de nos observations ainsi que leur compréhension dans une vue globale.

Nous avons établi ce tableau général des unités dérivées de la racine "علم" utilisées dans le texte coranique[54] d'après un recensement personnel et systématique. Nous avons comparé nos données avec celles qui sont présentées dans les travaux de I. Al Abyārī[55] et de M.I. Ibrāhīm[56]. D'après les données recueillies, nous pouvons tirer les enseignements suivants :

---

[54] D'après l'édition de Médine, voir Coran, 1986.
[55] I. AL ABYĀRĪ, t.V, 1974, 318-322.
[56] M.I. IBRĀHĪM, S.D, 352-353.

a - Les formes verbales :

- Trois formes verbales seulement sont utilisées : forme I "عَلِمَ" (*'alima*), forme II "عَلَّمَ" (*'allama*) et la forme V "تَعَلَّمَ" (*ta'llama*).

- Domination de la forme I sur les autres : 371 fois contre 41 fois pour la deuxième forme et seulement 2 fois pour la V^{ème} forme.

- La forme active est la plus utilisée.

b - Les temps : L'inaccompli, surtout à l'indicatif, est le temps le plus utilisé avec 322 fois, l'accompli suit avec 59 fois, tandis que l'impératif n'est utilisé que 31 fois.

c - Les personnes : Trois personnes accaparent la majorité des utilisations :

La 3ème personne masculin singulier, 138 fois.

La 3ème personne masculin pluriel, 101 fois.

La 2ème personne au masculin pluriel, 80 fois.

d - Le nombre :

- Le pluriel est le plus utilisé (317 fois) même dans des cas - possibilité existante dans l'arabe - où la 3ème personne du masculin singulier de la 1ère forme à l'inaccompli indicatif (يَعْلَمُ) est chargée de désigner le pluriel comme c'est le cas dans : Sourate III, verset 67, Sourate XVI, verset 34, et Sourate XXII verset 54.

- Le duel n'a été utilisé qu'une seule fois : Sourate II, verset 102.

e - Le genre : Le masculin est le plus utilisé, le féminin n'est attesté que 10 fois.

f - Les formes non verbales :

- Les noms ont été utilisés 179 fois, dont 103 pour le nom verbal (nom d'action) "عِلْمٌ" (*'ilm*) de la première forme.

- Les adjectifs ont été cités 230 fois, surtout l'adjectif "عَلِيمٌ" (160 fois) qui est utilisé pour marquer l'intensité et l'exagération et qui est dans la majorité des cas, réservé à Dieu[57]. Notons que l'adjectif élatif "أَعْلَمُ" pour marquer un degré supérieur de savoir est utilisé 46 fois. L'adjectif "عَلَّامُ." (4 fois) a été dans tous les cas en composition avec le mot "غُيُوبُ" (*ghuyūb*) (inconnus, mystères).

Au niveau purement quantitatif, on notera que les cinq vocables les plus cités sont :

- " عَلِيمٌ " "*'alīm*" (vocable N° 42) : 160 fois.
- " عِلْمٌ " "*'ilm*" (vocable N° 44) : 103 fois.
- " يَعْلَمُ " "*ya'lamu*" (vocable N° 10) : 99 fois.
- " يَعْلَمُونَ " "*ya'lamūna*" (vocable N° 15) : 88 fois.
- " الْعَالَمِينَ " "*al 'ālamīn*" (vocable N° 46) : 73 fois.

Au stade actuel de notre démarche, (qui n'est qu'une présentation des unités lexicales dérivées de la racine "ع ل م" attestées dans le texte coranique), nous constatons que les possibilités lexicales sont limitées. Le discours coranique de prédication est responsable de cette limitation. Cet aspect qui se base essentiellement sur la parabole, l'argumentation, la polémique, donne la priorité au pluriel et au masculin comme nous l'avons constaté dans notre tableau.
Nous reviendrons à l'analyse des composantes du discours coranique à propos de la notion de "*'ilm*" dans notre approche sémantique.

---

[57] Voir Art. "*Al asmā' al ḥusnā*", E.I.2, Vol.I, 1960, 735b-739a.

1.2. Champ lexical de la racine "علم" Dans le Ḥadīth :

Le Ḥadīth constitue le deuxième support de la pensée arabo-musulmane[58]. Dans notre approche lexicale, nous considérerons les vocables utilisés par le Ḥadīth comme complémentaires à ceux déjà recensés dans le texte coranique. Nous aurons donc à répertorier les nouvelles unités lexicales utilisées dans un processus d'élargissement du champ lexical déjà dégagé.
Soulignons que, pour nous, le Ḥadīth est la discipline qui englobe le recueil des textes relatant la vie, les dires et les gestes du prophète et ses compagnons. Le Ḥadīth représente une source importante, en plus de l'intérêt lexical, pour se représenter la langue arabe utilisée durant les deux premiers siècles de l'Islam.
Précisons, également, que notre propos n'est pas de faire une lecture critique du contenu des textes du Ḥadīth ou de vérifier les chaînes des garants pour établir une quelconque véracité ou authenticité. Notre souci est de recueillir les unités lexicales relatives à la notion que nous étudions, et notre critère de base est qu'elles aient été acceptées, utilisées et imposées comme norme pour l'ensemble des composantes de la pensée arabo-musulmane. En étant reconnu par l'ensemble de la communauté musulmane et consigné par des autorités religieuses, le Ḥadīth est devenu, tel qu'il est, une référence et une source de la loi et de la pensée. Avec la poésie, le Coran, la langue des bédouins, il était aussi considéré comme source de la langue arabe.
D'un autre côté, comme le Coran, le Ḥadīth était vénéré, donc diffusé parmi les musulmans, ce qui lui confère la qualité de "norme" à tous les niveaux : social, moral, politique. Au niveau de la langue, il est devenu une "norme linguistique", surtout pour la grammaire et le lexique arabes. Cette norme s'est consolidée par une utilisation généralisée, car les propos relatés par le Ḥadīth sont devenus très tôt la "*Sunna*", l'exemple à suivre dans la vie de

[58] voir notre premier chapitre et les ouvrages cités à propos de la science du Ḥadīth.

chaque musulman. Ainsi, la mise en lumière du champ lexical de la racine "علم" dans le Ḥadīth contribuera à faire comprendre les utilisations et les unités lexicales qui ont pu forger le sens donné à la notion de "*'ilm*".

Pour atteindre cet objectif, nous nous sommes basés sur le remarquable travail de A.J. Wensinck, et de J.P. Mensing[59] dans leur encyclopédie établie à partir des six livres du Ḥadīth reconnus : Al-Bukhārī, Muslim, Ibn Mājja, At-Tirmidhī, Abū Dāwūd, An-Nasā'ī, en plus des recueils d'Ad-Dārimī, Ibn Ḥanbal et Anas Ibn Mālik. Nous aurons à utiliser le même tableau que pour le Coran hormis le fait que nous ne signalerons pas la fréquence car certains vocables ont été recueillis soit par l'une soit par l'autre source seulement ce qui fausserait les statistiques. Pour les nouvelles unités lexicales apportées par le Ḥadīth voir le tableau N°.2. à la fin de ce chapitre.

En considérant que le champ lexical déjà établi à partir du texte coranique est une base lexicale acceptée, utilisée et donc acquise, nous aurons à faire des remarques uniquement sur les unités lexicales nouvelles que le Ḥadīth a apporté au lexique arabe par rapport au Coran.

1. Le Ḥadīth utilise beaucoup de noms, noms d'actions nouveaux, par rapport à ceux du Coran, (vocables N° 89,91,92,93,97).

2. Même remarque pour les participes (vocables N° 85,86,87,88,90).

3. Pour le mot "*'ilm*"(science), il est utilisé dans la formation de vocables complexes ou composés de deux ou plusieurs unités comme : "عِلْمُ الْمَنِيَّةِ" (science de la mort) ou "عِلْمُ السَّاعَةِ" (science du jour de l'heure ou science de l'apocalypse)[60], dans le sens de "logie" pour la langue française.

4. Pour les formes verbales, nous retenons l'introduction d'une nouvelle forme dérivée : "أَعْلَمَ" (forme IV) au sens d'informer ou d'avertir (vocables N° 60 à 70).

5. L'utilisation des possibilités verbales est plus grande, comme pour l'impératif qui est largement utilisé (vocables N° 57,58,59,70,83,84).

---

[59] A.J. WENSINCK et J.P. MENSING, 1987.
[60] Ibid. , t.IV, 330.

6. L'utilisation plus large des possibilités grammaticales comme le féminin, le duel, le pluriel et autres.

7. Pour des besoins liés à la nature des propos et du discours du Ḥadīth que nous aurons à examiner à propos du champ sémantique, nous avons remarqué diverses spécificités :

a- L'utilisation considérable de particules (de liaison, conjonction, préposition, etc.) déjà utilisées dans le Coran,

b- L'introduction de nouvelles particules surtout pour la négation et l'interrogation,

c- L'agglutination ou la juxtaposition de deux particules.

Le Ḥadīth fournit ainsi plusieurs particules composées ex : إِنَّمَا، بَعْدَمَا، فِيمَا، فَإِذَا، فَإِنَّ..,etc.

Les unités lexicales relevées dans le Ḥadīth montrent les possibilités que celui ci a développé en plus par rapport au Coran. En effet, le Ḥadīth, par la nature de sa mission d'explication et d'accompagnement du texte coranique, est plus concret et plus ponctuel, utilisant les possibilités qu'offre la langue arabe, et utilisant aussi des procédés logiques et des locutions composées. Indéniablement, le Ḥadīth élargit le champ lexical de la racine ".....", et cet élargissement est une ouverture sur l'humain, le concret face au message religieux supérieur, "*les corpus du ḥadīth renforcent le corpus coranique dans l'expansion de l'écriture*"[61]. Nous ajoutons qu'ils ont annoncé l'établissement d'une "norme lexicale" à propos de quelques unités et ce, d'une façon définitive.

Le Ḥadīth, bien qu'il se greffe, dans son esprit même, sur le texte coranique, par la nature de sa mission, en diffère par le style qu'il utilise. Il se base sur l'explication, la définition, le commentaire, les exemples, etc. Ainsi, le texte des ḥadīths est rempli de particules, de répétitions, et les variantes grammaticales (genre, nombre, mode, temps) sont largement utilisées.

---

[61] M. ARKOUN, 1984, 15.

Toutefois, nous soulignons que les recueils du ḥadīth sont en grande partie issus des propos oraux, d'où la diversité des possibilités locutionnaires qu'exigent le dialogue, l'interrogation, la polémique, l'argumentation, etc. De même le Ḥadīth est un ensemble de "propos", donc fragmentaire, il dépend des différents contextes et de la multitude de sujets qu'il traite, ce qui le prive de la cohésion textuelle qui caractérise un texte continu possédant une seule thématique. Par contre, ce fait l'oblige à une diversification des unités lexicales, et par conséquent, sur le plan quantitatif, le Ḥadīth utilise 50 unités lexicales nouvelles par rapport au texte coranique et ceux de la poésie antéislamique.

1.3. Champ lexical de la racine "ع.ل.م" dans les dictionnaires arabes :

Si le Coran et le Ḥadīth sont deux corpus qui ont été sauvegardés dans leur totalité, puis transmis durant des siècles sans subir de perte, les lexiques et dictionnaires arabes n'ont pas eu cette destinée. En effet, beaucoup de travaux lexicographiques ne nous sont connus que par leur titre, et nous n'avons qu'à consulter le catalogue d'Ibn An-Nadīm établit en 987/377H, pour réaliser l'ampleur des pertes.

D'un autre côté, une partie des ouvrages qui ont survécu, nous sommes parvenus incomplets, n'ont pas été édités ou n'ont eu d'édition qu'à la fin du XIX^{ème} siècle ou au début du XX^{ème} et dont certains sont pratiquement inaccessibles. Or, comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, une grande partie des travaux lexicographiques arabes furent effectués durant les cinq premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane.

Un autre obstacle à la recherche linguistique est le fait que la plupart des lexicographes arabes étaient fascinés par la pureté de la langue et des mots, excluants ceux qu'ils considéraient comme impurs, c'est à dire les emprunts, les mots du langage quotidien, ceux utilisés par des tribus (même arabes) qui n'avaient pas été reconnus comme ayant une langue pure. Ces dictionnaires ne

peuvent, que d'une façon fragmentaire, nous renseigner sur la langue usitée à l'époque des auteurs.

Pour remédier à ces difficultés, nous avons pensé à deux voies pour collecter la matière lexicale relative à notre sujet : l'une directe, quant nous possédons un ouvrage de l'époque qui nous concerne, et l'autre indirecte. Cette deuxième voie nous amène à consulter les lexiques et dictionnaires de siècles ultérieurs car, en général, ils reprennent la matière lexicale de leurs sources que nous ne possédons pas, mais cela sera fait sous condition que l'auteur soit clairement mentionné.
Pour la présentation des unités lexicales que nous avons collectées, nous garderons la présentation adoptée pour le corpus du Ḥadīth, tout en présentant les unités lexicales de chaque lexicographe dans un tableau spécifique à la fin du présent chapitre. Nous ne mentionnerons que les unités nouvelles par rapport à celles déjà répertoriées. Nous garderons aussi une numérotation croissante afin de comptabiliser toutes les unités que nous pourrons attester et ce pour faciliter leur traitement par la suite. Cette analyse respecte l'ordre chronologique en tenant compte de la date de décès du lexicographe.

La classification chronologique n'a pas pour but de faire l'histoire de la langue ou du premier emploi d'un terme, mais de se rapprocher d'une certaine étymologie en attestant l'emploi ou les emplois exacts de la racine "ع ل م" et par la suite l'analyse des éléments qui en dérivent. En effet, pour consigner une date au premier emploi d'un mot de la langue arabe, il serait nécessaire de dépouiller systématiquement tous les supports écrits (livres, gravures, etc.). Cette entreprise est impossible à réaliser sans moyens très importants. Néanmoins, nous présentons les résultats de nos investigations à propos des lexiques et dictionnaires de la langue arabe, que nous avons pu consulter. Nous n'avons pas tenu compte de la spécificité de ces dictionnaires (analogiques, de synonymes, de termes spécialisés, de langue générale, etc.), mais seulement de la présence ou non d'une ou plusieurs unités dérivées de la racine de base "ع ل م".

1.3.1. Al khalīl b. Aḥmad Al Farāhīdī :

Al Khalīl b. Aḥmad Al Farāhīdī (718-791/100-175H)[62] est le premier a avoir l'idée, parmi les philologues musulmans, de répertorier les termes de la langue arabe dans un dictionnaire ("*Kitāb al 'ayn*")[63]. L'idée était très simple mais originale : puisque la langue arabe comptait 29 lettres (dont la *hamza*), que les mots sont des combinaisons de quelques schèmes de trois, quatre ou cinq lettres dans la plupart des cas, et qu'une lettre donnée se retrouve au début, au milieu ou à la fin d'un mot, il suffisait de répertorier les termes d'après les schèmes et la place des lettres, en tenant compte du fait que seulement une partie des combinaisons possibles est utilisée (*musta'mal*) et qu'une autre ne l'est pas (*muhmal*). Le recensement des termes utilisés est donc possible.
La structure du dictionnaire "*Al 'ayn*"[64] est basée sur un ordre phonologique, en partant des lettres du fond jusqu'aux lettres labiales. La plupart des lexicographes qui sont venus après Al Khalīl - vu l'énorme matière lexicale qu'il a pu collecter - ont puisé dans son dictionnaire. Même ceux qui l'ont critiqué ou ont contesté son originalité comme Al Azharī (895-980/282-370H) l'ont copié. En effet, ce dernier a pris des parties entières qu'il a mis dans son dictionnaire "*Tahdhīb al lugha*".
Quant aux unités lexicales qui peuvent faire partie du champ dérivationnel lexical que nous avons pu recenser dans le dictionnaire "*Al'ayn*", nous les présentons dans le tableau N°.3 à la fin de ce chapitre.

Le vocable 106 a été utilisé comme nom pour une tribu les "*banū 'ulaym*" mais aussi comme surnom dont le plus célèbre fut le gouverneur d'Al Ahwāz[65]. Pour le vocable 104, nous avons remarqué

---

[62] Voir R. SELLHEIM, "*Al Khalīl b. Aḥmad*", E.I.2, Vol.IV, 994a-996a.
[63] KH. AL FARĀHĪDĪ, 1980-1986.
[64] A propos d'AL FARĀHĪDĪ et de son dictionnaire voir : l'étude des éditeurs ; 'U. AD-DAQQĀQ, S.D, 171-178 ; H. NAṢṢĀR, 1968, t.I, 218-312 ; J.A. HAYWOOD, 1960, 20-68.
[65] M. IBN DURAYD, 1991, 374 ; 541 ; 271.

qu'il constitue une extension d'un sens initial d'"eau abondante dans un puits" (vocable 103) à une "mer" qui également contient une "eau abondante".

Signalons que nous avons également consulté un autre ouvrage d'Al khalīl qui ne contient aucune entrée nouvelle. Cet écrit est, en fait, un lexique qui donne les significations des lettres quand elles sont utilisées comme entrée lexicale[66].

1.3.2. Yaḥyā b. Sallām Al Baṣrī At-Tamīmī :

Nous avons consulté l'ouvrage d'Ibn Sallām(741-816/124-200H) "*Kitāb at-taṣārīf*"[67] qui est en fait un lexique consacré aux faux équivalents. L'auteur y étudie les termes qui sont fréquents dans le Coran ayant des sens différents selon les contextes de leur utilisation. Il s'inscrit dans la discipline lexicographique que les lexicographes et les exégètes musulmans appellent "*'ilm al wujūh wa an-nazā'ir*" (science des figures de sens et des synonymes). Elle étudie les termes qui présentent une synonymie, une homonymie ou une paronymie, ce que les musulmans appellent : "*al alfāz al mushtaraka*".

Cet ouvrage se situe, en fait, entre la lexicographie et l'exégèse coranique car il reprend quelques termes coraniques, les explique, puis donne les différents sens qu'ils ont eu dans les différents versets. Le but évident de son auteur est de présenter les possibilités de signification des termes coraniques afin d'éviter à un lecteur de confondre ces possibilités. Dans cette optique, il était nécessaire à Ibn Sallām de recenser les équivalences d'un terme donné et de déterminer le contexte textuel où ces équivalences sont valables. Nous serons amenés ultérieurement, à propos du champ sémantique, à y revenir. Quant à notre champ lexical, nous n'avons relevé aucun nouveau vocable relatif à notre racine de base. Malgré

---

[66] KH. AL FARĀHĪDĪ, 1982.
[67] Y. IBN SALLĀM, 1979.

cela, cet ouvrage peut être très utile dans les études consacrées aux sens de quelques termes coraniques, les relations synonymiques et antonymiques.

1.3.3. 'Abd Al Malik b. Qurayb Al Aşma'ī :

Nous avons consulté son lexique réservé au "*aḍdād*"[68] ou antonymes ainsi qu'un lexique réservé aux paronymes au niveau de la signification qui est "*Kitāb mā ikhtalafat alfāzuhu wa ittafaqat ma'ānīhi*"[69]. Ce livre est écrit par le célèbre lexicographe 'Abd Al Malik b. Qurayb Al Aşma'ī (799-831/122-216H), auteur de plus d'une cinquantaine d'ouvrages lexicographiques qui touchent à plusieurs disciplines : poésie, Ḥadīth, grammaire, généalogie, botanique, zoologie. Notre dépouillement n'a révélé aucune nouvelle unité lexicale par rapport à celles déjà consignées. Toutefois nous saisissons cette occasion pour donner quelques précisions sur les livres des "*aḍdād*" et leur place dans la lexicographie arabo-musulmane.

Les philologues musulmans, dans leur quête des données et matériaux pour rédiger leurs ouvrages lexicographiques, se sont aperçus - bien que les utilisateurs arabes avant l'Islam étaient conscients de ce fait - que ces matériaux pouvaient être classés selon un principe donné comme l'opposition, l'étrangeté, la rareté, etc. ou selon un thème : l'eau, la pluie, l'abeille, le cheval... Hormis quelques réflexions qui restent au niveau de la méthodologie de présentation et de la classification des données, les philologues ne se sont pas intéressés - malheureusement - à l'étymologie des mots. Néanmoins, nous estimons que la question posée par G.Weit sur le sens primitif de chaque "*ḍidd*" ne peut être résolue "*malgré l'abondance des matériaux réunis*"[70]. "*Les anciens philologues ont pris la peine de les répertorier mais n'ont jamais procédé à une*

---

[68] A. AL AŞMA'Ī, 1913.
[69] A. AL AŞMA'Ī, 1986.
[70] G.WEIT, "*aḍdād*", E.I.2, Vol.I, 1960, 191a.

critique étymologique ou historique"[71]. Bien qu'ils aient essayé de trouver une théorie qui explique leur présence et leur rôle dans la langue arabe.
Il y a pour le mot "*ḍidd*" plusieurs propositions de traductions, ainsi l'auteur de l'article de l'Encyclopédie de l'Islam propose "éantiosémique", qui a le sens d'un terme qui, avec inversement de l'ordre des lettres peut donner des sens opposés ou divers D. Reig, de son côté, propose "*antonyme semblable*"[72]. Les auteurs des articles de l'excellente étude sur le thème de "l'ambivalence dans la culture arabe" proposent plusieurs termes comme les contraires, les antonymes, les opposés antithétiques, les termes ambivalents, etc. et appellent ce phénomène des *aḍdād* "l'homonymie des opposés".

Pour nous le terme que nous proposons est "**l'auto-antonyme**", car comme le souligne L. Gardet, le "*ḍidd*" est une "*opposition d'un mot à l'égard de lui-même*"[73]. Nous adhérons également à la définition de D. Reig qui définit les "*aḍdād*" comme "*des mots dont le signifiant a deux signifiés opposés*"[74] sauf que dans ce cas précis il s'agit du même mot. En effet, le principe même de la collecte des *aḍdād* chez les philologues musulmans était que ces mots présentent cet aspect d'auto-opposition sans aucun changement dans l'ordre des lettres.
Un autre aspect qui nous intéresse dans ce phénomène - en plus qu'il représente une matière lexicale de première heure de la consignation - est qu'une catégorie de ces "*aḍdād*" fasse partie du champ sémantique relatif à la connaissance et du savoir comme "*az-zann*" (certitude et doute), "*'āqil*" (raisonnable et fou).

Dans cette approche lexicale nous avons voulu dépouiller cinq des plus prestigieux lexiques des *aḍdād*. Ceux d'Al Aṣma'ī, d'Ibn As-Sikkīt, d'As-Sijistānī, d'Ibn Al Anbārī, et celui d'Abū Aṭ-Ṭayyib Al-Lughawī; nous les présenterons d'après l'ordre chronologique que nous poursuivons.

---

[71] S. JABBOUR, 1967, 72.
[72] D. REIG, 1971, 136.
[73] L. GARDET, 1967, 359.
[74] D. REIG, 1971, 135.

1.3.4. Alī b. Ḥāẓim Al-Laḥyānī :

Al-Laḥyānī (754-831/136-215 H) est l'auteur du (lexique des raretés) "*Kitāb an-nawādir*" qui est malheureusement perdu. Les quatre vocables que nous présentons sont tirés de "*Lisān al 'arab*"[75] (dictionnaire de la langue des Arabes) de Jamāl Eddine Muḥammad b. Manzūr (m.1311/711 H) : voir Tableau N°.4 à la fin de ce chapitre.

Pour le vocable N° 110, nous le considérons comme étant une forme verbale dérivée mais inclassable dans les schèmes verbaux dérivés. Il emprunte la forme d'un autre schème qui est "*fa'ula*" à l'accompli et "*yaf'ulu*" à l'inaccompli à l'indicatif utilisé pour dénoter un degré plus élevé dans un état. Dans le cas de "*'aluma*", il est utilisé pour consigner l'état élevé, permanent dans la science ou la réussite à battre quelqu'un dans le domaine du savoir. C'est ainsi que "*ya'lumunī*" = (il a plus de science que moi) est dans le même cas que "*yakburunī*" = (il a plus d'âge que moi) = il est plus âgé. C'est pour cette raison que nous l'avons considéré comme dénominatif ou dérivé du nom "*'ilm*".

1.3.5. 'Abdallah Muḥammad Ibn Al A'rābī :

Grâce à Ibn Al A'rābī (770-848/152-232), plusieurs ouvrages lexicographiques ont été réalisés dont des lexiques - tous perdus - sur les raretés, les plantes, la création de l'homme, les palmiers, les chevaux, etc. le vocable que nous avons trouvé est tiré de "*Lisān al 'arab*" : voir Tableau N°.5 à la fin de ce chapitre.

---

[75] M. IBN MANZŪR, 1956.

1.3.6. Ya'qūb b. As-Sikkīt :

Ibn As-Sikkīt (802-858/186-244 H) est l'auteur de "*Iṣlāḥ al manṭiq*"[76] (réforme de la prononciation) qui représente notre source, tandis que son autre lexique, réservé aux auto-antonymes "*Kitāb al aḍdād*"[77], ne contient pas de nouveaux vocables. Nous avons également pu consulter son livre "*Al ḥurūf*"[78] (les lettres), qui ne contient aussi aucune entrée lexicale pouvant concerner notre champ lexical. De même, nous avons essayé de nous procurer son livre "*Al ibdāl*", édité par A.Haffner à Leibzig en 1905 et réédité par Ḥ.M.Sharaf au Caire en 1978, mais sans résultat. Cependant, pour comprendre les pertes qu'avait subi le patrimoine écrit musulman, l'exemple d'Ibn As-Sikkīt est édifiant : la liste de l'éditeur du livre "*Al ḥurūf*" comporte 70 ouvrages, six ont été retrouvé dont seulement quatre lexiques édités. Deux ouvrages restent en état de manuscrit et l'édition du "*Kanz al huffāz*" du père L.Sheikho de 1898 reste introuvable.

Notre seule et triste consolation est que la plupart des travaux lexicographiques musulmans puisent dans les mêmes sources (Coran, poésie, parlers des bédouins, Ḥadīth), se transmettant les données par diverses voies, ce qui réduit, évidemment, une grande partie de notre perte des données lexicographiques.

Quant aux entrées que nous avons collectées, elles sont toutes issues de son livre "*Iṣlāḥ al manṭiq*" que nous portons dans le tableau N°.6 à la fin du présent chapitre.

Pour le vocable N° 112 qui est un verbe dérivé de forme VI sous le schème de "*tafā'ala*" (qui présente une préfixation d'un "*ta*" à la forme dérivée III). Ce schème est utilisé généralement pour exprimer :

---

[76] Y. IBN AS-SIKKĪT, 1970.

[77] Y. IBN AS-SIKKĪT, 1913.

[78] Y. IBN AS-SIKKĪT, 1982, qui comporte une excellente biographie de l'éditeur ainsi qu'une bibliographie sur son œuvre.

- Une concurrence réciproque comme "*tasābaqa*" (rivaliser dans une course) et "*ta'ālama*" qui peut avoir le sens de rivaliser dans la science, mais aussi d'association, de partage et de communication de la science. L'exemple donné par Ibn As-Sikkīt pour éclairer ce sens est : "*ta'ālamahu al jamī'ū*" : "ils se sont communiqué leur savoir à propos de lui" ("lui" ici peut être quelqu'un ou quelque chose).

- Il peut avoir une valeur de "faire semblant de" comme le cas de "*ta'āmā*" (faire semblant d'être aveugle)ou dans notre cas, "*ta'ālama*" (faire croire d'être savant).

Pour le vocable N° 113, qui est un verbe de la III^{ème} forme dérivée, sous le schème de "*fā'ala*" qui est utilisé pour exprimer les idées suivantes :

- De mise en commun, comme le verbe "*shāraka*" (s'associer, partager),

- D'effort, d'action continue dans un but, comme le verbe "*kātaba*" (entretenir une correspondance),

- De rivalité d'hostilité ou de défi, comme dans le cas de "*'ālama*" (concourir dans le domaine de la science).

Pour le vocable N° 114, qui est le verbe "*'alama*" à l'accompli, et le vocable N° 115 qui est le même verbe à l'inaccompli, il représente une polysémie car ici, il a le sens d'avoir vaincu quelqu'un dans la science. Il est la conséquence logique du verbe "*'ālama*", c'est à dire marquer la victoire d'un des concurrents dans le domaine du savoir, tandis que dans d'autres cas, le verbe "*'ālama*" peut signifier "mettre une marque" ou "faire une fente" (vocables 125,126).

1.3.7. Abū Ḥātim As-Sijistānī :

Auteur de "*Kitāb al aḍdād*"[79] Abū Ḥātim As-Sijistānī (m.868/254 H), qui rentre dans la tradition des spécialistes des livres des "*aḍdād*", sauf qu'il commence son ouvrage par une introduction concernant l'utilité de répertorier les auto-antonymes. D'après lui, c'est pour mieux comprendre la langue arabe est surtout pour ne pas confondre les significations données dans le Coran à ces termes lors de leur utilisation.
Cet ouvrage ne contient aucun nouveau terme lié à notre champ lexical

1.3.8. 'Abdallah b. Muslim b. Qutayba Ad-Daynūrī :

Nous nous sommes basés sur trois ouvrages d'Ibn Qutayba (828-889/213-276H) :

- " *Ta'wīl mushkil al Qur'ān*"[80], (interprétation de l'ambigu du Coran).
- "*Ta'wīl mukhtalif al Ḥadīth*"[81], (interprétation du différent du Ḥadīth).
- "*Adabu al kātib*"[82], (éducation de l'écrivain).

Les deux premiers ouvrages relèvent du domaine de l'exégèse, l'auteur y consacre beaucoup de ses réflexions à l'étude des sens, des équivalences, des synonymes et autonymes, en y mentionnant diverses citations du Coran et du Ḥadīth, des vers de la poésie arabe, des arguments grammaticaux et surtout beaucoup d'explications et de précisions lexicographiques. Quant au troisième ouvrage, c'est en fait, un manuel pour l'éducation de l'écrivain et la

---

[79] S. AS-SIJISTĀNĪ, 1913, comportant une excellente biographie de l'éditeur 158-162.
[80] A. IBN QUTAYBA, 1981.
[81] A. IBN QUTAYBA, 1973.
[82] A. IBN QUTAYBA, 1963.

réforme du style et des procédés de l'écriture en vue d'élever le niveau de la classe des secrétaires. En même temps, cet ouvrage est un véritable lexique où Ibn Qutayba dresse la liste du vocabulaire et des énoncés qu'un secrétaire doit connaître comme base fondamentale et élémentaire[83]. Les vocables que nous avons recensés dans ces trois ouvrages sont représentés à la fin du chapitre au tableau N°.7.

1.3.9. Shamr b. Ḥamdawayh Al-Harwī :

On ne connaît pas avec précision la date de son décès, mais on sait qu'il a participé aux séances de Abū Ḥātim As-Sijistānī décédé en 862/254H. C'est donc un auteur du III/IX^{ème} siècle. On sait qu'il a écrit "*Kitāb as-silāh*" (le livre des armes) qui est perdu. Nous tirons, dans le tableau N°.8, le vocable que nous présentons du "*Lisān al 'arab*".

1.3.10. Thābith b. Abī Thābith :

Lorsque nous avons consulté le lexique de Thābith b. Abī Thābith (mort entre 903 et 912/290 et 300H)"*Khalq al 'insān*"[84], (création de l'homme), nous avons constaté que c'est, en fait, un lexique spécialisé. L'auteur s'occupe de collecter tous les termes relatifs à l'homme surtout ceux qui décrivent ses aspects physiologiques ce qui nous a amené à enrichir notre champ lexical de six nouveaux vocables qui sont tous liés à la "fente labiale", comme signe distinctif de celui ou celle qui l'a. Il est le meilleur dans ce genre et la plupart des lexicographes ultérieurs y ont puisé beaucoup de leur matière lexicale (voir tableau N°.9).

---

[83] Voir A. IBN QUTAYBA, 1963, 1-16.
[84] ABŪ THĀBITH. B. ABĪ THĀBITH, 1965.

1.3.11. Abū Al Ḥassan Al Hunnā'ī :

Il est connu sous le nom de Kurra' An-Naml (m.923/310H). Il a établit un dictionnaire sur les homonymes sous le titre "*Al munajjad fī al-lugha*"[85] (l'orné de la langue) qui est rangé en six chapitres, chaque chapitre étant consacré à un thème (création de l'homme, catégorie des animaux, les oiseaux, les armes, le ciel et la terre (le plus grand des chapitres). Les entrées sont classées alphabétiquement et il y en a sept cents. Notons que l'auteur ne produit, à propos des mots qu'il cite, que les sens les moins connus et les plus bizarres. Cet ouvrage ne représente qu'un abrégé d'un grand dictionnaire qu'il avait rédigé : "*Al munaḍḍad fī al-lugha*"[86], (le catalogue de la langue).
Nous avons relevé chez lui deux vocables : voir tableau N°.10 à la fin du chapitre.
Le vocable N° 126 n'est qu'une variante orthographique du vocable N° 125.

1.3.12. Muhammad b. Durayd Al Azdī :

Ibn Durayd (837-933/223-321H) était l'un des plus grands lexicographes du III^{ème}/IX^{ème} siècle. Il a largement influencé la vie culturelle de son temps dans plusieurs disciplines. Il est facile de cerner cette influence en consultant la liste de ses disciples[87] où on y trouve des noms comme les grammairiens As-Sirāfī (895-979/284-368H) ou Ar-Rummānī (m.994/384H), des hommes de lettres comme Aẓ-Ẓujājī (m.1002/393 H) ou Al Marẓabānī (m.994/384H) ou encore Al-Āmidī (m.980/370H) et Ibn Khālawayh (928-981/315-370H), des lexicographes comme Abū 'Alī Al Qāli (m. 966/356H), l'auteur des célèbres "*Amālī*", et enfin d'illustres historiens comme Al Mas'ūdī,

---

[85] A. Ḥ. AL HUNNĀ'Ī, 1976.
[86] M. IBN AN-NADĪM, 1978, 124.
[87] Voir cette liste dans la biographie présentée par l'éditeur dans M. IBN DURAYD, 1991, 3-40.

l'auteur des "*Prairies d'or*" (m.957/346) et le célèbre Abū Al Faraj Al Iṣfahānī (m.966/356H).

En ce qui concerne notre sujet, nous nous sommes basés sur son lexique "*Al ishtiqāq*" (la dérivation), ainsi que sur son grand dictionnaire "*Jamharatu al-lugha*"[88], qui a bénéficié d'une excellente édition de R.M. Ba'labakkī et dans lequel nous avons relevé les vocables repris dans le Tableau N°.11 à la fin du chapitre.
Le lexique "*Al ishtiqāq*" est une illustration des problèmes et des obstacles que rencontrent les chercheurs dans les domaines de la pensée ou de la langue arabe. Ainsi, il a été édité pour la première fois par F. Wustenfeld en 1854 en seulement cent exemplaires, puis a été réédité par A.M. Hārūn en 1991, édition que nous utilisons évidemment dans la présente étude, après qu'il a consacré deux années à la recherche d'une copie. Ce fait n'est pas isolé mais concerne la plupart des ouvrages. Ceci pour réaffirmer que sans un effort réel d'édition de grande envergure, toute recherche concernant la civilisation arabo-musulmane ne peut être qu'incomplète, voir même, dans des cas impossible.

1.3.13. Muhammad b. Al Qāsim Al Anbārī :

Pour Al Anbārī (885-939/271-327 H) nous avons consulté son livre "*Al aḍdād*"[89] (les auto-antonymes), malgré qu'il se soit basé pour établir ses 357 articles sur les ouvrages de ses prédécesseurs, comme Ibn As-Sikkīt, Quṭrub, As-Sijistānī ainsi que sur les travaux de la plupart des lexicographes et des collecteurs de la langue arabe du II^{ème} et III^{ème}/ VIII^{ème} et IX^{ème} siècles. On n'a pu relever aucune unité nouvelle à propos de la racine "ع.ل.م". Mais son ouvrage est riche de synonymes, d'antonymes de la notion de "*'ilm*", ce qui nous aidera dans l'approche sémantique que nous proposons dans la deuxième partie de ce chapitre. Enfin signalons

[88] M. IBN DURAYD, 1987-1988.
[89] M.AL ANBĀRĪ, 1987.

que ce livre a bénéficié d'une analyse, au niveau de la signification des *aḍdād* par S. Jabbour, mentionnée auparavant (note N°.71).

1.3.14. Abū Aṭ-Tayyib Al-Lughawī :

Al-Lughawī (m.962/351 H),un des grands lexicographes du IV^{ème}/X^{ème} siècle au point qu'il fut surnommé "*al lughawī*" (le linguiste) alors que son vrai nom est ʿAbd Al wāhid b. ʿAlī Al ʿAskarī Al Ḥalabī.

Nous avons pu consulter trois ouvrages d'Al-Lughawī qui sont : "*Kitāb al aḍdād fī kalām al 'arab*"[90] (le livre des auto-antonymes dans la langue des Arabes) "*Kitāb al ibdāl*"[91] (le livre des inversions) et finalement "*Kitāb al itbā'*"[92]. Nous avons constaté que ces ouvrages n'utilisent aucun vocable nouveau par rapport à la liste que nous avons déjà présentée.

1.3.15. Muḥammad Al Aẓharī Al Harwī :

Al Aẓharī (896-981/282-370 H) a établi l'un des plus grands et les plus volumineux dictionnaires arabes : "*Tahdhīb al-lugha*"[93] (aménagement ou épuration de la langue) en quinze volumes. Ce dictionnaire reprend toute la matière des dictionnaires précédants mais d'une manière plus étoffée par de nombreux commentaires et citations tirés de la poésie arabe, du Coran, du Ḥadīth, de l'exégèse et même du Fiqh (Al Aẓharī était shafi'ite et avait exercé la magistrature). Il présente une sorte de restructuration, au niveau du contenu, de la matière lexicographique, sans nouveauté au niveau des unités lexicales à propos de notre notion de base.

---

[90] A. AL-LUGHAWĪ, 1963. Concernant cet ouvrage, voir l'excellente présentation faite par O.PETIT, 1967.
[91] A. AL-LUGHAWĪ, 1960-1961.
[92] A. AL-LUGHAWĪ, 1988.
[93] M. AL AẒHARĪ, 1964-1967.

Toutefois, Al Azharī apporte des lumières sur d'importantes unités lexicales comme "*al 'ālim*" (le savant : vocable N° 35), "*'aluma*" (est arrivé à un degré suprême de science : vocable 110, 115), "*'ulāmun*" (épervier : vocable N° 105).

1.3.16. Yūsuf b. Al Ḥasan As-Sīrāfī :

As-Sīrāfī (941-995/330-385 H) est le fils du célèbre grammairien Abū Sa'īd As-Sīrāfī (895-979/284-368 H). Nous avons consulté son ouvrage "*Sharḥ abyāt iṣlāḥ al manṭiq*" (explication des vers du livre "*réforme de la prononciation*" ou l'énonciation)[94]. Ce livre est un commentaire sur les vers cités par Ibn As-Sikkīt dans son ouvrage "*Iṣlāḥ al mantiq*", mais aussi c'est un véritable lexique de la langue arabe et de celle véhiculée par les poètes et les bédouins avant l'Islam. On compte ainsi plus de mille sept cent entrées lexicales avec plus de deux mille trois cent vocables. Nous y avons relevé deux nouvelles unités reprises au tableau N°. 12 (voir la fin du présent chapitre).
Le vocable N° 137 est utilisé par As-Sīrāfī pour renforcer le sens de "marque", "signe" qu'avait pris le mot "*'alamun*" dans le Coran (vocable N° 45), alors qu'il est attesté dans les dictionnaires déjà cités dans le sens de "montagne" ou "drapeau" uniquement.

1.3.17. 'Uthmān Ibn. Jinnī :

Concernant Ibn Jinnī (932-1001/320-392 H) nous avons consulté son livre de grammaire "*Al lam'u fī al 'arabiyya*" (l'abrégé en langue arabe)[95] dans lequel il résume, avec beaucoup de rigueur et de précision, les thèmes et les termes de la grammaire arabe. Cette discipline est arrivée à son époque (IV^{ème}/X^{ème} siècle), à une grande maturité à tous niveaux et surtout dans celui de la

[94] Y. AS-SIRĀFĪ, 1992.
[95] 'U. IBN JINNĪ, 1985.

terminologie. Nous avons consulté également son imposant ouvrage sur les caractéristiques de la langue arabe "*Al khaṣā'iṣ*"[96].

Ibn Jinnī représente bien le quatrième siècle où les hommes de culture avaient une érudition encyclopédique : en effet, Ibn Jinnī avait écrit des ouvrages de grammaire, de phonologie, de littérature, de science des lectures, de poésie, etc. La preuve en est qu'il est souvent cité par les lexicographes, les hommes de lettres et les grammairiens. Nous avons relevé dans ses ouvrages les vocables repris, dans le tableau N°.13.

1.3.18. Aḥmad Ibn Fāris :

Aḥmad Ibn Fāris (941-1005/329-395 H) est l'un des plus grands lexicographes et le plus productif de la fin du IV^{ème}/X^{ème} siècle. Il a bénéficié de circonstances exceptionnelles et de l'accumulation considérable de données lexicographiques. Cette accumulation a poussé Ibn Fāris à rédiger "*Mujmal al-lugha*"[97] qui restructure et ordonne la langue arabe en évitant la redondance sans perdre l'essentiel. Ce dictionnaire sous le titre évocatif de "*Mujmal al-lugha*" (ensemble - essentiel à apprendre - de la langue ou le fondamental de la langue), l'équivalent de nos jours des "dictionnaires de la langue fondamentale".
Bien qu'il soit "abrégé", ce dictionnaire est publié en quatre volumes de grand format (28x22 cm) et a beaucoup marqué les lexicographes. L'auteur a aussi marqué son époque et la vie culturelle des régions qu'il a visité grâce aux maîtres qu'il a eu dans plusieurs disciplines : lexicographie, grammaire, littérature, poésie, exégèse, Fiqh, Kalām. En raison de l'importance de son œuvre (qui dépasse la soixantaine d'ouvrages). Enfin par le niveau élevé de ses disciples dont les plus célèbres sont Badī' Aẓ-Ẓamān Al Hamadhānī (m.1007/398 H), le célèbre auteur des séances, et le grand

---

[96] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988.

[97] A. IBN FĀRIS, 1986, comporte une remarquable étude de l'éditeur sur la vie et l'œuvre d'IBN FĀRIS, pp-11-31.

littérateur et lexicographe Ibn 'Abbād (m.995/385 H), l'auteur du dictionnaire "*Al muḥīt bi al-lugha*" (le dictionnaire complet de la langue). Quant au dictionnaire d'Ibn Fāris, il est le premier à classer les entrées lexicales par ordre alphabétique en tenant compte de la première, la deuxième puis de la troisième radicale, ce qui donne encore plus de valeur à cet ouvrage.

Nous ne pouvions s'arrêter là sans consulter aussi son volumineux dictionnaire "*Maqāyīs al-lugha*"[98] (les mesures de la langue) qui est à prendre dans le sens de "mécanismes de la langue" ou "les racines de la langue", car comme il l'annonce dans une très brève introduction : "*la langue des Arabes possède des règles correctes, et des racines (origines) qui engendrent des sections. Les gens ont écrit sur la collection de la langue, mais ils n'ont tiré aucune règle ou fondement*"[99]. D'après cette citation, nous proposons de traduire le terme "*maqāyīs*" par principes ou règles.

L'idée générale d'Ibn Fāris, en plus de l'ordre alphabétique, est de collecter toutes les combinaisons possibles des trois lettres d'une racine à l'instar de la méthode de son prédécesseur Al Khalīl. Ce procédé est appelé par les grammairiens et les philologues arabes "*al ishtiqāq al kabīr*" (la grande dérivation), mais la nouveauté chez Ibn Fāris est de trouver "le sens premier" ou la signification mère d'où ont découlé toutes les unités lexicales dérivées d'une racine trilitère ce qui rejoint notre objectif dans l'approche sémantique.

Dans ces deux dictionnaires nous avons pu relever les vocables repris dans le tableau N°.14.

Ces vocables démontrent le sens aigu de la nuance qu'apporte Ibn Fāris à la lexicographie, il ajoute ainsi une nouvelle nuance à propos de "*'alāma*" (vocable N° 144) (qui avait le sens de fente), pour l'élargir à "découpage d'un tissu" ou "faire une fente dans un habit pour faciliter la marche".

Pour le mot "*al'ullām*" (vocable N° 142), l'ajout de l'article à "*'ullāmun*" (vocable N° 107), qui avait le sens de "très savant", a donné un sens nouveau à cet adjectif. Il en est de même pour lui

---

[98] A. IBN FĀRIS, 1991.

[99] Ibid. , Vol.I, 3.

donner la fonction de "nom de la plante dont les feuilles sont utilisées pour donner une couleur rouge aux cheveux" (henné).
Pour le mot "*al 'aylamu*" (vocable 143), Ibn Fāris apporte un sens nouveau, comme adjectif, pour un jeune homme mou ("*nā'im*") et obèse ("*tārrun*") dans le sens du jeune qui manque de virilité.

1.3.19. Isma'īl b. Aḥmad Al Jawharī :

Al Jawharī (944-1008/332-39 H) est l'un des grands lexicographes de la fin du IV^{ème}/X^{ème} siècle, il a profité du climat culturel de son époque surtout à Bagdad où il a eu deux grands maîtres : Abū 'Alī Al Fārisī (901-957/288-356 H) qui était aussi le maître d'Ibn Jinnī durant quarante ans -, puis d'Abū Sa'īd As-Sīrāfī (895-979/284-368 H) le célèbre grammairien et père de As-Sīrāfī, cité plus haut. Ajoutons à ces noms celui de son oncle Isḥāq Al Fārābī (m.961/350 H), le lexicographe et l'auteur du dictionnaire "*Dīwān al adab fī bayān lughat al 'arab*" (recueil de la littérature sur l'exposé de la langue des Arabes). Ce dictionnaire ci est la base, au niveau de la matière lexicale et même de la méthode, du dictionnaire qu'Al Jawharī avait réalisé[100] sous le titre "*Tāj al -lugha wa ṣiḥāḥ al 'arabiyya*" (couronne de la langue et les purs de l'arabe)[101].
Malgré cette influence d'Al Fārābī, Al Jawḥarī a beaucoup augmenté la matière lexicale initiale avec de nombreux commentaires, des citations, des explications grammaticales et des exemples. Les nouveaux vocables cités par Al Jawharī sont repris, ci-après, dans le tableau N°.15.
D'après ce tableau, nous constatons qu'Al Jawharī introduit dans son ouvrage :

- Une nouvelle forme verbale dérivée du verbe "*'alima*" qui est la V^{ème} forme "*ista'lama*" (vocable 148).

---

[100] Voir comparaison entre ces deux dictionnaires dans A.M. 'UMAR, 1979, t.I, 97-119.
[101] I. AL JAWHARĪ, 1956.

- Un nouveau nom - adjectif : "*al 'aylamu*", désigne le mâle de l'hyène (vocable 151). Nous sommes certains que ce sens existait avant Al Jawharī et que les Arabes l'utilisaient, mais d'après les sources que nous pouvons consulter actuellement, il est le premier à l'indiquer dans un dictionnaire.

1.3.20. Abū 'Ubayd Al Harwī :

Abū 'Ubayd Al Harwī (m.1011/401 H) est le disciple d'Al Aẓharī (896-981/282-370 H) qui est aussi né dans la ville de Hurāt en Afghanistan. Al Harwī n'a écrit que deux ouvrages, le premier sous le titre "*Wulātu hurāt*" (les gouverneurs de la ville de Hurāt), et le deuxième, celui qui nous intéresse, sous le titre "*Kitāb al gharībayni : gharībay al Qur'ān wa al Ḥadīth*" (le livre des deux étranges : du Coran et du Ḥadīth)[102]. Il a consacré toute sa vie à l'établissement de ce lexique qui est l'un des meilleurs dans ce genre. Malheureusement, nous n'avons eu accès qu'à une partie de ce lexique, car l'éditeur n'a édité que le premier volume qui contient les cinq premières lettres. Néanmoins, nous avons voulu consulter cette partie où nous avons pu recueillir les trois vocables repris dans le tableau N°.16.

1.3.21. Ath-Tha'ālibī :

Abū Manṣūr Ath-Tha'ālibī (962-1037/350-429 H) est un littérateur, un lexicographe et un critique littéraire. Nous avons consulté deux de ses ouvrages :

- "*Kitāb fiqh al-lugha wa sirr al 'arabiyya*" (livre de science de la langue et du secret de l'arabe)[103].

- "*Rawḍat al faṣāḥa*" (jardin de l'éloquence)[104].

---

[102] A. AL HARWĪ, 1970.
[103] A.M. ATH-THA'ĀLIBĪ, S.D.
[104] A.M. ATH-THA'ĀLIBĪ, 1994.

Nous avons pu relever les vocables regroupés dans le tableau N°.17.

1.3.22. Ibn Sayyidah :

'Alī b. Ismā'īl b. Sayyidah (1007-1065/398-458 H) est le plus grand lexicographe de l'Espagne musulmane. Nous nous sommes basés sur les données de "*Lisān al 'arab*" et sur "*Al ifṣāḥ fī fiqh al-lugha*" (la clarté dans la science de la langue)[105] qui est une structuration par thèmes des données lexicographiques du dictionnaire d'Ibn Sayyidah, "*Al mukhaṣṣaṣ*" (le spécialisé) et nous avons relevé les vocables repris dans le tableau N°.18.

1.3.23. Al-Aṣfahānī :

Ar-Rāghib Al Aṣfahānī (m.1108/502-3 H) est l'un des grands exégètes de son époque, surtout à travers l'ouvrage que nous avons consulté : "*Al mufradātu fī gharīb al-Qur'ān*" (vocabulaire de l'étrange dans le Coran)[106]. Il y explique les différences entre les synonymes avec beaucoup de citations coraniques, des propos du Ḥadīth, des explications données par les compagnons du prophète, des exégètes et il cite aussi beaucoup de vers arabes. Ce grand dictionnaire peut aider à définir les nuances entre les termes coraniques.

Malgré l'abondance des données lexicographiques (il a été édité en deux volumes et 851 pages) nous n'avons retrouvé aucun vocable nouveau. La raison en est, à notre avis, que cet ouvrage est un lexique spécialisé. Son objet est limité aux termes coraniques et à ceux du Ḥadīth que nous avons déjà étudié.

---

[105] A. AṢ-ṢA'ĪDĪ et H.Y. MŪSĀ, 1987.

[106] A. AL AṢFAHĀNĪ, 1970.

1.3.24. Aẓ-Ẓamakhsharī :

Jār Allāh Aẓ-Ẓamakhsharī (1074-1143/467-538 H) est l'un des grands lexicographes arabes du VI[ème]/XII[ème] siècle avec de grandes connaissances dans l'exégèse, la grammaire, les disciplines littéraires. L'ouvrage que nous avons consulté est son dictionnaire de la langue et des métaphores dans l'arabe : "*Asāsu al-balāgha*" (le fondement de l'éloquence)[107]. C'est un grand dictionnaire, mais l'auteur y a abrégé la matière lexicographique pour ne donner que le "*asās*" ou l'essentiel pour la bonne utilisation dans la prose ou la poésie.
Nous avons aussi consulté son ouvrage "*Al fā'iq fī gharīb al Ḥadīth*" (le suprême dans l'étrange du Ḥadīth)[108]. Dans ces deux ouvrages Aẓ-Ẓamakhsharī n'apporte aucun nouveau vocable à notre champ lexical.

1.3.25. Ibn Barrī :

'Abdallah b. Barrī Al Maqdisī (1105-1179/499-576 H) était l'un des lexicographes qui ont pris comme base de leur réflexion le " *Ṣiḥah*" d'Al Jawharī. Il a ainsi composé plusieurs commentaires, récapitulatifs et abrégés de ce dictionnaire que les auteurs arabes connaissent sous le titre de "*Ḥawāshī Ibn barrī 'alā aṣ-ṣiḥāḥ*" (commentaire d'Ibn Barrī sur aṣ-ṣihāh).
Quant à nous, notre source est "*Lisān al 'arab*" d'où est tiré le vocable repris dans le tableau N°.19.
Pour ce vocable, Ibn Barrī donne un sens spécialisé par rapport au sens général que nous avons rencontré auparavant de "savant" ou "très savant", alors que pour "généalogiste", nous avions le terme de "*'ālim bi al ansāb*" (savant en généalogie) ou "*nassābatun*" (généalogiste). Peut être est-ce un terme forgé à partir de "*'alamun*" (nom propre), ce qui donne "savant dans les noms propres" comme

---

[107] J. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992.
[108] J.AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1945-1948.

sens dérivé. Une deuxième hypothèse est celle d'une économie lexicale, car Aẓ-Ẓamakhsharī dans son dictionnaire, à l'entrée "*nasaba*" dit : "*nassābatun*" : "*'allāmatun bi al ansāb*" (généalogiste : est savant dans les noms). Peut être a-t-on exclu le deuxième terme, car le premier suffisait pour rendre compte du sens voulu.

1.3.26. Ibn Al Athīr :

Ibn Al-Athīr Al Jaẓrī (m.1208/606 H) est l'un des derniers exégètes du Ḥadīth, car son ouvrage "*An-nihāya fī gharīb al Ḥadīth wa al-athar*" (la fin dans l'étrange du Ḥadīth et la tradition)[109] présente la fin des grands ouvrages consacrés à cette partie de la lexicographie, ce qui l'a élevé au rang d'autorité et de référence de choix pour les hommes de la religion.
Nous avons relevé trois nouveaux vocables repris dans le tableau N°.20. Ces trois vocables, bien que cités auparavant, ont reçu de nouveaux sens d'après des utilisations nouvelles (surtout les vocables 164 et 165).

1.3.27. Ibn Manẓūr :

Muḥammad b. Manzūr (1232-1311/630-711 H) est l'auteur du dictionnaire "*Lişān al 'arab*"[110], le plus grand des dictionnaires arabes qui compte plus de quatre vingt mille entrées avec beaucoup de citations du Coran, du Ḥadīth, de la poésie, des explications grammaticales, etc. la plupart des vocables de base que nous avons relevés figurent dans ce dictionnaire, mais nous y avons relevé trois nouveaux vocables (voir Tableau N°.21).
Nous soulignons que ces vocables sont attribués à Ibn Manzūr, car nous n'avons pas retrouvé la source exacte d'où ils les a tirés. Toutefois, comme il le reconnaît lui-même dans l'introduction de

---

[109] IBN AL ATHĪR, 1965.
[110] M. IBN MANZŪR, 1956.

son dictionnaire : "*je n'ai aucun mérite dans ce livre (...), j'ai copié de chaque source son contenu, sans le changer*"[111]. Par conséquent, ces vocables ont été répertoriés avant le XI^{ème}/V^{ème} siècle, car la dernière source d'Ibn Manzūr est celle d'Ibn Al Athīr (m.1208/606 H), or dans l'ouvrage de ce dernier, aucun de ces trois termes n'est cité, ce qui les date au moins avant Al Jawharī que nous avons consulté (m.1008/398 H).

Pour clore cette partie consacrée au recensement des unités lexicales dérivées de la racine "ع.ل.م", nous citerons deux vocables que nous considérons hors du champ lexical, mais que plusieurs lexicographes musulmans ont inclus dans la rentrée principale "عَلِمَ". Nous supposons que ces termes ont été introduits, pour des raisons techniques, étant donné qu'ils ont la lettre "ع" comme première lettre, l'ordre alphabétique les a imposés à cette entrée et qui sont :
"عَلْمَاءُ" (*'almā'u*) cité par Al Jawharī et Ibn Manzūr, qui est en fait une composition d'une particule de préposition : "عَلَى" (sur) et du mot "مَاءٌ" (eau). C'est le cas aussi du terme "عَلَامَ" (*'alāma*) qu'on retrouve cité dans un ḥadīth par Ibn Mājja[112], dans un vers de Ţarafa[113] dans un autre vers cité par Ibn Al Anbārī[114] et Al Lughawī[115]. Ce vocable est composé de la particule de préposition "عَلَى" et de la particule d'interrogation "مَا" (quoi) qui est elle-même un allégement de l'adverbe interrogatif "مَا.ذَا" (quoi).
Dans cette même catégorie, on peut inclure aussi les unités que certains dictionnaires[116] mettent parmi les entrées dérivées de la racine "ع.ل.م". Ces vocables sont la plupart du temps des noms propres ou de lieux, de tribus, etc. On y inclue aussi les noms de la secte khārijite "*al ma'lūmiyya*" qui estime qu'un bon croyant est

---

[111] M. IBN MANZŪR, 1956, pages "*ṣ*"-"*d*".
[112] A. J. WENSINCK et J.P. MENSING, 1987, t.IV, 336.
[113] Y. AT-TABRĪZĪ, 1987, 109.
[114] M.B.Q. AL ANBĀRĪ, 1987, 156.
[115] A. AL-LUGHAWĪ, 1963, 620.
[116] A. RIḌĀ, 1960.

celui qui doit "connaître" (*ya'lama*)avec certitude les épithètes, les noms de Dieu, etc.[117].

Quant à notre recherche, les mots que nous avons à étudier sont ceux figurant dans le tableau général qui compte 169 tirés de la poésie, du Coran, du Ḥadīth et des lexiques et dictionnaires arabes anciens.

Nous avons arrêté nos recherches car nous avons remarqué que les unités lexicales que nous rencontrons ne sont que des variantes morphologiques et n'ouvrent aucune autre voie à des dérivations nouvelles. Mais ceci ne veut pas dire que notre champ lexical a établi "la liste" de tous les termes utilisés durant les cinq premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane. Nous affirmons l'existence d'autres vocables comme celui de "*'ilm at-ta'ālīm*" (littéralement : science des enseignements) cité par Ibn An-Nadīm[118] et le philosophe Al-Fārābī[119] (m.950/339 H) pour qui cette appellation comporte sept disciplines : science du nombre, architecture, science des vues, science des étoiles, la musique, science des poids et mécanique. De même, chez Ibn An-Nadīm nous retrouvons "*al muta'allimīn*"[120] (les apprentis) qui n'est que le pluriel du vocable N° 90 dans notre tableau ou encore "*al'ilmī*" qui est l'adjectif de relation du mot "*'ilm*"[121] qui est le N° 44.

Nous n'avons pas inclus ces mots dans notre tableau, car ils ne sont pas des entrées lexicales, mais des unités liées à une utilisation spécifique à un domaine. Ce sont donc des variations dues à l'emploi. nous aurons à les traiter plus loin lors de l'analyse des concepts, des sens contextuels, etc.

---

[117] Voir M.A. ASH-SHAHARSTĀNĪ, 1980, t.I, 133 ; et A. AL BAGHDĀDĪ, 1982, 76.
[118] IBN AN-NADĪM, 1978, 371.
[119] M. AL FĀRĀBĪ, 1968, 93.
[120] M. IBN AN-NADĪM, 1978, 410
[121] Ibid , 358.

1.4. Champ lexical de base de la racine "ع ل م" :

Afin de faciliter notre analyse ultérieure dans une approche sémantique, nous pensons qu'une réduction de notre liste de vocables (169) aux entrées ou unités principales ne peut qu'être bénéfique pour une clarté plus grande. Cette opération sera possible en excluant toutes les variations morphologiques qui ne peuvent qu'altérer le sens principal du mot-racine de base.
On peut ainsi exclure "*'ulamā'* " (pl. de *'ālim*), mais on ne peut exclure "*al 'ālamīn*" qui a une connotation religieuse différente du pluriel de "*'ālam*" en l'occurrence "*'awālim*". En résumé, nous voulons réduire les formes sans réduire les sens.
Nous aurons à énumérer les vocables selon leur ordre de présentation dans notre tableau général. La liste de base que nous avons retenue est la suivante :

- V.1. "عَلِمَ" (*'alima*) : Les vocables :1 à 19, 48 à 50.
- V.2. "عَلَّمَ" (*'allama*) : " " :20 à 34, 51 à 59.
- V.3 "عَالِمٌ" (*'ālimun*) : " " :35,36,37,156.
- V.4 "مَعْلُومٌ" (*ma'lūmun*): " " " :38,39,85, 134.
- V.5 "مُعَلَّمٌ" (*mu'allamun*): " " " :40,86,87.
- V.6 "أَعْلَمُ" (*a'lamu*) : " " :41.
- V.7 "عَلِيمٌ" (*'alīmun*) : " " :42,117.
- V.8 "عَلَّامٌ" (*'allāmun*): " " " :43,109.
- V.9 "عِلْمٌ" (*'ilmun*) : " " " :44,158.
- V.10 "العَالَمِينَ" (*al 'ālamīn*): " " " :46.
- V.11 "أَعْلَمَ" (*'a'lama*) : " " :60 à 70, 119, 101.

- V.12 "تَعَلَّمَ" (*ta'allama*): " " " :71 à 84, 111, 157.
- V.13 "مُعَلِّمٌ" (*mu'allimun*): " " :88.
- V.14 "تَعْلِيمٌ" (*ta'līmun*) : " " :89.
- V.15 "مُتَعَلِّمٌ" (*muta'allimun*): " " :90.
- V.16 "تَعَلُّمٌ" (*ta'allumun*):" " " :91.
- V.17 "عَلَمٌ" (*'alamun*) : " " :92, 45, 47, 95, 96, 130, 131, 137, 165.
- V.18 "مَعْلَمٌ" (*ma'lamun*): " " " :93,94,164.
- V.19 "عَالَمٌ" (*'ālamun*) : " " :97,152.
- V.20 "عُلَّامٌ" (*'ullāmun*): " " " :107,108.
- V.21 "عُلَامٌ" (*'ulāmun*) : " " :105.
- V.22 "تَعَالَمَ" (*ta'ālama*): " " " :112.
- V.23 "عَالَمَ" (*'ālama*) : " " :113,145.
- V.24 "عَلَمَ" (*'alama*) : " " :110,114,115,146.
- V.25 "العَلْمُ" (*al 'almu*) : " " :102, 116,140,141.
- V.26 "العَيْلَمُ" (*al 'aylamu*): " " " :103,128, 132, 143, 162.
- V.27 "الأَعْلَمُ" (*al 'a'lamu*): " " " :100,122.
- V.28 "العَلْمَاءُ" (*al 'almā'u*): " " " :120.
- V.29 "إِعْتَلَمَ" (*'i'talama*): " " " :127.
- V.30 "العَلَمُ" (*al 'alamu*): " " " :121,126,140.
- V.31 "عَلَمَ" (*'alama*) : " " :123,124,136,149.

- V.32 "العُلْمَةُ" (*al 'ulmatu*): " " " :125.
- V.33 "عَلِيمٌ" (*'ulaymu*) : " " :129.
- V.34 "عَلَّامَةٌ" (*'allāmatun*): " " " :98, 135.
- V.35 "عَلَمٌ" (*'alamun*) : " " :138,139.
- V.36 "العُلَّامُ" (*al 'ullāmu*): " " " :142.
- V.37 "العَيْلَمُ" (*al 'aylamu*): " " " :143.
- V.38 "اِسْتَعْلَمَ" (*'ista'lama*): " " " :148.
- V.39 "مُعْلِمٌ" (*mu'limun*): " " " :133, 150.
- V.40 "العَيْلَامُ" (*al 'aylāmu*): " " " :151.
- V.41 "مُعْلَمٌ" (*mu'lamun*): " " " :153.
- V.42 "المُعْلِمُ" (*al mu'limu*): " " " :154.
- V.43 "المُعْلُومَةُ" (*al u'lūmatu*): " " :159.
- V.44 "تِعْلِمَةٌ" (*ti'limatun*): " " " :160.
- V.45 "تِعْلَامَةٌ" (*ti'lāmatun*): " " " :161.
- V.46 "العَلَّامُ" (*al 'allāmu*): " " " :162,135.
- V.47 "أَعْلَمَ" (*a'lama*) : " " :166.
- V.48 "عَلُمَ" (*'aluma*) : " " :167.
- V49 "العَيْلَمُ" (*al 'aylamu*): " " " :168.
- V.50 "عُلَامِيٌّ" (*'ulāmiyyun*): " " :169.

1.5. Champ lexical de la racine "عَـلِـمَ" ('alima):

D'après le dernier tableau que nous appellerons désormais : **"tableau des vocables de base"**, nous pouvons dégager les vocables composants le champ lexical spécifique à la racine "عَلِمَ" qui sont :

- V.1 "عَلِمَ" (*'alima*) : v.f.I : (connaître, savoir).
- V.2 "عَلَّمَ" (*'allama*): v.f.II : (enseigner).
- V.3 "عَالِمٌ" (*'ālimun*): N.Adj-part.Ac du verbe *'alima*:(savant).
- V.4 "مَعْلَمٌ" (*ma'lamun*): part.pass v.f.I: (connu, su, prévu).
- V.5 "مُعَلَّمٌ" (*mu'allamun*): part.pass v.f.II: (a reçu l'enseignement).
- V.6 "أَعْلَمُ" (*a'lamu*): Adj.élatif: (qui sait mieux).
- V.7 "عَلِيمٌ" (*'alīmun*): Adj intensif: (omniscient, ayant un grand savoir).
- V.8 "عَلَّامٌ" (*'allāmun*): N.Adj: (savant, ayant une connaissance permanente).
- V.9 "عِلْمٌ" (*'ilmun*): N.Act.f.I: (science, savoir, connaissance).
- V.11 "أَعْلَمَ" (*a'lama*): v.f.IV: (avertir, informer).
- V.12 "تَعَلَّمَ" (*ta'allama*): v.f.V: (apprendre).
- V.13 "مُعَلِّمٌ" (*mu'allimun*): part.Ac: (qui enseigne).
- V.14 "تَعْلِيمٌ" (*ta'līmun*): N.Act du v.f.II: (enseignement).
- V.15 "مُتَعَلِّمٌ" (*muta'allimun*): part.Ac.v.f.V: (apprenti, qui reçoit l'enseignement).

- V.16 "تَعَلُّمٌ" (*ta'allumun*): N d'Act.v.f.V: (apprentissage).
- V.20 "عُلَّامٌ" (*'ullāmun*): Adj: (très savant).
- V.22 "تَعَالَمَ" (*ta'ālama*): v.f.VI: (échanger le savoir, faire croire avoir la science).
- V.23 "عَالَمَ" (*'ālama*): v.f.III: (concurrencer au niveau de la science).
- V.24 "عَلَمَ" (*'alama*): v.inclassable: (battre dans le domaine de la science).
- V.29 "إِعْتَلَمَ" (*i'talama*): v.f.III: (briller,exp: l'éclair dans la montagne).
- V.34 "عَلَّامَةٌ" (*'allāmatun*): Adj: (grand savant au sommet de la science).
- V.38 "اِسْتَعْلَمَ" (*'ista'lama*): v.f.X: (demander l'information)
- V.42 "المُعْلِمُ" (*al mu'limu*): part:Ac.v.f.IV: (l'informateur, l'avertisseur, le crieur pour la prière= *al mu'adhin*.
- V.44 "تِعْلِيمَةٌ" (*ti'limatun*): N.Adj: (très grand savant).
- V.45 "تِعْلَامَةٌ" (*ti'lāmatun*): N.Adj. (très grand savant).
- V.46 "العَلَّامُ" (*al 'allāmu*): N.Adj: (le généalogiste).
- V.48 "عَلُمَ" (*'aluma*): v.inclassable: (détenir la science, arriver au rang de savant, dépasser les autres savants).

Cette liste de vocables de base, qui en comporte vingt-sept, en compte réellement 115 sur les 169 recensés dans le tableau général du champ lexical de la racine "ع ل م", ce qui représente plus des deux tiers ou vingt-sept des cinquante vocables de base (ce qui dépasse encore la moitié).

De cette masse d'unités nous ne pouvons actuellement tirer aucune conclusion déterminante pour notre recherche, mais nous la garderons en mémoire pour la conforter ou l'écarter, à la lumière de

notre analyse sémantique du champ lexical de la racine "عَلِمَ", et celui, spécifique de la racine "عَلَمَ" que nous venons d'établir.

Avant d'entamer l'analyse sémantique des données lexicales, que nous avons collectées, nous précisons que notre référence sera "le tableau des vocables de base" sauf pour un complément d'information où nous utiliserons un renvoi au "tableau général".

Quant au champ sémantique de la racine "*'alima*" (savoir, connaître...), on ne peut le dégager qu'après avoir fait l'analyse sémantique. En effet, sur quel critère affirmer l'appartenance d'un vocable à ce champ, en n'ayant comme seul repère que les changements survenus à la forme de la racine de départ. D'autant plus qu'il y a toujours des termes qui, par dérivation ou composition, peuvent se greffer sur le champ spécifique de "*'alima*", bien qu'ils appartiennent à un autre champ lexical. De même, il peut arriver qu'un mot dérivé directement de cette racine, rejoigne un champ lexical sémantiquement différent. Dans ces cas, l'étude des procédés de dérivation ou de composition et même le positionnement des voyelles et les variations dans la morphologie ou le sens des vocables, reste nécessaire, d'autant que nous proposons une nouvelle structuration du champ lexical de la racine de base "عَلَمَ".

C. APPROCHE SEMANTIQUE DE LA NOTION DE "*'ILM*" :

Notre point de départ dans la première partie de ce chapitre était l'établissement d'un champ lexical englobant toutes les unités lexicales qui forment la famille des mots se rattachant à la racine "عل م", qui était notre étiquette ou le tronc commun auquel tous les vocables - présentés dans notre tableau - se rattachent.
Cette partie descriptive, basée sur la forme des mots et leur nombre dans la langue arabe, était nécessaire comme base d'une phase analytique fondée sur le contenu ou le sens des mots du champ lexical. Phase qui comportera plusieurs étapes dont une analyse de sens des unités lexicales qu'on a recensées afin de déterminer les unités principales et celles dérivées. C'est ce que les linguistes appellent champ sémantique.
Cette étape facilitera la structuration du champ spécifique de la racine "عَلِمَ" *('alima)*, par la suite celle du champ conceptuel et enfin celle du champ notionnel du mot "عِلْمٌ" (*'ilm*), laquelle pourra englober les unités de sens qui tournent autour de l'idée générale de savoir, érudition, connaissance, science, enseignement, etc, dans les différentes structures textuelles qu'on analysera ultérieurement.

Toutefois, concernant le concept de "champ sémantique", nous ne sortirons pas de la définition et de l'utilisation qu'en font la plupart des linguistes quand ils effectuent une analyse sémantique. Bien que la majorité de ces études sur les champs sémantiques étaient effectuées à partir d'un concept déjà défini et normalisé, dans la signification, le lexique et l'utilisation, ce qui a été le cas des études sur la parenté, les couleurs, la faune et la flore, les poids et mesures, et enfin la hiérarchie militaire. Comme l'annonce J. Lyons, les chercheurs sur les champs "*ont confirmé que, pour certains domaines, au moins, les vocabulaires des différentes*

UNIVERSITAS BRUXELLENSIS · BIBLIOTHECA ·

langues ne sont pas isomorphes, en d'autres termes, telle langue peut faire les distinctions sémantiques que ne connaît pas telle autre"[122].

Notre approche sémantique basée sur le concept de "champ sémantique"[123] partira du premier niveau de sens qui est la signification lexicale à la signification d'un terme à partir de son appartenance au champ sémantique du savoir, en tenant compte du type de relation qu'il a avec notre terme de base (*'ilm*).
Pour les études de champ sémantique concernant la langue arabe, nous citons celle comparative entre le champ lexical français du mot œil et du mot arabe "*'ayn*" de Ş. Al Qirmādī[124] et celle de A. Morabia[125] dans "*Studia Islamica*" sur les noms de couleur, qui, vu les exigences liées à la nature d'une publication dans une revue s'est "contenté" de consulter sept dictionnaires.

L'approche sémantique sera finalement, pour nous, le prélude à une étude où le sens occupe la première place, c'est l'approche textuelle, qui essayera de découvrir quelle(s) utilisation(s) ont fait les penseurs musulmans de la matière lexicale et des significations relatives au mot "*'ilm*". Cette étude textuelle, devrait, à notre avis, combler les lacunes de l'approche lexicale et sémantique car l'existence d'un champ lexical ou sémantique complet et parfaitement structuré est impossible à réaliser. Il existera toujours des vides, des chevauchements, des additions dues à la croissance normale de la langue, aux changements de la réalité extérieure ou à l'intervention des utilisateurs surtout celle des intellectuels qui créent continuellement des sens et des mots nouveaux pour répondre à leurs besoins. Ces éléments sont les traits distinctifs de toute langue vivante, dont l'arabe fait partie.

---

[122] J. LYONS, 1968, 329.
[123] Concernant la théorie des champs sémantiques voir J.LYONS, 1990 ; B. MALMBERG, 1968, 190-206 ; A. LEHRER, 1974, 15-45 ; voir aussi le travail de référence de B. POTTIER, 1963 et A. HENAULT, 1979, 48-61. En arabe,voir : A. 'UMAR, 1991, 67-118.
[124] S. AL QIRMĀDĪ, 1983, 109-119.
[125] A. MORABIA, 1965, 61-99.

Nous précisons, toutefois, que la structuration de nos données lexicales dans un champ sémantique n'est pas une fin en soi, ni pour tirer des conclusions définitives sur la langue arabe ni sur la pensée qui en découle, mais c'est seulement un outil qui complète notre approche lexicale et qui, d'un autre côté, pourrait éventuellement servir de prélude à l'étude textuelle où nous aurons à analyser la notion de "*'ilm*" dans les textes des penseurs arabo-musulmans. Néanmoins, cette approche sémantique peut nous donner des informations sur la vision du monde que la nouvelle civilisation a pu avoir et sur les mécanismes d'adaptation de la langue à la réalité. Nous pensons que la langue arabe a ses propres mécanismes face aux phénomènes qu'elle a rencontrés et "*en fait, à chaque langue correspond une organisation particulière des données de l'expérience*"[126] ou comme affirme E. Arcaini : "*les différentes langues disposent et systématisent différemment le même matériel*"[127].

Notre objectif est effectivement de comprendre comment la langue arabe a "disposé" et "systématisé" l'idée de la science, du savoir à travers le "matériel" lexical relatif à cette notion, recensé dans notre tableau.

1. Analyse sémantique du champ lexical de la racine "ع.ل.م":

Après analyse des principaux vocables présentés dans le "tableau des vocables de base", nous avons pu déceler quatre groupes de termes ayant une similitude ou une ressemblance sémantique, nous les avons appelés : "ensembles sémantiques". Nous appelons "ensemble sémantique", l'ensemble des vocables ayant un sens commun ou un sens d'origine (ou initial) commun.

---

[126] A. MARTINET, 1970, 12.
[127] E. ARCAINI, 1972, 180.

Avant de présenter ces ensembles, signalons que le seul lexicographe, parmi ceux qu'on a présentés, qui a déceler une relation sémantique ou un principe de base qui rassemble la matière lexicale de la racine "ع ل م" est Ibn Fāris. H. Fleish, dans un article qu'il lui a consacré, résume bien sa théorie en écrivant : "*l'idée directrice du K. maqāyīs al-lugha est intéressante, inspirée d'Al Khalīl, sa réalisation était neuve : rattacher les sens des mots dans les racines à des uṣūl, des sens de base, donc établir une filiation sémantique*"[128]. Il pense qu'un seul principe ("*miqyās*") est à l'origine de tout le champ lexical de "ع ل م", il le fait revenir aux trois lettres au niveau formel, et à l'idée que la signification de ces lettres "*renvoie à une trace qui caractérise une chose par rapport à d'autres*"[129], et à son avis, toutes les unités lexicales de cette racine en découlent.

A notre avis, Ibn Fāris avait raison de penser qu'il y a un lien sémantique qui relie toute cette matière, mais nous démontrerons que le principe de "trace" ou "marque" n'est pas le seul à la base de toute cette matière lexicale, ou tout au moins, il n'a plus été le seul à la produire après l'extension qu'avait connu le sens initial. Ces ensembles sémantiques sont les suivants :

1) L'ensemble sémantique N°1 :

Sous l'étiquette de "عِلْمٌ" (*'ilmun*) qui est le nom d'action du verbe "عَلِمَ" (*'alima*). Cet ensemble englobe tous les vocables dérivant morphologiquement et sémantiquement de l'idée de savoir, connaissance, enseignement, information, science, etc. Les composants sont l'ensemble des vocables qui forment le champ lexical de la racine "عَ ل مَ" que nous avons présenté plus haut et dont nous présenterons une analyse sémantique plus loin.
Un seul terme de ce champ lexical ne peut se rattacher sémantiquement à l'ensemble sémantique de "*'ilm*", c'est le verbe

---

[128] H. FLEISH, "*Ibn fāris*", E.I.2, Vol.III, 1971, 787b.
[129] A. IBN FĀRIS, 1991, Vol.IV, 109.

"إعتَلَمَ" (*'i'talama*) qui est la VIII[ème] forme verbale dérivée du verbe-racine "عَلِمَ" (*'alima*), mais qui, au niveau de la signification, appartient à un autre ensemble sémantique (notre 2[ème] ensemble) et en même temps à un autre champ lexical, celui de la racine "لَمَعَ" (*lama'a*). En effet, le sens de ce verbe est : "briller dans la montagne" et il n'est utilisé que pour l'éclair. Ce verbe est une composition - au niveau du sens - de *lama'a* = *aḍā'a* (éclairer)[130] et du mot "عَلَمٌ" (*'alamun*) = montagne.

Nous pouvons, par contre, affecter à cet ensemble, le vocable N°.50 : "العُلَامِيّ" (*al 'ulāmiyyu*) qui est dérivé par le procédé de la relation avec suffixation de la lettre "ي", du nom - adjectif ".عُلَامٌ" (*'ulāmun*), lequel désigne l'épervier (vocable de base N°.21). Ce mot est utilisé pour désigner un homme "intelligent et vif d'esprit", ce qui rejoint, en partie, les qualités reconnues traditionnellement à l'épervier vif, rapide, et qui choisit ses proies.

Enfin, on inclura dans cet ensemble le vocable N°.35 "عَلَمٌ" (nom propre) qui est chez les grammairiens le nom spécifique d'un individu ou d'un groupe d'individu de la même catégorie, utilisé pour le ou les reconnaître parmi les leur. Il est un polysème de "عَلَمٌ" (montagne, drapeau, phare), qui renferme également l'idée de "avoir un trait pour être reconnu, visible, identifié".
La définition donnée au nom propre "*'alam*" par le grammairien Ibn Jinnī est très claire : "*quant aux noms propres (al a'lām), c'est ce qui est propre à un individu parmi son genre et est employé comme son trait distinctif (wa ju'ila 'alaman lahu)*"[131]. Comme l'ensemble des grammairiens arabes, Ibn Jinnī classe le nom propre parmi les cinq catégories du "nom déterminé" (*ma'rifa*)[132]. Par ailleurs, ce qui consolide cette relation sémantique entre le mot "*'alamun*" et cet ensemble, c'est l'existence de deux vocables appartenant au champ lexical de la racine "*'alima*" via les règles normales de la dérivation

---

[130] A. IBN FĀRIS, 1986, t.III, 795.
[131] 'U. IBN JINNĪ, 1985, 164.
[132] Ibid. , 159.

directe qui sont " عَلاَّمٌ " (*'allāmun*) et le vocable "عَلاَّمَةٌ" (*'allāmatun*), respectivement les vocables 163 et 135 de notre tableau général. Ces deux mots ont été utilisés pour désigner le généalogiste ou le savant spécialisé dans l'étude des noms propres afin de déterminer les arbres généalogiques.
Nous pensons que ces vocables avaient le sens général - qu'ils gardent toujours - de savant ou grands savants, et que par une réduction du sens facilitée par une ressemblance entre ces trois vocables au niveau du son et de la graphie, les lexicographes musulmans n'ont eu aucune difficulté à faire l'association entre"*'alamun*", "*'allāmun*" et "*'allāmatun*".
En langue française - pour mieux éclairer cette idée - cela équivaut à dire : le généalogiste est le "connaisseur" ou le "grand connaisseur" des "noms propres" comme trait distinctif pour connaître quelqu'un. On remarque, facilement, le rôle du verbe "connaître" comme lien sémantique entre le généalogiste "عَلاَّمٌ" et le nom propre "عَلَمٌ".

Ainsi, la présence de trois consonnes communes ou radicales "ع ل م" dans un ordre identique a pu faciliter un rapprochement phonétique et graphique entre ces trois vocables et, par conséquent, ouvrir la voie à une relation sémantique. Le nom propre, comme un signe, un trait distinctif pour reconnaître un individu, rejoint aussi le sens de marque, signe qui caractérise un autre ensemble sémantique qui est celui de "عَلَمٌ" (*'alamun*) qu'on présentera par la suite.
Ce vocable qui désigne une marque distincte (le nom propre), pour reconnaître quelqu'un comme c'est le cas pour une montagne est l'illustration la plus claire des interférences, des chevauchements entre les sous-champs lexicaux par le biais d'une ressemblance graphique basée sur les trois radicales de base, ce qu'appelle - à propos de la langue arabe - E. Sapir "*la charpente consonantique*"[133].
Ce vocable représente donc une composition au niveau du sens de trois ensembles sémantiques.

---

[133] E. SAPIR, 1991, 48.

2) *L'ensemble sémantique N°.2* :

Le vocable étiquette de cet ensemble est : "عَلَمٌ." (*'alamun*). C'est un nom désignant le "*plus haut point d'une montagne*", définition attestée par Ibn Durayd[134]. Ce vocable exprime donc l'idée de "hauteur", et des lexicographes musulmans ne le considèrent que comme adjectif ou épithète pour désigner "la hauteur", et l'une des définitions qu'ils proposent est : "عَلَمٌ." (*'alamun*) : "*al jabal aṭ-ṭawīl*"[135] (la montagne haute) ou "*a'lā mawḍi' fī al jabal*" (le plus haut point de la montagne)[136].
Cette idée de hauteur se retrouve dans les sens dérivés que ce vocable reçoit comme "phare" ou "drapeau". De cette idée de hauteur découle un deuxième sens qu'on retrouve dans quelques définitions qui démontrent l'idée de "repère", de "trace", de "marque", pour reconnaître la route. On comprend bien qu'une montagne, dans le désert arabique, soit un repère, une "marque" de premier ordre pour les caravanes qui s'en servent pour "reconnaître" la route. Al Aṣfahāni va même plus loin en considérant que la montagne a pris cette épithète parce qu'elle est une des "marques" ou "traces" pour reconnaître le chemin[137].

Dans cet ensemble, on retrouve le vocable N°.21 "عُلَامٌ." (*'ulāmun*) = épervier, qui est une épithète ajoutée au vrai nom de l'épervier qui est "*al bāẓ*" ou "*al bāẓī*". Parmi les autres épithètes, on trouve "*al bāsaq*" = haut et "*aṣ-ṣaqr*" = qui frappe ou bat (dans le cas de l'épervier qui bat des ailes). On retrouve donc l'idée de hauteur liée à l'épervier (qui vole haut, à une grande hauteur), ce qui explique la dérivation de "*'ulāmun*" à partir de "*'alam*" qui contient aussi cette idée de hauteur dans le ciel, comme on l'a souligné plus haut.

Quant au mot polysémique "*al 'aylām*" qui a les sens, d'après notre tableau général de :

---

[134] M. IBN DURAYD, 1987-1988, t.II, 948.
[135] M. IBN MANZŪR, 1956.
[136] M. IBN DURAYD, 1991, 209.
[137] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970.

- Puits ayant une eau abondante (vocable N°.109),

- Eau profonde au pied d'une falaise (vocable N°.116),

- Jeune homme mou et obèse (vocable N°.133),

- Puits et mer (vocable N°.144),

- Puits ayant une eau salée (vocable N°.162),

- Grenouille mâle (vocable N°.168).

Avant d'analyser les sens qu'a reçu ce vocable, nous avons cherché dans plusieurs dictionnaires (utilisés lors de cette approche) les mots qui ont le même schème que le vocable "*'aylam*". Nous en présentons quelques-uns, qui ont le schème "*fay'al*" :

- "*'ayham*": lieu à Tuhāma; un homme fort et courageux.
- "*hay'al*": habit n'ayant pas de manches.
- "*jaydar*": celui qui est trop petit (dérivé de petit mur).
- "*haykal*": un long cheval, une grande bâtisse, le gros ou l'énorme pour tout animal.
- "*hayqam*": son de la mer.
- "*khaydab*": un lieu.
- "*jayham*": un lieu.
- "*khaybar*": un lieu.
- "*fayhaq*": toute chose grande ou large.
- "*faylaq*": grande armée.
- "*faylam*": un grand homme.
- "*ghaylam*": lieu (où réside la tribu de *banī 'abs*), belle femme.

- "*baydaq*": lieu d'un souk en Iraq.
- "*daylam*": beaucoup de fourmis.
- "*'ayṭal*": grande chamelle obèse.

D'après cet échantillon représentatif du schème "*fay'al*", il apparaît que ce schème est utilisé pour exprimer un nom de lieu, une épithète pour l'idée de "grand(e)" dans la taille, la force, la quantité, et qui peut avoir des synonymes comme : beaucoup, énorme, abondant, obèse, etc.

Si nous analysons les sens que le vocable "*'aylam*" produit, nous constatons la présence de l'idée d'abondance et d'obésité. Il désigne aussi "un lieu" (le pied d'une falaise où l'eau est abondante).

Nous pensons que ce vocable est dérivé de "*'alamun*", (montagne), qui est aussi un lieu, et que, pour rendre l'idée de l'abondance de l'eau, il a été forgé sur le schème "*fay'al*". Par la suite, il y a eu des extensions de sens dans le cas de "puits avec eau abondante", puis "mers" où l'idée d'eau abondante est évidemment présente.

Puisque ce vocable est utilisé comme épithète, il a désigné un jeune homme mou comme l'eau (pas solide), et obèse ou corpulent (abondance), (vocable N°.37). Ainsi, il y a une association entre eau et jeune homme dans l'idée de manque de virilité (mou) et l'eau qui n'est pas solide donc molle, d'où l'idée d'obésité chez le jeune homme, puis l'énormité et l'abondance de l'eau dans une mer.

Quant à "*'aylam*" (vocable N°.49), épithète désignant la grenouille mâle, nous pensons qu'elle est tirée des observations et de l'association que les Arabes font à propos des animaux et de leur milieu naturel. La grenouille, étant un animal qui vit à côté de l'eau abondante, on lui aurait donné le même nom, c'est à dire "*'aylam*". D'ailleurs, le mâle de la grenouille a une autre épithète qui est "*al 'uljūm*" ce qui désigne également "*al mā'u al kathīr*" (l'eau abondante)[138].

Quant au verbe "*a'lama*" (vocable N°.47), il a une utilisation spécifique pour le "foreur d'un puits qui réussi à trouver de l'eau".

---

[138] A. IBN FĀRIS, 1986, t.II, 677.

Il est évident que ce verbe a une relation sémantique avec "*'aylam*" : puits.
Enfin, le vocable "*'ulaymun*" (vocable N°.33) est attesté par Ibn Durayd comme diminutif à la fois de "*'alamun*" (montagne), et de l'adjectif "*a'lamu*" (celui qui a la lèvre supérieure fendue), puis utilisé comme nom propre ou nom de tribu. D'après le système et les règles de dérivation de la langue arabe, il ne peut être le diminutif que du nom "*'alamun*". Le diminutif du schème "*fa'alun*" qui devient "*fu'aylun*", tandis que la règle générale pour former le diminutif d'un mot dont la racine dépasse trois lettres est de le forger sur le schème "*fu'ay'ilun*".
Ce qui donnera "أَعْلَمُ" → "أُعَيْلِمُ", ("*'a'lamu*" → "*'u'aylimu*")[139].
Nous pensons que l'annexion de ce diminutif à ce dernier schème s'est faite par extension et que l'élimination de la lettre "*'u*" est due à un allégement. Pour ces raisons, nous avons rattaché ce vocable à cet ensemble et non à l'ensemble sémantique de "*'almun*" que nous allons analyser.

3) <u>*L'ensemble sémantique N°.3*</u> :

Sous le vocable étiquette "عَلْمٌ" (*'almun*), qui est le nom d'action du verbe "عَلَمَ" (*'alama*), qui signifie : marquer, et dans un sens plus large : mettre une marque, un signe, une trace pour reconnaître quelqu'un ou quelque chose ou un endroit, et d'autre part, pour se faire reconnaître. Pour ce vocable étiquette, il existe plusieurs variantes orthographiques attestées dans les dictionnaires arabes comme "synonymes absolus" sans aucune différence dans le sens. Ce sont "العَلَمُ" (*al 'alamu*, vocable N°.30) ; "العُلْمَةُ" et "العَلَمَةُ" (*al 'ulmatu* et *al 'alamatu* : vocables 121 et 122 du tableau général), qui peuvent être les "noms de manière".

Par les règles générales de la dérivation, on retrouve dans cet ensemble le nom "*mīmī*" (*maṣdar mīmī*) "مَعْلَمٌ" (*ma'lamun*:

---

[139] 'U. IBN JINNĪ, 1985, 275.

vocable N°.18), le participe actif "مُعْلِمٌ" (*mu'limun*: vocable N°.39); le participe passif "مُعْلَمٌ." (*mu'lamun*: vocable N°.41); l'adjectif au masculin "الأَعْلَمُ" (*al a'lamu*: vocable N°.27) et au féminin "العَلْمَاءُ" (*al 'almā'u*: vocable N°.28). Ce dernier vocable a été utilisé comme nom-adjectif pour le bouclier (vocable N°.114 au tableau général) et qui signifie que le bouclier a une fente ou une marque qui le distingue des autres.

Dans cette série, nous pouvons inclure le verbe "عَلَمَ" (*'alama* : vocable N°.31) et les deux formes du féminin de "العَلَمُ." (*al 'alamu*) qui sont "عَلَامَةٌ" (*'alāmatun*) et "أُعْلُومَةٌ" (*'u'lūmatun*) qui désignent la marque, la trace, le signe(respectivement le vocable 130 et 149 du tableau général).

Quant au vocable N°. 36 de notre tableau de base, le nom "العُلَّامُ." (*al 'ullāmu*) qui est un des noms donnés au henné, il apparaît que c'est un pluriel du participe actif "عَالِمٌ", au sens de marqueur, comme le sont "*al kādhibu*" (menteur), "*al kudhdhābu*" (les menteurs). Le mot "*al 'ullāmu*" veut donc dire (les marqueurs), car "*al ḥinnā'u*" (le henné) est le pluriel de "*ḥinnā'atu*"[140], ce qui désigne les feuilles d'un arbre du genre de lythrariacées ou le henné blanc, originaire de l'Arabie, utilisé -après séchage - pour teindre au début, la crinière et la queue des chevaux puis, par les femmes, pour les cheveux ou les doigts. C'était un moyen de marquer, de distinguer ou de se distinguer.

Pour le vocable N°.40 : "*al 'aylāmu*" qui est un adjectif du schème "*fay'al*", il est rarement utilisé dans la langue arabe car il est dérivé de quelques verbes triconsonantiques comme "*hadhama*" (couper) qui donne "*haydhām*" (coupeur, courageuse)[141] ou "*ghaydāq*" (généreux, l'adolescent, le mou, le large) du verbe "*ghadāqa*" (est devenu nombreux, croître)[142].

Il apparaît ainsi que les verbes triconsonantiques sous le schème "*fa'ala*" ont un adjectif sous le schème "*fay'āl*", comme "*'alama*", dont le plus connu est "*shayṭān*" (diable), dérivé du verbe

---

[140] A. IBN FĀRIS, 1986, t.I, 253.

[141] Ibid. , t.III, 902 et M. IBN DURAYD, 1991, 289-290.

[142] A. IBN FĀRIS, 1991, t.IV, 415 et J.A. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, 446.

"*shaṭana*" (s'éloigner ou éloigner) car le diable éloigne les croyants de la bonne voie. Il est donc évident que "*'aylām*" est un adjectif pour le mâle de l'hyène et non un nom, et si nous sommes certains que la racine du verbe signifie "marquer, mettre une fente, une trace, un signe distinctif pour reconnaître ou se faire reconnaître" nous pensons que l'adjectif "*'aylām*" signifie "le marqueur, etc.". Cette idée est tout à fait plausible si on sait que l'espèce d'hyènes qui vit dans la péninsule arabique est l'hyène rayée (*hyaena hyaena*) dont "*les petits, aux yeux fermés et aveugles, sont déposés dans un trou du sol*"[143]. Cette attitude est déjà une marque, une trace par laquelle on reconnaît cet animal. Enfin, le plus intéressant, est que le mâle de l'hyène marque son territoire par son urine très forte et ses excréments, ce qui explique l'adjectif que le bédouin lui a attribué : le marqueur. Bien que d'autres animaux aient le même comportement, nous pensons que dans le milieu naturel des bédouins d'Arabie, l'hyène y était assez présente.

4) ***L'ensemble sémantique N°.4*** :

Cet ensemble est en réalité attaché par le sens et les règles de la dérivation à l'ensemble précédant, mais par la connotation qu'ont pris ses deux vocables "عَالَمٌ" (*'ālamun*) et "العَالَمِينَ" (*al 'ālamīn*), liée à la religion (surtout au texte coranique et à l'exégèse). Nous avons préféré les traiter à part pour plus de clarté. Ainsi, le vocable "*'ālamun*" qui a le sens de:

- "*al-khalq* " (la création, les créatures, catégories de la création)[144].
- Nom des phénomènes de l'univers[145].
- Nom de l'instrument utilisé pour le marquage comme le cachet ou le sceau[146].

---

[143] M. BURTON, 1974, Art "*Hyène*".
[144] A. IBN FĀRIS, 1986, et I. AL JAWHARĪ, 1956.
[145] Ḥ AL AṢFAHĀNĪ, 1970, Art. "*'alima*".
[146] Ibid.

- Le genre humain[147] d'Adam à nos jours ou de Noé après le déluge.
- Les savants d'une époque[148].
- Les gens du livre[149].
- Le monde, l'univers.

Nous pensons avec Al Aṣfahānī, A. Riḍā[150] qu'à la base, ce mot désignait seulement un instrument de marquage, mais puisque, dans la religion, le monde était la marque de Dieu, il a pris les sens que nous avons énumérés, dont la plupart, sont utilisés par la révélation. Cette forme d'extension dans le sens est très rare dans la langue arabe, ainsi que la forme du pluriel : ("*al 'ālamīn*"), ce qui a été souligné par beaucoup de lexicographes (Ibn Manzūr, Al Aṣfahānī, Riḍā). C'est donc le domaine d'emploi (la religion) qui a dévié le sens initial, mais ce dernier fait partie de notre 3ème ensemble sémantique, celui de "*'almun*" (marquage), ce qui réduit le nombre des ensembles sémantiques à trois.

Il ressort de cette analyse, que malgré l'existence de trois grands ensembles sémantiques - assez distincts - qui forment le champ lexical de la racine "ع ل م", ceux-ci ne sont pas tout à fait hermétiques. Ainsi, par divers procédés de dérivation directe ou indirecte, de composition à partir du sens, des ponts sont jetés entre ces ensembles afin de compléter certaines définitions, pour en différencier d'autres, pour rendre compte de certains objets ou caractéristiques nouveaux, pour un enrichissement du lexique arabe par la création d'adjectifs ou de noms nouveaux qui expriment mieux la nature d'un animal ou un trait de la personne humaine ou encore d'un instrument ou un objet nouveau comme dans le cas de "*'alam* = phare ; "*'aylām*" = mâle de l'hyène ; "*'aylam*" = mâle de la grenouille, etc.

---

[147] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, Art. "*'alima*".
[148] Ḥ. AD-DAMGHĀNĪ, 1980, Art. "*'alima*".
[149] Ibid.
[150] Ḥ A. RIḌĀ, 1960.Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970.

D'un autre côté, plusieurs éléments nous poussent à penser que ces trois ensembles sémantiques ne constituent en fait que deux grands ensembles, l'un ayant comme sens de base l'idée de connaître, savoir apprendre (l'ensemble N°.1), et l'autre forgé à partir de l'idée de marque, trace, signe, trait, (les ensembles N°. 2, 3, 4). Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'ensemble N°.4 ne peut être distingué de celui de "عَلَمٌ." (ensemble N°.3). Nous avons également signalé que "عَلَمٌ" (montagne) n'est pas une racine de base, mais que ce vocable rentre dans l'idée de "*marque pour reconnaître la route*"[151], par conséquent, il est une ramification qui a été élargie par dérivation de sens.

Les lexicographes ont notamment considéré que le diminutif de "*'alamun*" (montagne, drapeau, phare ...), et celui de "*'a'lamu*" (celui qui a la lèvre supérieure fendue) peut être le même = "عُلَيْمٌ" (*'ulaym*) bien que ceux-ci ne respectent pas les règles de la construction du diminutif comme nous l'avons vu. Ces lexicographes ont jugé, en effet, que ces deux vocables appartiennent à la même racine et au même sens - étiquette: celui de "..عَلَمٌ.". L'ensemble N°.3 justifie également cette filiation car il est plus complet au niveau morphologique (verbes, adjectifs, noms d'actions, participes, etc.) alors que celui de "عَلَمٌ." ne comporte qu'une seule forme verbale.

Si nous analysons l'ensemble des éléments de la matière lexicale que nous avons collecté, en essayant de les classer dans des catégories comme les caractéristiques physiques, animales, humaines, naturelles ou les caractéristiques intellectuelles de l'homme, nous constaterons que tous les vocables exprimant l'intellectualité ou l'ensemble des facultés pour comprendre, savoir, connaître, informer, enseigner et apprendre sont à trouver dans l'ensemble N°.1.
Cependant, ceux qui rendent compte des phénomènes liés à la nature (montagne, puits, mer, henné) ou aux animaux (grenouille, épervier,

---

[151] Ḥ AL-AṢFAHĀNĪ, 1970, Art. "*'alima*".

mâle de l'hyène) ou à la physiologie de l'homme (mou, obèse, bec de lièvre), sont ceux des ensembles 2, 3 et 4.

Il apparaît ainsi que l'ensemble du champ lexical de la racine constitue deux sous-champs lexicaux ayant une certaine autonomie dérivationnelle se développant côte à côte, ce qui explique les emprunts existant entre les deux (le cas de "*'ulāmiyyun*" et de "*'alamun*" d'un côté et celui de "*i'talama*" de l'autre).

Quant à l'origine ou à la source première d'où s'est créé toute la matière du champ lexical de la racine "ع ل م.", en l'absence d'éléments pour constituer une vraie étymologie de cette racine, nous avançons l'hypothèse de l'influence des éléments de l'environnement et du milieu où vivaient les Arabes pour constituer le départ, à caractère descriptif, de cette masse lexicale. D'après cette hypothèse (simple proposition d'explication), nous pensons que l'ensemble sémantique sous l'étiquette de "عَلَمٌ" a été le point de départ. On y trouve, en effet, des éléments issus du milieu naturel du bédouin arabe (chameau, hyène, grenouille, montagne, mer, eau, henné, épervier), des traits physiologiques de son corps (obèse, bec de lièvre, etc.), puis quelques aspects concernant ses activités et réalisations liées à son milieu social qu'on reconnaît à travers des vocables comme (bouclier, déchirure du tissu, drapeau, puits, frontière, etc.).

Nous pensons que les activités intellectuelles sont venues après, comme : enseignement, information, savoir, généalogie, etc. Le savoir est une accumulation ultérieure aux connaissances du milieu naturel, social, etc. C'est ce qu'appellent les anthropologues le passage de la nature à la culture[152] car, pour la majorité d'entre eux, qu'ils soient évolutionnistes, structuralistes ou autres "*aucune règle d'une langue, aucune règle d'une culture n'est innée*"[153]. C'est cette idée que nous retenons de l'anthropologie. A notre avis, le

---

[152] Voir J.P. COLLEYN, 1981, et P. MERCIER, 1971, 148-154.
[153] D. SPERBER, 1968, 105.

bédouin n'a pas trouvé les possibilités lexicales et les significations de la langue arabe acquises à sa naissance, mais comme nous l'avons souligné à propos de la langue arabe, c'est un processus de formation continue, de rencontre avec l'autre, de découverte du milieu qui l'entoure avec toutes ses facettes (religion, milieu naturel, société,...). En analysant le langage, E. Sapir affirme que "*la parole est une fonction instinctive, acquise, une fonction de culture*"[154].

Notre propos n'est pas dans le sens de "progrès" qui est un jugement de valeur, alors que pour nous le passage de la nature à la culture est celui d'un développement normal qu'ont subies diverses langues. En effet, plusieurs langues ont suivi le même chemin : celui d'un agrandissement de leur lexique en fonction de la multiplicité des besoins dont disposent les utilisateurs.
N'oublions pas que lors de la fusion des parlers arabes, beaucoup de phénomènes ont été relatés, des intersections entre plusieurs parlers étaient établies pour donner des mots aux choses nouvelles. E. Sapir résume bien cet état qu'à connu la langue arabe en observant que "*l'apparition de traits ou de rapports culturels d'un type nouveau, rend souvent nécessaire un enrichissement des ressources de la langue*"[155].
Les lexicographes arabes étaient conscients de ce phénomène et l'ont relaté. Dans "*Jamharatu al-lugha*" Ibn Durayd consacre également un chapitre sous le titre évocateur de "*chapitre sur ce que les Arabes ont adopté des langues étrangères au point de le considérer comme leur langue*"[156]. Mais là n'est pas le but de notre étude, notre intérêt va surtout à l'état de la langue arabe à une certaine époque et non son histoire. De plus, nous nous sommes focalisés sur une seule racine : "ع.ل.م", et sur une seule notion celle de "*'ilm*" qui en découle, ainsi que sur ses champs lexical et sémantique.

---

[154] E. SAPIR, 1967, 8.
[155] E. SAPIR, 1968, 33.
[156] M. IBN DURAYD, 1987-1988, t.III, 1322-1331.

Quant aux relations sémantiques entre les deux grands ensembles ("*'ilm*" et "*'alm*"), elles sont perceptibles dans la relation évidente entre l'idée de connaître, savoir, etc. et l'idée de marque faite pour reconnaître. La signification de base de l'ensemble sémantique de "*'almun*" apparaît comme liée à l'aspect matériel et à l'expérience que l'homme arabe avait de son milieu. Tandis que l'ensemble sémantique de "*'ilm*" représente l'aspect théorique dans lequel l'homme utilise ses facultés intellectuelles. Toutefois, l'ensemble de "*'alm*" ne peut, à lui seul, représenter tout le milieu extérieur ou la réalité dans laquelle vivait le bédouin arabe. Sur le plan morphologique, cette relation entre les deux ensembles est évidente, car la polysémie de plusieurs vocables démontre que la racine de départ est la même, c'est le cas des vocables suivants :

VOCABLE	SENS DANS L'ENSEMBLE N°.1	SENS DANS L'ENSEMBLE N°.2
'a'lama أَعْلَمَ	Il a informé.	Il a découvert de l'eau après forage d'un puits.
mu'limun مُعْلِمٌ	Celui qui informe.	Celui qui met une marque.
'ullāmun عُلَّامٌ	Un grand savant.	Henné.
ya'lumu يَعْلَمُ	Il bat, il est supérieur au niveau du savoir.	Il marque.
yu'limu يُعْلِمُ	Il informe.	Il marque.

Ce tableau appuie la règle linguistique qui considère que les mots qui ont la même racine présentent en général une parenté sémantique plus ou moins marquée. Les lexicographes et grammairiens arabes avaient déjà découvert ce principe et avaient établi son existence dans la langue arabe Ibn Jinnī dit ainsi dans son ouvrage "A*l khaṣā'iṣ*" (les caractéristiques) : "*Sache que tout verbe ou nom tiré d'un verbe ou contenant son sens, est basé dans la*

langue des Arabes sur la consolidation du sens de base [de ce verbe] plutôt qu'à l'écarter"[157].
La vérification de l'idée selon laquelle il existe nécessairement une relation automatique entre la ressemblance morphologique des mots de la même racine et une parenté sémantique, sera notre tâche concernant la racine "*'alima*".

2. Analyse sémantique de la notion de "*'ilm*":

Cette dernière partie de notre analyse sémantique aura pour objectif de finaliser toute notre approche lexicalo-sémantique à propos de la racine "*'alima*" afin de faire ressortir, par la suite, le champ conceptuel de la notion de "*'ilm*" (science, savoir, etc.).
Notre analyse aura deux volets : celui que nous appellerons le champ morpho-sémantique de la racine "*'alima*" qui aura à suivre le sens des composantes du champ dérivationnel (petite et grande dérivation). Le deuxième volet qui est le champ conceptuel ou notionnel où la notion de "*'ilm*" sera le concept-étiquette de notre investigation à propos des variantes sémantiques (synonymes, autonymes, etc.). Ce volet aura pour objet de recenser et d'analyser l'ensemble des signifiants (les termes) qui renvoient aux signifiés de science, savoir, etc.
Nous précisons que notre champ conceptuel est différent de ce que la théorie des champs linguistiques appelle "le champ référentiel" qui organise le champ à partir d'une notion, d'une idée mais en y incluant tous les vocables et les sens, même ceux de nature extra-linguistique (contextuels, sociaux, historiques, etc.). Cet aspect sera exploré dans le troisième et le quatrième chapitre de notre recherche.

---

[157] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.III, 77.

2.1. Champ morpho-sémantique de la racine "عَـلِـمَ" (*'alima*) :

Dans ce volet, nous aurons en vue d'étudier la morphologie lexicale de la racine de "*'alima*" en traitant les variantes formelles qui ont résulté de la dérivation ou de la composition, tout en éclairant les sens qui se greffent au sens-étiquette après chaque variation.
Pour la composition - comme "*formation d'un vocable complexe par l'association de plusieurs vocables*"[158] - nous savons qu'elle n'affecte pas notre champ sémantique, et d'un autre côté qu'elle a été utilisée après une accumulation assez grande au niveau du sens, et enfin, qu'elle a été employée ultérieurement à l'époque que nous étudions. Comme exemple de ces formes de composition, nous proposons :

a- Les composés où le mot "*'ilm*" (science) est utilisé au sens de "logie" comme : généalogie (*'ilm al ansāb*), astrologie (*'ilm at-tanjīm*), etc. Dans ce cas, les deux vocables arabes restent indépendants. Nous aurons à traiter ultérieurement cette catégorie de vocables composés.

b- Les composés modernes où on affixe des prépositions de négation comme "لا-عِـلْـمِي" (non scientifique), de position comme "فَـوْقَ-عِـلْـمِي" (supra - scientifique). Cette forme de composition n'était pas utilisée par la langue arabe ancienne et on dénote l'absence totale d'équivalent du trait d'union. Par conséquent, la composition n'affecte pas notre champ morpho-sémantique, étant donné que chaque vocable reste indépendant au niveau de la signification.

La dérivation a été largement exploitée par la langue arabe au niveau verbal ou nominal. Nous distinguerons deux formes de dérivation : la petite et la grande - selon l'appellation des lexicographes et grammairiens musulmans eux-mêmes. La petite dérivation est celle qui suit les règles générales de dérivation par

---

[158] J. LEROT, 1983, 127.

suffixation, infixation et préfixation, la grande dérivation est celle qui par transposition des radicales crée de nouveaux verbes mais qui peuvent donner lieu à des vocables ayant des sens proches à partir des radicales dénuées de vocalisation.

2.1.1. La petite dérivation :

Si la dérivation en général consiste à *"tirer un mot d'un ou de plusieurs mots avec concordance dans la forme et le sens"*[159], la petite dérivation est *"le fait de prendre une des racines, de collecter tous ses sens, sans tenir compte des différences dans les formes et les constructions (...) ceci est la petite dérivation"*[160].Ibn Jinnī donne plusieurs exemples de cette dérivation comme la racine *"salima"* avec le sens-étiquette de sécurité. Si nous analysons les vocables dérivés de la racine *"'alima"* que nous avons enregistré dans le champ lexical, d'après ce procédé, nous pouvons déduire les vocables suivants :

a-Les formes verbales :

Forme I *"عَلِمَ"* (*'alima*) : sous le schème verbal *"fa'ila"* qui est peut fréquent en arabe, mais qui est utilisé pour exprimer soit un état passager comme pour le verbe *"shabi'a"* (être rassasié) ou *"shariba"* (boire) ou pour exprimer une action liée aux sens ou au comportement comme *"sami'a"* (entendre) ou *"labisa"* (s'habiller), une action psychologique comme le verbe *"ḥazina"* (être triste), *"nadima"* (regretter), et enfin pour exprimer une activité intellectuelle ou spirituelle comme c'est le cas pour le verbe *"'alima"* (savoir) que nous étudions, ou celui de *"faqiha"* (comprendre), et *"fahima"* (comprendre, saisir). Malgré que ce schème soit rare, il entre néanmoins dans la catégorie des verbes-racines triconsonantiques que les Arabes, plus particulièrement les grammairiens, appréciaient le plus, et qu'ils appellent *"fi'l mujarrad"* (verbe simple).

---

[159] Tiré de l'introduction de A. HĀRŪN au dictionnaire d'Ibn Durayd : M. IBN DURAYD, 1991, 27.

[160] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.II, 135-136.

A partir de cette forme I qui est en même temps la racine d'où dérivent la plupart des autres formes verbales et déverbales au moyen de préfixation ou d'infixation, de redoublement de la deuxième radicale, etc., l'arabe crée des sens nuancés par rapport à cette racine.

Ce procédé de dérivation, assez original, présente deux formes, l'une "directe" qui consiste en une dérivation à partir de la racine trilitère, et l'autre "indirecte" qui est réalisée à partir d'une forme déjà dérivée de cette même racine. Pour mieux présenter ces deux formes nous empruntons le schéma exposé par A. Mutawakkil[161] à propos de la dérivation en l'adaptant à notre racine "عَلِمَ" :

→ *'allama* (f. II) → *ta'allama* (f. V)

→ *'ālama* (f. III) → *ta'ālama* (f. VI)

→ *'a'lama* (f. IV)

'alima (f. I) → *'in'alama* (f. VII)

→ *'i'talama* (f. VIII)

→ *'i'lamma* (f. IX)

→ *'ista'lama* (f. X)

Sans entrer dans les détails de la morphologie de chaque schème ou verbe dérivé, nous procéderons à une analyse de chaque forme verbale dérivée de la racine "*'alima*" afin de situer le sens de chaque verbe et la nature des changements qu'ils ont subis, surtout en ce qui concerne les consonnes principales ou radicales et les voyelles qui les accompagnent. "*Ces consonnes (...) sont reliées par des voyelles dont la nature et l'ordre de succession remplissent des fonctions significatives*"[162].

---

[161] A. MUTAWAKKIL, 1988, 17-18.
[162] E. SAPIR, 1991, 48.

Procédons donc au déchiffrement et à l'analyse de ces fonctions significatives en suivant l'ordre numérique des formes verbales dérivées de la forme I.

Forme II "عَلَّمَ" (*'allama*) : Sous le schème "*fa''ala*", qui présente un doublement de la deuxième radicale "..." pour notre racine. Cette forme verbale est très utilisée dans la langue arabe, elle peut être formée à partir d'un nom comme "*shammasa*" (ensoleiller) qui est dérivée de "*shams*" (soleil) ou comme dans notre cas elle est formée du verbe de la 1ère forme.

La deuxième forme est généralement utilisée pour exprimer l'idée de l'effort intensif ou de répétition[163], ce qui est le cas de "*'allama*" car "*il est spécifique pour ce qui est en relation avec la répétition et le nombre afin qu'il en résulte une trace dans l'esprit de l'enseigné*"[164]. Il peut prendre le sens factitif de "faire faire l'action", comme le verbe "*sharraba*" (faire boire).

Si nous nous tenons uniquement à notre champ lexical, le verbe "*'allama*" a pris le sens unique de : enseigner, professer, mais théoriquement, il peut être polysémique en prenant le sens de "marquer", mettre un signe ou une "marque", car le schème "*fa'ala*" dont le verbe "*'alama*" (marquer) à la deuxième forme donne "*'allama*". Une simple constatation : le verbe "enseigner" en français est tiré du latin "*signum*" qui signifie "signe", et le terme "enseigne" est un indice, marque qui sert à faire reconnaître quelque chose ou peut signifier "drapeau" ou "étendard". C'est une ressemblance sémantique frappante. Nous n'avons pas à tirer de conclusions linguistiques de cette ressemblance avec l'ensemble sémantique que nous avons analysé plus haut sous le vocable-étiquette "*'almun*" (marque)ou celui du vocable "*'alamun*" (drapeau), mais nous avons voulu la signaler.

Pour ce qui est de notre verbe "*'allama*", nous pouvons le définir d'une manière très générale par : enseigner, professer, faire apprendre à quelqu'un un art, une science, une information pour

---

[163] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.II, 157.

[164] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.II, 513-514.

qu'il la connaisse ou encore mettre une marque ou un signe pour reconnaître quelque chose ou quelqu'un.

Forme III "عَالَمَ" (*'ālama*) : Qui a le schème "*fā'ala*", lequel présente un allongement de la voyelle attachée à la première radicale. Ce schème exprime l'idée d'un effort ou d'une action continue comme le verbe "*rāsala*" (correspondre) ou une idée de "commun" comme le verbe "*qāsama*" (partager), et enfin il peut exprimer une idée de rivalité, de concurrence et même de lutte, comme c'est le cas du verbe "*sābaqa*" (concourir) ou le cas du verbe "*'ālama*" qui a le sens de "concourir, de rivaliser avec un ou plusieurs dans le domaine du savoir dans le but de les battre et d'affirmer une supériorité".

Forme IV "أَعْلَمَ" (*'a'lama*) : son schème est "*'af'ala*" qui présente l'addition de la lettre "أ" ('a), "*par son biais, sont dérivés les verbes causals (...), les verbes pour l'allusion (...), les verbes qui expriment l'entrée dans un lieu*"[165]. Si le verbe "*'allama*" (forme II) renferme l'idée d'enseigner, d'informer avec l'effort et la répétition, le verbe "*'a'lama*" a le sens d'informer en général, sans effort ou répétition.

Forme V "تَعَلَّمَ" (*ta'allama*) : ce verbe est classé sous le schème "*tafa''ala*" qui présente la préfixation d'un "*ta*" à la forme II "*'allama*". Il est utilisé en arabe pour noter essentiellement un sens réfléchi ou intérieur de la forme II. Ainsi si la forme II, dans notre cas, a le sens d'enseigner ou professer, le verbe "*ta'allama*" signifie apprendre, recevoir l'enseignement. Notons que beaucoup de dictionnaires arabes considèrent que l'impératif de cette forme a le même sens que celui de la 1ère forme, ce qui est rare pour les autres verbes trilitères. Ils citent l'exemple de "*ta'allam*" : apprends, comme équivalent de "*i'lam*" : sache[166].

Forme VI "تَعَالَمَ" (*ta'ālama*) : Ce verbe est de schème "*tafā'ala*" avec préfixation de "ta" à la forme III, qui est le réfléchi de cette dernière. Le verbe "*ta'ālama*" peut avoir deux sens, ainsi

---

[165] A. AL MUTAWAKKIL, 1988, 22.

[166] Voir Art. "*'alima*" dans : I. AL JAWHARĪ, 1956 ; IBN MANZŪR, 1956, M. IBN AL ATHĪR, 1965 ; AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, A. IBN FĀRIS, 1991.

s'il est utilisé au singulier, il a la valeur de "faire semblant de connaître" ou alors il indique que le sujet veut produire un effet de "connaître mieux que les autres dans le domaine de la science". Si ce verbe est utilisé pour le duel ou le pluriel, il peut signifier une idée de réciprocité et d'échange des connaissances ou l'idée de concurrence dans le savoir. Pour éclairer ces trois sens nous citons les trois exemples suivants :

- تَعَالَمَ عُمَرُ عَلَى زَيْدٍ : 'Umar a montré qu'il a plus de science que Ẓayd.
- تَعَالَمَ الجَمِيعُ فِي المَسْأَلَةِ : tous ont échangé leur savoir (connaissance) à propos de la question.
- تَعَالَمُوا فِي الفِقْهِ : ils ont concouru dans le domaine de la jurisprudence (en implicite : afin de connaître le meilleur d'entre eux).

Forme VII "إِنْعَلَمَ" (*'in'alama*) : le schème de cette forme est "*infa'ala*", qui est utilisé pour noter la réflexivité, c'est à dire le fait de "subir une action", ici de la science, il est le réfléchi de la première forme.

La forme VII, bien qu'elle existe théoriquement, n'est pas utilisable, car le schème auquel elle appartient est employé pour les verbes qui expriment une action pour la forme I, or le verbe "*'alima*" exprime un état et non une action.
Les verbes d'action qui ont trois consonnes et qui peuvent avoir ce schème sont ceux de forme "*fa'ala*" comme :
"*kasara*" (briser), f. I → "*'inkasara*" (s'est brisé) f. VII. L'étude de la dérivation en arabe a démontré qu' "*il n'y a pratiquement pas une seule racine qui produise toutes les formes augmentées, théoriquement possibles*"[167]. Ce schème est donc un des "vides" ou des "non-utilisés" de la racine "*'alima*", "*muhmal*" dans le vocabulaire d'Al Khalīl.

---

[167] D.E. KOULOUGHLI, 1994, 199-200.

Forme VIII "إِعْتَلَمَ" (*'i'talama*) : son schème est "*ifta'ala*" qui présente une infixation d'un "*ta*" après la première radicale et une préfixation d'un hamza instable.

Théoriquement, elle est la forme réfléchie de la forme I. Elle a la signification de faire ou de bénéficier d'une action pour soi-même comme pour le verbe "*sami'a*" (entendre) et sa huitième forme "*'istama'a*" (écouter).

La plupart des utilisations de cette forme sont récentes comme pour "*iktataba*" (souscrire - à un bon d'épargne, à une donation) qui est très utilisée dans le domaine des banques. Dans le même cas, on peut inclure le verbe "*'i'talama*" qui a le sens de "*'alima*" (savoir) dans les dictionnaires arabes modernes[168]. Cependant, dans notre champ lexical, il a le sens de "l'éclair qui brille dans la montagne", ce qui le rattache sémantiquement à un autre ensemble sémantique, bien qu'au niveau morphologique, il appartienne, par dérivation normale, au champ morphologique de la racine "*'alima*". Théoriquement, le verbe "*'i'talama*" exprime le procès ou le déroulement d'une action dans le temps. Son utilisation théorique donnerait la phrase suivante : "*'i'talama 'Umar*" qui a le sens de "Umar se connaît, se sait". Cette utilisation, bien que possible syntaxiquement elle n'est pas attestée en arabe.

Forme IX "إِعْلَمَّ" (*'i'lamma*) : a le schème "*'if'alla*" qui présente une préfixation d'un hamza instable et un doublement de la troisième radicale. Ce schème est très rare en arabe car il exprime seulement un état de coloration, plus précisément l'accentuation d'une couleur comme dans le cas de "*ṣafira*" (jaunir) qui donne "*iṣfarra*" (devenir de plus en plus jaune) ou le verbe "*khaḍira*" (verdoyer) qui donne pour cette forme "*ikhḍarra*" (verdir) ou encore le verbe "*ḥamara*" (rougir) qui donne "*iḥmarra*" (rougeoyer).

Cette forme exprime aussi des particularités physiques comme "*'ishtadda*" (devenir plus serré ou plus fort), du verbe "*shadada*" (serrer).

---

[168] A. RIḌĀ, 1960, t.IV, 194.

Le verbe "*'alima*" n'exprime ni une couleur, ni une particularité physique, et le niveau d'accentuation au niveau du savoir est déjà atteint par cette première forme. Le verbe "*'alima*" est un verbe abstrait non quantifiable, donc la neuvième forme n'est pas de mise, ce qui est un vide dans le champ morphologique de la racine "*'alima*".

Forme X "اِسْتَعْلَمَ" (*'ista'lama*) : sous le schème "*'istaf'ala*" qui présente une préfixation du groupe "*ista*". Cette forme est utilisée pour exprimer plusieurs idées comme "provoquer une action", "un changement" ou l'idée de "demande" (*aṭ-ṭalab*)[169]. Cette dernière idée est celle qui s'applique au verbe dérivé "*'ista'lama*" qui signifie "demander des renseignements, se renseigner".

Ces dix formes sont celles obtenues selon les voies normales de la dérivation verbale, mais nous avons retrouvé dans nos investigations lexicales deux formes verbales que nous avons désigné comme inclassables car elles ne sont pas dérivées directement de la racine "*'alima*", ces deux formes sont :

"عَلُمَ" "*'aluma*" sous le schème de "*fa'ula*" qui est utilisé pour noter la finalité, l'exagération, la perfection ou la fin d'une action, pour signaler l'apprentissage de quelque chose ou pour marquer les qualités et les défauts[170].

Ainsi le verbe "*daruba*" signifie "a fini son exercice, a acquis l'habitude, a fini l'apprentissage" ; il est tiré du verbe "*daraba*" qui signifie "habitué à ...". Le verbe "*kabura*" signifie "est devenu âgé, a avancé dans l'âge", et est tiré du verbe "*kabara*" qui a également le sens de grandir.

Pour le verbe "*'aluma*", il signifie : "est arrivé au stade du savoir, de la connaissance, à un niveau tel qu'on peut le qualifier de savant". Si on imagine l'existence d'une échelle des niveaux du savoir ou de la science, on peut dire que le verbe "*'aluma*" est en haut de cette échelle et que "*'alima*" est à un niveau inférieur. Ainsi, "*'alima*" veut dire "il sait, il connaît - partiellement ou

---

[169] A propos de cette forme verbale voir : A. IBN QUTAYBA, 1963, 363.
[170] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.II, 155-156.

complètement, et que "*'aluma*" signifie "il est arrivé à savoir, à connaître de manière parfaite", donc il est savant.
Ibn Jinnī considère que "*'aluma*" est l'équivalent du sens de "*'ālim*" (savant) et que l'existence de "*'aluma*", et même du schème "*fa'ula*", est due à l'existence de plusieurs idiomes dans la langue arabe, ce qui a augmenté le nombre des synonymes[171].
D'après notre analyse des schèmes précédents et le contenu sémantique du schème "*fa'ula*", et d'après les exemples présentés, l'hypothèse d'Ibn Jinnī est à écarter, car lui-même, dans un autre passage, nous annonce que "*'aluma, ya'lumu : idhā ajāda al 'ilma*" (il excelle en science)[172].
"عَلَمَ" (*'alama*) : son schème est "*fa'ala*". Nous avons vu précédemment que ce verbe avait le sens de "marquer" et le sens de battre quelqu'un dans le domaine du savoir et de la science. On peut supposer au niveau du sens qu'il est une composition entre le verbe "*'alima*" (savoir) et le verbe "*'alama*" (marquer), ce qui expliquerai que "*'alama*" a pu prendre la signification de "marquer sa supériorité au niveau du savoir", ou bien qu'il soit une variante due aux interférences entre les idiomes composants la langue arabe, ce qui est assez fréquent.

b-Les formes non-verbales :

Dans la langue arabe, chaque verbe présente des formes non-verbales qui gardent des liens morphologiques et sémantiques assez marqués avec le verbe-source. Nous examinerons ces formes à partir des possibilités qu'offre en général l'arabe selon les règles de dérivation : les noms verbaux, les participes actifs et passifs, le nom de lieu, le nom d'instrument, en soulignant leur existence ou leur non-existence par rapport au champ lexical que nous avons déjà établi.

---

[171] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.I, 376.
[172] Ibid , t.II, 227.

- ***Le nom verbal :***

Il est le nom formé à partir du verbe et qui ne diffère pas au niveau du sens. Les noms verbaux des formes verbales dérivées de la racine "*'alima*" sont les suivants :

VERBE	NOM VERBAL	ATTESTE	POSSIBLE
f.I- 'alima عَلِمَ	*'ilmun* عِلْمٌ	+	
f. II- 'allama عَلَّمَ	*ta'līmun* تَعْلِيمٌ	+	
f. III- 'ālama عَالَمَ	*mu'ālamatun* مُعَالَمَةٌ	-	+
f. IV- 'a'lama أَعْلَمَ	*'i'lāmun* إِعْلَامٌ	+	
f. V- ta'allama تَعَلَّمَ	*ta'allumun* تَعَلُّمٌ	+	
f. VI- ta'ālama تَعَالَمَ	*ta'ālumun* تَعَالُمٌ	-	+
f. VII-'in'alama اِنْعَلَمَ	o	o	o
f. VIII- 'i'talama اِعْتَلَمَ	*'i'tilāmun* اِعْتِلَامٌ	-	+
f. IX- i'lamma اِعْلَمَّ	o	o	o
f. X- 'ista'lama اِسْتَعْلَمَ	*'isti'lāmun* اِسْتِعْلَامٌ	-	+

- (+) pour ceux qui existent et sont attestés dans notre champ lexical,
- (-) pour le contraire,
- (o) pour la forme qui n'est pas possible.

Le nom verbal de la première forme exprime "un état" ou un processus d'après le sens donné à son verbe de départ. Il est au singulier et sans aucune marque de détermination ou de genre, marque de cas, etc. Ceci est aussi valable pour les autres noms verbaux des autres formes verbales dérivées.

- ***Les participes :***

Le participe actif désigne l'agent du verbe, celui qui fait l'action. Dans le cas du verbe "*'alima*" c'est celui qui représente l'état de savoir : "*'ālim*" (savant) pour la première forme. Le participe passif pour cette même forme exprime le résultat de cet état : "*ma'lūm*" (connu, su). Nous présentons les autres formes selon les mêmes critères que les noms d'actions.

FORME	PARTICIPE ACTIF	ATTESTE	POSSIBLE	PARTICIPE PASSIF	ATTESTE	POSSIBLE
f.I	*'ālimun* عَالِمٌ	+		*ma'lūmun* مَعْلُومٌ	+	
f.II	*mu'allimun* مُعَلِّمٌ	+		*mu'allamun* مُعَلَّمٌ	+	
f.III.	*mu'ālimun* مُعَالِمٌ	-	+	*mu'ālamun* مُعَالَمٌ	-	+
f.IV.	*mu'limun* مُعْلِمٌ	+		*mu'lamun* مُعْلَمٌ	+	
f.V.	*muta'allimun* مُتَعَلِّمٌ	+		*muta'allamun* مُتَعَلَّمٌ	-	+
f.VI.	*muta'ālimun* مُتَعَالِمٌ	-	+	*muta'ālamun* مُتَعَالَمٌ	-	+
f.VII.	*mun'alimun* مُنْعَلِمٌ	O	O	*mun'alamun* مُنْعَلَمٌ	O	O
f.VIII.	*mu'talimun* مُعْتَلِمٌ	-	+	*mu'talamun* مُعْتَلَمٌ	-	+
f.IX.	*mu'lammun* مُعْلَمٌّ	O	O	*O*	O	O
f.X.	*musta'limun* مُسْتَعْلِمٌ	-	+	*musta'lamun* مُسْتَعْلَمٌ	-	+

Nous considérons les participes actifs ou passifs possibles, presque comme ceux qui sont attestés car ils obéissent à la morphologie générale de la langue arabe et leur utilisation ne peut modifier la structure sémantique de la racine "*'alima*" que nous étudions. Quant à ceux qui ont le signe (o), ils ne peuvent être utilisés car ils sortent des possibilités sémantiques qu'offre cette racine.

- ***Le nom de lieu :***

Il a deux schèmes, ceux de "*maf'alun*" et de "*maf'ilun*", qui désignent le lieu où se produit le procès exprimé par le verbe-racine. Ce serait théoriquement le vocable "*ma'lamun*" ou "*ma'limun*", or ils ne sont pas usités dans la langue arabe, ils sont remplacés par plusieurs noms de lieux où le savoir, la connaissance, la science, sont donnés ou reçus comme "*majlis*" (salon), "*madrasa*" (école), "*masjid*" (mosquée), etc.

- ***Le nom d'instrument :***

Ce nom prend les schèmes "*mif'alun*", "*mif'ālun*", "*fa''ālun*" ou "*fa''ālatun*". La racine "*'alima*" n'accepte pas de nom d'instrument, selon le sens de base qu'elle a : savoir, connaître, etc. Quant à "*mi'lamun*", "*'allāmun*" ou "*mi'lāmun*", ils ont le sens de "l'instrument qui marque" donc ils appartiennent à la racine "*'alama*" (marquer).

- ***Le nom d'une fois :***

Ce nom est obtenu en suffixant un "*ŏ*" à la fin du nom d'action de la forme verbale. La seule forme verbale qui a un nom d'une fois est la deuxième forme "*'allama*" qui donne le nom "*ta'līmatun*" qui signifie "petite instruction ou formation", et dans l'arabe moderne, son pluriel est fréquemment utilisé : "*ta'līmātun*" au sens de : "instructions, consignes" surtout dans les domaines militaires et de l'administration.
Concernant notre champ lexical, nous n'avons noté aucun nom d'une fois. Quant au mot "*'ilm*", puisqu'il est un nom abstrait non quantifiable, il ne peut être exprimé pour une seule fois : "*'ilmatun*".

- ***Le nom de manière :***

Ce nom prend toujours le schème "*fi'latun*" dans les verbes triconsonantiques, qui peuvent l'utiliser, mais le verbe "*'alima*" ne peut identifier une manière d'être savant. Aucun aspect physique ne peut déterminer la manière d'être un homme de science, c'est une capacité mentale et non physique, donc la science est sans manière !

c- Les adjectifs :

Bien que les adjectifs soient aussi des formes non-verbales, nous avons préféré les analyser séparément à cause de leur spécificité. De façon générale, les adjectifs ont pour vocation d'exprimer des caractéristiques qualitatives, et dans une moindre mesure, les caractéristiques quantitatives. Ces adjectifs ont plusieurs schèmes (plus d'une demi-douzaine). Nous n'analyserons que ceux attestés dans notre champ lexical suivant l'ordre de leur présentation dans ce champ.

"..عَالِمٌ" (*'ālimun*) : Cet adjectif sous le schème "*fā'ilun*" peut exprimer aussi le participe actif de la première forme. Sémantiquement, il a le sens de "celui qui détient le savoir, la science", qui a l'état lié au sens du verbe de la première forme. Cet adjectif a deux pluriels : "*fu'alā'u*" et "*fu''ālun*" qui sont tous les deux attestés dans notre champ lexical (*'ulamā'u* et *'ullāmun*).

".أَعْلَمُ" (*a'lamu*) : est un adjectif à la fois élatif et comparatif, comme il apparaît dans les deux exemples suivants :

- Dieu sait mieux (plus) : ....اللّٰهُ...أَعْلَمُ.-
- 'Umar sait mieux que Samīr : عُمَرُ.أَعْلَمُ.مِنْ..سَمِيرٍ-

Cet adjectif - dans les deux cas - exprime un degré supérieur sans ou avec comparaison.

Notons au passage que le schème de cet adjectif élatif "*'af'al*" est aussi utilisé pour désigner les couleurs comme "*aṣfar*" (jaune), et les particularités physiques ou infirmités comme "*aṣla'*" (chauve) ou "*a'lam*" (bec de lièvre). C'est l'adjectif de l'ensemble sémantique

de "*'almun*" qui compose la deuxième partie de notre champ lexical général de la racine "ع.ل.م".

"..عَلِيمٌ." (*'alīmun*) : Le schème de cet adjectif est le plus utilisé dans la langue arabe, il a été attesté, d'après notre statistique, cent soixante fois pour signifier "l'omniscient" dans le Coran. La plupart du temps il est utilisé pour désigner Dieu.

"..عَلَّامٌ." (*'allāmun*) : Le schème "*fa''ālun*" est toujours utilisé pour marquer l'intensité ou la répétition. Dans le cas de "*'allam*", il marque l'intensité car il signifie celui qui connaît (sait) en profondeur. Pour cette raison, il a le sens constant de "grand savant".

Dans la théologie musulmane, le grand savant est Dieu, et si on ajoute l'article de détermination "*al*", il ne peut désigner que Dieu car c'est un signe du savoir absolu, illimité dans le temps et l'espace. Déjà dans la poésie arabe antéislamique l'adjectif "*'allām*" a désigné Dieu[173].

Quant ce schème est utilisé pour exprimer la répétition ou l'habitude, il est souvent employé pour des noms de professions comme : "*jaẓẓārun*" (boucher), "*khayyāṭun*" (tailleur).

"...عُلَّامٌ" (*'ullāmun*) : Cet adjectif n'entre dans aucun schème adjectival. Nous pensons qu'il est une variation de "*'allāmun*" due à un dialecte qui a été assimilé par la langue arabe. Le doublement de la deuxième radicale, comme dans le cas de l'adjectif précédant, est un signe de l'intensité avec, dans ce cas-ci, une idée de permanence dans le savoir.

"..عَلَّامَةٌ" (*'allāmatun*) : Est, au fait, l'adjectif "*'allāmun*" avec suffixation d'un "*ö*" qui est l'indice du féminin, mais utilisé ici pour marquer une exagération dans l'intensité. Dans notre cas, il prend le sens de haut degré du savoir = très savant. C'est une épithète laudative très forte qui est utilisée pour le masculin et le féminin, et ceci "*parce que le "atun" dans cette catégorie n'est pas attaché au mot pour marquer le genre féminin du nom-adjectif, mais pour informer l'auditeur que celui qui est l'objet de l'adjectif est arrivé à*

---

[173] Y. AT-TABRĪẒĪ, 1987, 207, vers N°.86 de Labīd b. Abī Rabī'a.

l'apogée, au sommet. Le féminin est utilisé par référence à l'apogée, la perfection et l'exagération, abstraction faite du genre du sujet"[174].
"تِعْلِمَةٌ." (*ti'limatun*) : Est un adjectif qui présente le même sens et les mêmes caractéristiques que le précédant. Il est cité par Ibn Sayyidah pour rendre compte de l'idée de l'étendue du savoir, en plus de l'intensité et l'exagération.
"تِعْلَامَةٌ." (*ti'lāmatun*) : Est le même vocable (adjectif) précédent, mais avec infixation d'un "*ā*" long pour marquer l'exagération dans l'idée d'étendue du savoir.

Malgré leur aspect abstrait, donc non quantifiable, ces adjectifs représentent des degrés dans le savoir pour marquer les idées de supériorité, perfection, apogée, et nous pensons que le degré de départ est "*'ālim*". Le schéma suivant représente, de façon décroissante, les niveaux du savoir :

Niveaux du savoir humain :

- "تِعْلَامَةٌ." (*ti'lāmatun*)
- "تِعْلِمَةٌ" (*ti'limatun*)
- "عَلَّامَةٌ" (*'allāmatun*)
- "عَلَّامٌ"(*'allāmun*) = "عُلَّامٌ" (*'ullāmun*)
- "أَعْلَمُ" (*'a'lamu*)
- "عَالِمٌ." (*'ālimun*) = "عَلِيمٌ" (*'alīmun*)

Les adjectifs attachés à Dieu n'entrent pas dans cette hiérarchie, son savoir est considéré comme absolu, total, parfait, et donc hors du cadre humain. Ainsi, "*'ālimun*" ou "*'alīmun*" quand ils sont affectés pour désigner Dieu, ils ont une valeur qui est hors de cette hiérarchie réservée aux humains.

---

[174] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.II, 203.

2.1.2. La grande dérivation :

L'étude de la grande dérivation ("*al ishtiqāq al kabīr* ou *al akbar*") consiste à analyser les sens des six possibilités combinatoires des trois radicales de base, en tenant compte d'un sens principal autour duquel tourne toute la matière lexicale des six verbes-racines[175]. En plus de découvrir ce sens principal, les lexicographes musulmans identifiaient les vides lexicaux ou les combinaisons non utilisées qu'ils appellent "*al muhmal*" (le délaissé, le non-utilisé).

Ce procédé qu'a la langue arabe pour augmenter ses possibilités lexicales lui est propre. Selon Ibn Jinnī : "*tu le trouveras étrange, et une voie originale de cette honorable langue*"[176]. Malheureusement, cette voie d'étude et de présentation de la grande dérivation a été peu suivie dans la consignation lexicographique à part Al Khalīl, Ibn Fāris et Ibn Durayd.
D'un autre côté, tous les lexiques consacrés aux mots dérivés sont perdus[177] sauf celui d'Ibn Durayd qu'on a présenté plus haut. Enfin, Ibn Jinnī, dans son volumineux livre "*Al khaṣāiṣ*", avait commencé une réflexion assez originale sur le dénominateur de signification commun aux combinaisons lexicales issues de la grande dérivation surtout avec l'exemple de la racine "*qawl*"[178]. Mais, hélas, lui-même ne s'est pas intéressé à d'autres racines, et son idée n'a pas été développée par d'autres lexicographes ou grammairiens musulmans, ce qui nous a privé d'études théoriques intéressantes et de données sur l'étymologie des mots arabes[179].

Quelques lexicographes musulmans ont contesté et même nié cette possibilité comme As-Suyūṭī[180], ce qui est dû à ce que les

---

[175] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.II, 136.
[176] Ibid. , t.I, 5.
[177] Voir la liste de ces lexiques perdus ainsi qu'une petite réflexion sur la dérivation dans M. IBN DURAYD, 1991, 26-30.
[178] 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.I, 5-17 et t.II, 133-139.
[179] Voir aussi H. FLEISH, "*ishtikāk*", E.I.2, Vol.IV, 1980, 127a-128b.
[180] J. AS-SUYŪṬĪ, S.D, t.I, 347-348.

racines verbales en langue arabe ne se prêtent pas toutes à ce procédé, à cause de la diversité des composantes de cette langue (plusieurs idiomes, emprunts, néologismes, etc.). D'un autre côté, plusieurs lexicographes ont consacré des ouvrages et des lexiques des termes dérivés.
Citons seulement ceux de : Quṭrub (m.821/206H), Al Akhfash (m.830/215 H), Aẓ-Ẓajjāj (855-923/241-311H), Ibn Durayd (m.933/321 H).
Si on applique ce procédé à la racine muette de "ع ل م" on obtient les combinaisons suivantes - d'après l'ordre établi par Ibn Jinnī : "ع ل م"; "ع م ل"; "م ع ل"; "ل ع م"; "ل م ع". Nous essayerons de dégager les sens proches et, si possible, le sens commun ou initial qui réuni ces six combinaisons, sans nous attarder sur les sens rares ou éloignés.

Pour "عَلِمَ" (*'alima*), nous avons déjà étudié les sens qui en découlent, basés essentiellement sur deux idées phares qui sont "marque, trace, caractéristique" et le sens de "savoir, enseignement, science".

Si nous explorons les différentes entrées lexicales rattachées à la deuxième racine "عَمِلَ" (*'amila*) nous trouvons qu'elle signifie "*tout acte fait avec intention*" (Al Aṣfahānī) ou "la capacité d'exécuter un acte" (Ibn Fāris), et que "*un homme qui utilise ou fait travailler sa raison, son intelligence*" se dit "*yu'milu ra'yahu*", et enfin que le verbe "*yata'ammalu*" signifie qu'il s'applique, "*fait un effort*" (Aẓ-Ẓamakhsharī)[181].

La troisième combinaison : "مَعَلَ." (*ma'ala*) à un sens principal qui est: "*marche rapide ou forcée, vol, soustraction*" (Ibn Fāris).

La quatrième combinaison : "مَلَعَ." (*mala'a*) tourne autour de "*la rapidité dans la marche*" et du sens de "*ravir, voler*" (Ibn Fāris, Aẓ-Ẓamakhsharī, Ibn Manzūr).

---

[181] Voir Art. "*'amila*" chez les lexicographes cités.

Quant à la cinquième racine : "..لَعَمَ." (*la'ama*), elle n'est pas attestée et représente "*le muhmal*" (l'inutilisé) de cet ensemble de combinaisons.

La dernière combinaison est celle de : "..لَمَعَ."(*lama'a*), qui a le sens de "briller, éclairer comme l'éclair et l'aube". "*al 'uqāb al-lamū'u*" est (l'aigle rapide dans la chasse), dérivé du verbe "*iltama'a*" qui signifie "soustraire, voler). Enfin, un homme "*alma'ī*" ou "*yalma'ī*" est "celui qui suppose, prédit, prévoit une chose qui se réalise" (Ibn Fāris), ou encore c'est le physionomiste (Aẓ-Ẓamakhsharī)[182].

D'une façon générale, et en dehors de la racine "عَلِمَ." (*'alima*), et de celle de "*la'ama*" (qui n'est pas utilisée) les quatre autres combinaisons ont des sens proches tournant autour des notions de: "soustraire, voler", "rapidité dans le vol ou dans le jugement", l'idée "d'effort" dans la marche rapide, "pour préparer un avis ou un jugement".
Quant aux vocables ayant une relation sémantique très proche de notre champ sémantique, ce sont les vocables "*'alma'ī*", "*yalma'ī*" et le verbe "*ta'ammala*" qui représente une transposition entre les radicales " ل " et " م " du verbe "*ta'allama*" (f.V de la racine "*'alima*"). Tous deux ont, à notre avis, un sens proche l'un de l'autre: "*ta'ammala*" a le sens de "fournir l'effort", tandis que "*ta'allama*" est "fournir l'effort pour apprendre, connaître". Enfin, Aẓ-Ẓamakhsharī cite l'exemple suivant à propos de "*a'mala*" (f.IV de la racine "*'amila*"): "*l'homme utilise ou fait travailler son intelligence et ses facultés intellectuelles*"[183].

Il est clair, d'après ces combinaisons basées sur la transposition des radicales, qu'on retrouve quelques vocables qui s'intègrent facilement dans le champ sémantique de l'une ou l'autre racine, et qu'un sens général et large peut devenir un sens-étiquette.

---

[182] Voir aussi A. IBN QUTAYBA, 1963, 460 ; Y. AS-SIRĀFĪ, 1992, 251.
[183] J. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, 436.

Cette interférence et cette interpénétration sont facilitées par la présence des mêmes radicales dans tous les vocables.

Néanmoins, il faut prendre cette grande dérivation avec beaucoup de prudence, car si les lexicographes musulmans - en majorité - ont reconnu cette possibilité, ils affirment eux-mêmes qu'une partie seulement des racines, surtout les trilitères, peuvent l'appliquer. La langue est un ensemble de combinaisons que la base des possibilités qu'offrent les agencements, la gémination, la transposition, la morphologie, la métaphore, la vocalisation (pour l'arabe). Chaque langue peut utiliser ces possibilités pour élargir l'éventail de sa représentation de l'activité humaine et de la réalité qui nous entoure.

L'autre facteur qui nous incite à la prudence est le fait qu'au sein de la langue arabe existent plusieurs idiomes et que pendant la consignation, les lexicographes musulmans ont accepté toutes les variations dans le sens, la prononciation, etc., comme synonymes.
La grande dérivation comme système de repérage du "sens-source" ou du "sens-étiquette" ne peut être généralisé et systématique comme ayant la force d'une règle morphologique. Nous avons seulement voulu explorer notre racine sous tous ses angles et surtout ceux proposés par les linguistes musulmans eux-mêmes.

Nous pensons que - d'après la matière lexicale que nous avons collectée - les grandes notions, dont celle de "science ou connaissance", se structurent à partir d'un sens large lié pour la plupart aux conditions des réalités physiques et humaines. Puis par les procédés d'élargissements morphologiques et syntaxiques, le sens de départ trouve des dérivées et touche de plus en plus de domaines, accompagné par une précision et une spécialisation croissantes.

Les étapes que nous avons pu déceler peuvent être représentées sommairement à travers les points suivants :

1) **La racine de base** : dans notre étude est celle composée par les trois radicales : "ع" ; "ل" et "م".

2) **L'élargissement morphologique**: a été construit par les agencements, la gémination, etc., ce qu'on a appelé la "petite dérivation".

3) **L'élargissement par combinaison des radicales** : ce que les lexicographes et grammairiens musulmans ont appelé "la grande dérivation".

4) **L'élargissement par le sens**: toute langue entreprend des relations sémantiques entre les signifiants (les mots) qui la composent par l'établissement de compartiments comprenant des termes liés entre eux par un ou plusieurs types de relations sémantiques comme la synonymie, l'antonymie, la polysémie, etc.

Cette quatrième possibilité est ce que nous nous proposons d'analyser afin d'établir le schéma des relations sémantiques que la racine "*'alima*" a établies avec d'autres racines.

2.2. Champ conceptuel de la racine "عَلِمَ" (*'alima*) :

L'étude du champ conceptuel de la racine "*'alima*" est une exploration à l'extérieur des possibilités morphologiques de cette racine. C'est l'étude des relations entre les signifiés qui tournent autour d'un référent général qui est à présent la notion de "*'ilm*". Ce dernier, d'après nos analyses lexicales et morpho-sémantiques, s'identifie avec les notions de connaissances, savoir, science, enseignement, apprentissage.

Notre analyse s'appuiera ainsi sur les ouvrages qui se sont intéressés à la définition de ces concepts ou ont donné des équivalents, des antonymes, etc., du mot "*'ilm*" ou de la racine "*'alima*", et ce, sans privilégier l'ordre chronologique que nous avons établi lors de l'approche lexicale. Nous partons du principe

que les musulmans, particulièrement ceux qui se sont intéressés à la langue arabe durant les premiers siècles de l'Islam, avaient une idée normalisée de la définition du domaine de la science et du savoir. A nous de structurer cette définition et d'identifier les nuances sémantiques et les raisons de leur existence.
Nous préciserons aussi que l'étude des synonymes et autres relations sémantiques entre les signifiés ne peut se faire par la méthode de renvois internes, car nous sommes devant un grand nombre de termes et de dictionnaires, alors que cette méthode est efficace lors de l'étude d'un seul terme dans un seul dictionnaire[184].Par conséquent, notre analyse se fera à travers l'exploration des concepts qui apportent des nuances au sens de la notion de "*'ilm*" ou de ceux qui en représentent une négation.

2.2.1. Relations des signifiés de "'ilm" :

Dans cette partie, nous voulons présenter les différentes relations existantes (ou pas) entre le mot "*'ilm*" comme son ou expression phonique ('i-l-m) et le ou les signifiés, le ou les contenus sémantiques. En résumé, le mot "*'ilm*", tel qu'il est graphiquement écrit et phonétiquement prononcé, a t-il plusieurs contenus sémantiques ? Nous suivons ici la théorie saussurienne du signe linguistique[185].

2.2.1.1. Polysémie et monosémie :

Des vocables de notre champ lexical sont polysémiques, c'est à dire "*la propriété d'un signe linguistique [mot] qui a plusieurs sens*"[186]. C'est le cas de "*'alam*" qui présente plusieurs sens : phare, drapeau, montagne, nom propre. Mais le mot "*'ilm*" - comme il apparaît dans notre tableau général – est monosémique : il n'a qu'un seul contenu sémantique. Signalons également que cette

[184] C'est le cas de l'étude de A. LEHMANN, 1990, 208-224.
[185] F. DE SAUSSURE, 1971, 97-100 ; voir aussi O. DUCROT, 1995, 215-218.
[186] J. DUBOIS et C. DUBOIS, 1973, 381.

monosémie n'est que relative, car si le mot "*'ilm*" renvoie à une idée (de connaissance), elle reste abstraite, donc la possibilité de plusieurs équivalents reste ouverte.
La signification du mot "*'ilm*" n'est pas aussi catégorique et précise que des termes techniques tel le mot "radium" ou la plupart des noms scientifiques de plantes ou insectes, dans ces domaines chaque mot renvoie à un seul référent. En effet, "*la monosémie est - ou devrait être - le propre des vocabulaires scientifiques*"[187].

2.2.1.2. Homonymie:

Si on s'en tient à la définition donnée par les Dubois à propos des homonymes : "*un homonyme est un mot qu'on prononce ou / et qu'on écrit comme un autre, mais qui n'a pas le même sens que ce dernier*"[188]. Il apparaît alors que des vocables de notre champ lexical sont homonymes. C'est le cas de "*'aylam*" qui signifie : puits, mâle de la grenouille, mer ou le cas de "*'alam*" (drapeau, montagne, phare, etc.).
A cette homonymie, à notre avis, il faudrait ajouter concernant la langue arabe une "homonymie partielle". Nous signifions par cette appellation les mots qui s'écrivent de la même façon, (c'est à dire qui ont le même nombre de lettres et le même ordre de présentation de ces lettres), mais qui au niveau de la prononciation - due à la vocalisation - n'ont pas le même sens. Dans la langue arabe si on enlève les "*ḥarakāt*", (ce qui est très fréquent dans l'impression des livres et journaux et ce qui crée la confusion lors de la lecture), beaucoup de termes qu'on a énumérés se retrouveront homonymes, comme les vocables "معلم", "عيلم", "علم", "علامة", "علام", etc.
Dans la langue classique cette homonymie n'existait pas, surtout pour les lexicographes et les copistes. Les termes sont reconnus par le contexte et la signification. Il fallait avoir la connaissance préalable des mots avant de les lire!

---

[187] G. MOUNIN, 1993, 220.
[188] J. DUBOIS et C. DUBOIS, 1973, 245.

Concernant le mot "*'ilmun*" (ici vocalisé), il n'existe aucun homonyme vocalisé identique qui a un sens différent, c'est un mot, comme nous l'avons vu plus haut, monosémique.

2.2.1.3. Synonymie:

Si la synonymie est le fait de pouvoir "*substituer à un terme de la langue, un autre terme ou une autre phrase sans que le sens en soit modifié*"[189] et que d'une façon générale sont dites, synonymes deux (ou plusieurs) formes linguistiques ou propositions, telles que la substitution de l'une à l'autre (à l'une des autres) ne modifie en rien pour l'observateur le contenu du message[190]. D'une façon particulière, les synonymes sont des "*mots qui se différencient par la forme mais qui appartiennent à la même classe grammaticale et ont la même signification*"[191].
Toutefois, on constate toujours des nuances entre les synonymes par du fait des contextes ou de la différence des domaines d'emploi. En général, rares sont les synonymes absolus qui peuvent se substituer les uns aux autres dans tout contexte avec une équivalence totale au niveau de la signification.
J. Lyons, conscient de ce fait, adopte des niveaux de synonymie comme l' "hyperonymie" ou l' "hyponymie" ou la notion de "synonymie partielle". D'après lui, "hyponymie" est "*ce rapport d'inclusion d'un terme spécifique dans un terme général*"[192] et "*la relation orientée en sens inverse est l'hyperonymie*"[193]. Si on prend l'exemple de la relation entre les deux mots : "couleur" et "rouge", le premier est hyperonyme ou "superordonné" selon J. Dubois[194] car il inclut le sens du deuxième, et ce dernier est un hyponyme car son sens rentre sous la signification générale de "couleur".

---

[189] J. DUBOIS et C. DUBOIS, 1971, 88.
[190] G. MOUNIN, 1993, 317 ; et O. DUCROT, 1995, 398-399.
[191] J-B. MARCELLESI, 1977, 193.
[192] J. LYONS, 1968, 347.
[193] G. MOUNIN, 1993, 166.
[194] J. DUBOIS et C. DUBOIS, 1973, 469.

Pour notre étude, nous préconisons l'utilisation du terme "synonyme" pour désigner d'une façon générale les termes qui sont proches dans la signification du mot "*'ilm*", et les plus usités dans les références que nous avons présentées plus haut. Toutefois, nous marquerons à chaque fois le degré de synonymie de chaque terme analysé. Nous utiliserons aussi le nom verbal ou nom d'action comme base pour avoir le même niveau de représentation morphologique.

"مَعْرِفَة" (***ma'rifatun***) : Ce terme est le plus usité comme synonyme de "*'ilm*". Il est le nom d'action dérivé du verbe "*'arafa*" qui signifie "reconnaître quelqu'un ou quelque chose par son "*'arf*" qui est l'odeur ou la trace. Ainsi *"al ma'ārif"* signifie les "traits du visage" pour reconnaître quelqu'un ou "les nez" car grâce à eux on peut reconnaître les gens entre eux[195].
Sans prétendre établir une structuration du champ lexical de la racine "*'arafa*", nous notons l'existence d'une ressemblance frappante avec plusieurs composantes du champ lexical de "*'alima*". C'est la raison pour laquelle "*ma'rifa*" est la plus citée comme synonyme du mot "*'ilm*" dans la pensée arabo-musulmane en général - comme nous le verrons dans notre approche textuelle. Ainsi Shāfi'ī, Al Ājūrī, Jābir b. Ḥayyān et plusieurs autres utiliserons les deux mots comme synonymes d'une façon générale, et ne feront une distinction de rang que quand ils voudront préciser leurs propres conceptions des sens de chaque mot et son rang dans la signification générale relative à la connaissance.

Pour les lexicographes musulmans, ils ne proposent pas tous une synonymie systématique entre le mot "*ma'rifa*" et le mot "*'ilm*", mais la majorité propose le mot "*jahl*" comme antonyme au deux termes et nous citerons à titre d'exemple, Al Harwī[196], Aẓ-Ẓamakhsharī[197], et Al Khalīl[198]. Pour la synonymie, Al-Jawharī

---

[195] A. IBN FĀRIS, 1986, t.III, 661.
[196] A. AL HARWĪ, 1970, 430.
[197] J. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, Art. "*araſa*", 415.
[198] KH. AL FARĀHĪDĪ, 1980-1986, t.II, 152.

considère que "*'alimtu*" est synonyme de "*'araftu*"[199], et déjà Ibn Sallām (m.741/200 H) esquissait une synonymie en donnant le terme "*'ilm*" et "*ma'rifa*" comme synonymes de "*khawf*" (peur) dans un contexte spécial de texte coranique[200]. Cependant, l'analyse la plus précise, qui dénote une évolution remarquable dans la maîtrise des sens et des nuances, est celle présentée par Ar-Rāghib Al Aṣfahānī qui considère que bien que les deux termes présentent une certaine synonymie, le mot "*'ilm*" est hyponyme par rapport à "*ma'rifa*"[201].

Les vocables qui représentent le plus cette relation entre les deux termes au niveau du sens et même de la morphologie (au niveau des schèmes) sont :

- "*al 'arīf*": "*celui qui connaît les affaires des siens*"[202].
- "*al 'alīm*": "*celui* (Dieu) *qui sait tout*"[203].
- "*a'rāfu Ar-rīḥ*": "les points les plus élevés des vents". D'après Ibn Qutayba qui est cité par An-Nawawī (1233-1277/631-676H), "*tout point élevé chez les Arabes est appelé "a'rāf"*"[204].
- "*al a'lām*": " les points les plus élevés des montagnes".
- "*al 'arrāf*": "*le savant en médecine = médecin*"[205].
- "*al 'allām*": "le savant en généalogie = généalogiste".
- "*al 'urfatu*": "*terre élevée rectangulaire = colline*"[206].
- "*al 'alamu*": "la montagne".

---

[199] I. AL JAWHARĪ, 1956, Art. "*'alima*", 1990.
[200] Y. IBN SALLĀM, 1979, 164-165.
[201] H. AL- AṢFAHĀNĪ, 1970, Art. "*'arafa*" et "*'alima*".
[202] KH. AL FARĀHĪDĪ, 1980-1986, t.II, 122 et A. IBN FĀRIS, 1991, t.IV, 282.
[203] Ibid. , t.IV, 152.
[204] M.Y. AN-NAWAWĪ, 1988, 76.
[205] M. IBN DURAYD, 1987-1988, t.II, 764.
[206] A. IBN FĀRIS, 1991, t.IV, 281.

- "*i'tarafa*": "*a demandé à connaître une information = "'istakhbara*"[207].

- "*'ista'lama*": "a demandé l'information = "*'istakhbara*".

- "*'arīfu al qawmi*": "*le chef du clan*"[208].

- "*'a'lāmu al qawmi*": "les chefs du clan".

- "*al ma'rūf*": "ce qui est connu, en religion tout acte dont le côté positif est connu par le bon sens ou par la loi.[209]

- "*al ma'lūm*": "le connu, le su, ce qui peut être connu".

Ces vocables démontrent une interférence, une interpénétration entre les deux champs lexicaux et sémantiques, et les ressemblances entre eux suffisent à éclairer ce propos. Quant aux degrés de ces recoupements, plusieurs lexicographes musulmans nous fournissent des réponses. Les limitations des domaines d'emplois et des significations sont assez claires. Toutefois, nous remarquons la présence de l'apport religieux dans leurs délimitations.
La relation entre le terme "*'ilm*" et celui de "*ma'rifa*", à travers leurs multiples dérivés, a connu un changement au niveau du degré de synonymie. Si dans la poésie arabe antéislamique, nous retrouvons une synonymie absolue entre les deux concepts, cette relation deviendra respectivement hyponymie ou hyperonymie avec l'avènement de l'Islam et de la pensée qui en a résulté. Ainsi, dans la poésie antéislamique, le verbe "*'arifa*" a le sens de "connaître", "savoir", "reconnaître"[210], et il présente une synonymie totale dans les vers 68 et 69 de 'Amrū b. Kalthūm que nous traduisons ici pour la représenter :

---

[207] J. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, 415.
[208] M. IBN-DURAYD, 1987-1988, t.II, 766.
[209] H. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, 496.
[210] Voir Y. AT-TABRĪẒĪ, 1987, vers 1 de 'Antara ; 4, 5, 21 de Ẓuhayr et 34, 81 de Ṭarafa.

"A vous les Banī Bakr, à vous,
ne connaissiez-vous pas ***(alammā ta'rifū)*** *[qu'elle était] la certitude à notre sujet ;*
ne saviez-vous pas ***(alammā ta'lamū)*** *[ce qu'il en est] entre nous et vous ;*
des escadrons qui combattent à l'épée et avec les flèches ?"[211].

De même chez les premiers lexicographes, cette synonymie est présente ; Ibn Sallām, dans son ouvrage sur les synonymes dans le Coran, présente les termes "*'ilm*" et "*ma'rifa*" comme synonymes[212]. Dans un autre contexte, il présente le terme "*ma'rifa*" sous la signification de "*hudā*" (la bonne voie, la voie du salut), ce qui est une signification religieuse apportée par l'Islam.
Nous avons la même constatation à propos d'autres vocables dérivés de "*'arafa*", ainsi l'adjectif "*'ārif*" a le sens propre de "celui qui connaît, sait"[213], mais peut avoir, dans la pensée religieuse musulmane, le sens de "celui qui connaît Dieu et le craint" ou "le soufi" ou encore un état élevé dans la spiritualité comme chez les mystiques musulmans ou chez Avicenne lui-même (voir notre troisième chapitre). Le participe passif "*ma'rūf*" a subi aussi cet élargissement de sens : du sens de "connu", "évident" (*zāhir*)[214], il a pris le sens de "norme morale convenable selon les commandements de l'Islam" où, en général, il a le sens du "bien".

Concernant les différences entre les deux termes, la majorité des lexicographes reprennent la thèse du lexicographe Abū Hilāl Al 'Askarī (923-1004/310-395 H) d'après son livre "*Al furūq fī al-lugha*" (les différences dans la langue), il explique les différences entre ces deux mots : "*la différence entre "al 'ilm" (science, savoir) et "al ma'rifa" (connaissance) et que celle-ci est*

---

[211] Y. AT-TABRIẒI, 1987, 280-281.
[212] Y. IBN SALLĀM, 1979, 164-165, repris par Ḥ- AD-DAMGHĀNĪ, 1980, 473-474.
[213] A. AL-LUGHAWĪ, 1963, t.II, 504 et M. AL ANBĀRĪ, 1987, 136.
[214] Ibid. , 504.

plus spécifique que "'ilm", parce qu'elle est une connaissance de la chose en elle-même indépendante des autres choses, tandis que la science peut être générale et spécifique (...). Donc, toute connaissance est science, mais toute science n'est pas connaissance"[215]. Al Aṣfahānī précise ce propos en déclarant que "*al ma'rifa est : la compréhension d'une chose par réflexion et la reconnaissance de sa trace, elle est plus spécifique que la science (...) parce que "al ma'rifa" (connaissance) est utilisée pour la science mineure qu'on acquiert par la réflexion*"[216].

Al 'Askarī, Al Aṣfahānī comme d'autres lexicographes arabes présentent cette différence entre les deux mots lors de leur explication des épithètes "*'ālim*" et "*'ārif*". A propos de Dieu les musulmans sont unanimes, Dieu est "*'ālim*" car il a sur toutes les choses un savoir qui est absolu, parfait et sans limites. On ne peut le qualifier de "*'ārif*" car "*al ma'rifa*" est la connaissance d'une chose après un stade d'ignorance ou d'oubli, ce qui n'est pas valable pour Dieu. Par conséquent, le mot "*'ilm*" est plus large que "*ma'rifa*", et même l'englobe. Ainsi, Dieu est ""*'ālim*" (savant) *toutes les choses telles qu'elles sont pour l'éternité*"[217].

Il apparaît d'après ces définitions qu'avec l'avènement de l'Islam, le champ sémantique de "*ma'rifa*" est devenu un sous-ensemble du champ sémantique et conceptuel de la notion de "*'ilm*". Ainsi donc, la notion de "*'ilm*" est un hyperonyme de "*ma'rifa*" et ce dernier est donc un des hyponymes de la notion de "*'ilm*", comme on va le voir par après.

- "يَقِيـنٌ" **(*yaqīnun*)** : Ce terme qui peut être "certitude" en français, est dérivé du verbe "*yaqina*" qui signifie "cessation du doute"[218]. Al Aṣfahānī en propose la définition suivante : "*est une épithète : du savoir, un rang plus que la connaissance (ma'rifa et*

---

[215] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 72.
[216] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, 495, 496.
[217] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 79.
[218] A. IBN FĀRIS, 1986, t.II, 942.

dirāya) (...) il est le calme de la compréhension avec la stabilité du jugement"[219].

La plupart des lexicographes musulmans, bien qu'ils considèrent que "*yaqīn*" est synonyme de "*'ilm*" font des nuances dans son utilisation et dans sa définition. Nous pensons - avec Al Aṣfahānī et Ibn Sayyida - que ce mot est une épithète attachée au sens de savoir pour désigner l'état ou le résultat d'un effort pour acquérir le savoir après une phase d'incertitude et de doute. D'ailleurs, l'antonyme de "*yaqīn*" dans les lexiques arabes est "*shakk*" (doute)[220].

Par conséquent, "*al yaqīn*" est un état de satisfaction après un moment d'incertitude, c'est "*la quiétude de l'esprit, et le calme du cœur après avoir réussi à savoir*"[221]. Le titre de synonyme attribué à ce terme est apparu avec l'utilisation fréquente de "*'ilm*" au sens de "certitude" qui est l'une des caractéristiques du savoir et non le savoir en soi-même.

- "شُعُوْر." **(*shu'ūrun*)** : C'est un terme dérivé du verbe "*sha'ara*" : sentir les poils (*ashsha'ar*), pour désigner le fait de sentir les choses les plus fines et les plus petites. Par extension le mot "*shu'ūr*" a pris le sens de connaître et savoir. Au niveau de la définition, "*ash-shu'ūr*" est "*la science du petit et du fin*"[222], il est "*un savoir qu'on acquiert d'une façon précise comme la précision des poils*"[223]. Dans les dictionnaires bilingues, nous trouvons toujours le terme conscience ou connaissance pour désigner "*shu'ūr*", alors que si nous essayons de proposer un terme, en tenant compte du sens exact donné dans les dictionnaires arabes, les mots les plus adéquats sont : "sensation", "impression sensorielle", "perception sensorielle", car dans la langue arabe le mot "*mashā'ir*" désigne les sens (*al ḥawās*)[224]. Al 'Askarī, dans sa définition du

---

[219] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.II, 848.
[220] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 73.
[221] Ibid. , 73.
[222] Ḥ AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 384.
[223] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 74.
[224] Voir IBN DURAYD, 1991, 421-422 ; J. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, 331 ; Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 384.

"*shu'ūr*", est très clair : "*ash-shu'ūr*" c'est de percevoir par "*al mashā'īr*" qui sont les sens (*al ḥawāss*)"[225].

Dans l'usage courant de l'arabe moderne, le mot "*shu'ūr*" a pris plusieurs significations comme conscience, sensation, sentiments. Un courant philosophique, au niveau de la théorie de la connaissance, affirme même que toutes nos connaissances du monde qui nous entoure, sont obtenues par les sens ; c'est "le sensualisme". A notre avis, le mot "conscience" ne peut être utilisé comme équivalent de "*shu'ūr*" que dans les domaines de la littérature, la pensée religieuse, la philosophie et la psychologie, dans le domaine des sciences exactes et la théorie de la connaissance, les termes "sensation", "perception" sont les plus adéquats.

- "الإِدْرَاكُ" (***al idrāku***) : Ce terme est dérivé de la racine "*darak*" qui signifie "arriver, rattraper, atteindre". Au sens propre "*al idrāk*" signifie "*al-luḥūq*" (rattrapage)[226], au sens figuré, il a été utilisé pour rendre compte de l'idée d'arriver, atteindre un but, une étape, en fournissant un certain effort. Par extension, le mot "*idrāk*" a désigné la puberté car on "atteint" l'âge de la procréation. Il est de même pour la science ou la connaissance, mais avec la nuance de les "atteindre", les posséder.

La grande différence entre le mot "*'ilm*" et le mot "*idrāk*" - qu'Al 'Askarī n'a pas manqué de signaler - c'est que "*al 'ilm*" peut être utilisé même à propos de l'abstrait, (du néant, de l'inexistant), tandis que "*al idrāk*" "ne peut se réaliser que pour l'existant", il est l'une des voies pour arriver à la connaissance[227]. Il ne peut donc être synonyme absolu de "*'ilm*", c'est "l'entendement" au sens actuel.

- "الفَهْمُ" (***al fahmu***) : Dérivé du verbe "*fahima*" (comprendre, saisir un énoncé, saisir le sens d'une chose). "*Al fahm*" a été très utilisé comme synonyme de "*'ilm*", alors qu'il signifie

---

[225] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 74.
[226] A. IBN FĀRIS, 1986, t.I, 322.
[227] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 81.

seulement une réception de la connaissance ou de l'information avec compréhension. Ce terme "*'ilm*" est une construction, un effort pour découvrir l'essence, la vérité des choses matérielles et des idées. Quelques lexicographes musulmans ont attribué à "*fahm*" un sens général de "*moyen par lequel l'homme vérifie les sens de ce qu'il connaît le mieux*"[228] ou l'estiment synonyme de "*'ilm*"[229]. D'autres l'ont défini comme "*connaître les sens des paroles lors de leur audition*"[230].

Il est certain que le mot "*fahm*" n'est pas le synonyme de "*'ilm*" car il est la réception du savoir d'une façon progressive, à travers la parole et le geste ou par les signes d'une façon générale.

- "الفِقْهُ" (***al fiqhu***): Dérivé du verbe "*faqiha*" qui est synonyme de "*fahima*" (comprendre, saisir). Il a été souvent retenu comme synonyme de "*'ilm*". Il signifie au fait, un outil, une capacité à comprendre après un effort de contemplation[231]. Il est "*la connaissance d'une chose*"[232] qui peut être la parole. Le mot "*fiqh*" a pris la signification de "*'ilm*", quand il a été utilisé exclusivement, à partir du III^{ème}/IX^{ème} siècle pour désigner la science qui étudie les lois musulmanes, et durant plusieurs siècles, cette science est devenue la plus noble des sciences ou la science par excellence, avec la science du "*Ḥadīth*", au point que, quand on parlait de science, surtout dans les milieux religieux, c'était pour désigner le "*Fiqh*" ou "*Al Ḥadīth*". Or, le sens propre du mot "*fiqh*" est "compréhension", "intelligence".

"*al fiqh*" est une "*faculté technique (ṣinā'a) par laquelle l'homme peut déduire une chose d'une autre*"[233]. Ce mot n'est donc pas l'équivalent de "*'ilm*", c'est l'une des voies utilisées par l'homme pour accéder au savoir. "*fiqh*" est plus spécifique que

---

[228] H. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.H, 580.
[229] A. IBN FĀRIS, 1986, t.III, 707.
[230] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 79.
[231] Ibid. , 80.
[232] A. IBN FĀRIS, 1986, t.III, 703.
[233] M. AL FĀRĀBĪ, 1968, 130-131.

"*'ilm*"[234], il est moins large au niveau du domaine d'emploi et du champ sémantique.

- "الفِطْنَةُ" (***al fiṭnatu***) : Qui est "la sagacité" ou une certaine "*clairvoyance à propos du sens (...) elle est le début de la connaissance*"[235].

Loin de toute influence de la pensée religieuse musulmane, ce terme a gardé sa signification initiale et sa fonction comme épithète du mot "*'ilm*", ainsi on dit "*'ālimun faṭin*" "savant sagace, ayant une rapidité d'esprit". Elle est une qualité qui s'ajoute à celle d'être "savant", c'est comme si on annonçait en français la phrase : "Pasteur est un brillant savant".

"*al fiṭnatu*" est une qualité qui dénote l'intelligence de quelqu'un, en particulier un savant, et son habileté (*ḥidhq*) à connaître, déchiffrer le sens des choses. Par conséquent, le mot "*fiṭna*" ne peut se substituer comme synonyme au mot "*'ilm*". C'est simplement l'une des qualités requises pour qu'un homme devienne savant.

- "الدِّرَايَةُ" (***ad-dirāyatu***) : Est le nom d'action dérivé du verbe "*darā*" qui a le même sens de "*fahima*" (comprendre) mais qui est souvent utilisé comme synonyme de "*'alima*" (savoir). Dans la définition de "*dirāya*" on retrouve une synonymie partielle avec le mot "*'ilm*", car "*dirāya*" est "*la connaissance obtenue par une sorte de ruse*"[236]. Cette relation est claire chez Al 'Askarī qui considère "*ad-dirāya*" comme "*la science qui englobe le connu (le réel) sous toutes ses formes*"[237], alors que, comme nous l'avons signalé auparavant, le mot "*'ilm*" englobe en plus la science de l'inexistant, de l'abstrait. Ceci met le mot "*dirāya*" en hyponymie par rapport au mot "*'ilm*", il est une partie du savoir seulement.

---

[234] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.II, 577.
[235] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 77.
[236] Ḥ AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 243.
[237] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 84.

- "الحِفْظُ - الِاعْتِقَادُ - العَقْلُ" (***al 'aqlu, al i'tiqādu, al ḥifzu***) : Nous avons délibérément groupé ces trois termes parce qu'ils tournent autour de l'idée de "retenir, garder". Ainsi le terme "*'aql*" a le sens propre de lieu, attache pour retenir la tête, ou le chameau, celui de "*i'tiqād*" est dérivé du verbe "*'aqada*" (attacher, lier), enfin "*al ḥifz*" est dérivé du verbe "*ḥafiza*" qui signifie garder, sauvegarder, protéger, garder en mémoire, retenir par cœur.

Ces trois termes ont été utilisés comme synonymes du mot "*'ilm*", alors qu'ils ne sont que des qualités tournant autour de la notion du savoir : "*al 'aql est cette aptitude à recevoir la science*"[238] et aussi à la garder. "*al i'tiqād*" peut être traduit par croyance forte que nous gardons en nous. Plus précisément, c'est la connaissance qui devient une croyance à laquelle on s'attache. Enfin, "*ḥifz*" est le fait de retenir par cœur une information, une connaissance qu'on a reçue[239]. Ce sont donc des outils, des capacités ou des qualités dont un homme a besoin pour retenir, saisir et garder des connaissances qu'il, la différence entre les trois termes réside dans la manière de garder cette connaissance et dans le degré de son application.

- "الزَّكَنُ" (***az-zakanu***) : Est un terme qui est rarement utilisé, mais qui signifie "forte présomption". En effet, le savoir, avant de s'établir sur des faits ou des preuves, et avant de devenir une vérité reconnue, est aussi une hypothèse, une présomption. Le mot "*az-zakan*" a été considéré comme synonyme de "*'ilm*", mais la racine "*zakana*" n'a pas eu le même développement de possibilités morphologiques et sémantiques qu'à connu la racine "*'alima*". Nous pensons que la cause peut être l'absence de cette racine dans le Coran bien qu'elle soit attestée dans la poésie antéislamique[240] ou peut-être, le fait que cette racine soit issue d'un seul idiome bien qu'au niveau étymologique nous n'ayons aucune indication. Ou est-ce simplement parce que les philologues n'ont pas noté toute la matière lexicale de la racine "*zakan*", car on lit chez Ibn Durayd

---

[238] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.II, 511.

[239] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 85. Il précise qu'on la reçoit par audition.

[240] A. IBN QUTAYBA, 1963, 20.

"*qu'on ne peut dire aẓkantu, malgré que les gens du peuple adorent ce mot*"[241]. On peut supposer que les philologues ont considéré cette racine comme étant peu pure puisqu'elle est utilisée par les masses et est, de surcroît, absente du Coran. Ceci expliquerait la perturbation que connaît la matière lexicale liée à elle, tant au niveau morphologique, qu'au niveau du sens. Al Khalīl, dans son dictionnaire, propose un autre nom d'action qui est "*'iẓkān*", auquel il donne la signification de "*prévision confirmée*"[242].
La plupart des philologues arabes citent le sens de "*'ilm*" comme synonyme de "*aẓ-ẓakan*". Ibn Fāris dit : "*ẓakintu minka kadhā, ay 'alimtuhu*" (*ẓakintu* telle chose c'est que je l'ai connue)[243] avec une nuance chez Aẓ-Ẓamakhsharī qui ajoute le sens de physionomiste pour l'homme qui est "*ẓakinun*"[244].

Nous ne pouvons donc retenir le terme "*ẓakan*" comme synonyme absolu du mot "*'ilm*" car ces mots ne peuvent être interchangeables dans tous les contextes, vu la pauvreté des possibilités lexicales offertes dans les dictionnaires. C'est un synonyme partiel qui ne peut d'ailleurs pour cela avoir le degré de synonymie qu'a le terme "*ma'rifa*". Nous pensons que le sens le plus adéquat est celui de présomption forte (*zann qawiyy*) qui peut conduire à un début de connaissance.

- "..الظَّنُّ" (***az-zannu***) : Qui a dans la langue arabe deux sens opposés : doute et certitude. Ce trait original, qui consiste à utiliser le même terme pour un sens et son contraire (que nous avons appelé "auto-antonymie"), nous aurons à le traiter par la suite à propos de l'antonymie simple.
Pour le terme "*az-zann*", notre intérêt se porte sur le sens lié à l'idée de savoir qui est attesté dans beaucoup de dictionnaires comme équivalent de certitude[245]. Mais Al 'Askarī et Al Iṣfahānī apportent

---

[241] M. IBN DURAYD, 1987-1988, t.II, 825.
[242] KH. AL FARĀHĪDĪ, 1980-1986, t.V, 322.
[243] A. IBN FĀRIS, 1986, t.II, 437.
[244] J. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, 273.
[245] Y. IBN SALLĀM, 1979, 262. A. IBN QUTAYBA, 1981, 187, A. IBN FĀRIS, 1986, t.II, 599. Ḥ. AD-DĀMGHĀNĪ, 1980, 311, et M. AL ANBĀRĪ, 1987, 317.

des nuances qui nous renseignent mieux sur le degré de sa signification parmi les composantes du champ conceptuel de la connaissance et l'acquisition du savoir.
Al Aṣfahānī défini le mot "*zann*" comme : "*un nom qui résulte d'un signe (ou d'un indice) ; quand il est plus fort, il conduit à la science, et quand il est faible, il ne dépasse pas l'illusion*"[246].
Al 'Askarī le défini comme "la force du sens dans l'esprit, sans atteindre le niveau de la certitude" ou bien d'une façon générale le "*zann*" est "*l'inclination vers l'une des deux voies d'une probabilité*"[247]. Il apparaît que ce terme renferme les deux sens : la vérité et sa négation, comme le cas de la "supposition" dans le domaine de la pensée scientifique. Il représente l'état mental "*fi'l al qulūb*"[248] qui est antérieur soit à la confirmation d'une idée ou une théorie, ce qui créera la certitude (la science), soit la négation de la supposition ou de l'hypothèse de départ, ce qui provoquera le doute, l'incertitude et même le rejet et l'annulation de l'hypothèse de départ.

Le terme "*zann*", à notre avis, ne peut être considéré comme synonyme du terme "*'ilm*" parce que le savoir, la science, la connaissance, sont basés sur la vérité, l'information confirmée dont le doute est écarté - quand nous arrivons à l'état du savoir - ; tout au moins ce doute que contient l'hypothèse et qui n'est qu'une étape du processus de la science et non la science en sa totalité.

- "الخُبْرُ" (***al khubru***) : Ce terme représente un exemple frappant des variations orthographiques dues à la fusion des idiomes, ainsi le verbe "*khabara*" a six noms d'actions (*khubrun, khabrun, khibrun, khabratun, khubratun, khibratun*). Ces variations ont été utilisées par après, pour des significations nouvelles dans l'arabe moderne comme le terme "*khibratun*" qui a pris le sens de : "expérience vécue, expertise".

---

[246] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.II, 472.
[247] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 90-91.
[248] Ibid. , 90.

La matière lexicale issue de la racine "....." est vaste (plus d'une cinquantaine d'entrées lexicales principales), mais nous nous contenterons de relever les vocables liés sémantiquement à notre champ conceptuel :

- "*khabara*" : "*connaître une chose*"[249], "*connaître la nature d'une chose*"[250], "*examiner les informations à propos d'une chose*"[251].

- "*al khabru*" : "*la connaissance des choses, connues par l'information*"[252].

- "*al khubru*" : "*la science*"[253].

- "*al khubratu*" : "*la connaissance des côtés cachés des choses*"[254].

- "*al khabīr*" : "*le savant qui connaît les choses cachées*"[255], "*l'un des noms "théophores" (al ḥusnā) : le savant qui connaît ce qui a été et ce qui sera*"[256].

- "*al khabaru*" : "*l'information, le renseignement*".

Ce dernier terme a eu une fortune heureuse dans la pensée islamique, il est un terme clef dans la jurisprudence, l'histoire, la Tradition, car c'est le contenu ou la matière transmise par les chaînes des garants.
Comme le "*fiqh*", le terme "*khabar*" a été tellement utilisé par les hommes de religion qu'il est devenu le synonyme de science de la Tradition, car le Ḥadīth est l'ensemble des renseignements (*akhbār*) sur les dires, les gestes et la vie du prophète. N'oublions pas qu'en

---

[249] M. IBN MANZŪR, 195, t.XII, 418 ; A. AL 'ASKARĪ, 1980, 86.
[250] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 86.
[251] S. ABŪ JAYB, 1993, 111.
[252] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 203.
[253] J. AẒ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, 152.
[254] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 204.
[255] Ibid. , t.I, 204.
[256] S. ABŪ JAYB, 1993, 112.

grammaire, il est utilisé pour signifier le propos ou le prédicat de la phrase nominale.

Malgré cette richesse lexicale, la racine "*khabara*" ne peut remplacer la racine "*'alima*". Elle est liée au passé, à "l'information" qui est une vérité déjà connue qu'il faut "transmettre" aux autres par l'énonciation orale ou par l'écriture, alors que la science est une recherche de la vérité dans laquelle la notion de temps n'intervient pas.

"البَصَرُ" (*al baṣaru*) ; "الرُّؤْيَةُ" (*ar-ru'yatu*); "النَّظَرُ" (*an-nazaru*).

Nous avons voulu volontairement réunir ces trois termes sous la même rubrique car ils appartiennent au même champ conceptuel qui est celui de "la vue, la clarté" et qu'ils ont été, avec quelques nuances, proposés comme synonymes du mot "*'ilm*".
En général, les racines "ب ص ر" ; "ر أ ى" et "ن ظ ر", donnent naissance à deux ensembles sémantiques issus des possibilités morphologiques et dérivationnelles.

Pour la racine "ب ص ر", les voyelles et les agencements de suffixes ou de préfixes sont déterminants pour l'appartenance soit à l'ensemble sémantique avec le sens de "vision" ou à celui de "savoir, prévision". "On dit "*baṣura*", "*yabṣuru*" : quand on sait une chose : de même quand tu vois tu dis : "*'abṣartu, 'ubṣiru*"[257].
Les deux ensembles sémantiques recèlent une idée commune de "clarté". Dans le premier, elle donne les sens dérivés de "distinguer", "apercevoir", "regarder", "vision", "vue".
Dans le deuxième ensemble, basé aussi sur la clarté "*al wuḍūḥ*"[258], nous trouvons des vocables qui expriment la clarté dans les idées, dans l'argumentation, clarté de l'esprit, du jugement, etc. Parmi ces vocables nous citons :

---

[257] A. AL HARWĪ, 1970, t.I, 173.
[258] A. IBN FĀRIS, 1986, t.I, 127.

- *"al baṣīratu"* : *"l'argument, la preuve"*[259], *"le savoir"*[260], *"faculté de la raison à l'entendement"*[261] ou *"en connaissance et avec certitude"*[262], *"rapporteur, espion, informateur"*[263].

- *"al baṣaru"* : *"la science"* (la plupart des lexicographes musulmans s'accordent sur ce sens). Al 'Askarī précise que : *"il est appelé "la connaissance* [la science] *d'une chose" quand cette connaissance est claire : baṣar"*[264].

La racine "ر.أ.ى" offre à peu près les mêmes possibilités sémantiques que la racine "ب.ص.ر", mais avec la différence que beaucoup de vocables sont polysémiques, (le même vocable est utilisé pour représenter les deux ensembles sémantiques). Les vocables dérivés de la racine "ر.أ.ى" qui peuvent appartenir à notre champ conceptuel de *"'ilm"* sont

- *"ra'ā"* : *"voir, croire, supposer, penser"* ;

- *"ar-ru'yatu"* : *"vision, rêve, vue, science*[265]*, supposition"*[266] ;

- *"ar-ra'y"* : *"ce que voit l'homme"*[267], *"attachement de l'esprit à une des possibilités ou autonymes, après confirmation de la supposition"*[268].

Au passage signalons que le terme *"ra'y"* a eu une grande importance comme concept qui le plus, illustre la participation de l'homme à la réflexion, la législation et la pratique. Dans le fiqh, l'école ḥanafite en a fait un principe. Il faut dire que *ra'y* avait le sens de : "avis d'un savant", ce n'est pas le libre arbitre ou la liberté

---

[259] A. IBN FĀRIS, 1986, t.I, 127.
[260] A. IBN QUTAYBA, 1963, 275 ; A. AL 'ASKARĪ, 1980, 74.
[261] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 63.
[262] Ibid. , t.I, 64.
[263] J. AẔ-ẒAMAKHSHARĪ, 1992, 40.
[264] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 74.
[265] A. IBN QUTAYBA, 19, 499 ; A. AL 'ASKARĪ, 1980, 86 ; H. AD-DĀMGHĀNĪ, 1980, 188.
[266] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, 303-304.
[267] A. IBN FĀRIS, 19, t.II, 412.
[268] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 304.

d'expression, et beaucoup de fois on a fait la distinction - surtout dans les disciplines religieuses - entre "*'ilm*" qui signifiait le savoir issu de la révélation et *ra'y* qui est un avis apporté par un faqīh lorsque les sources de loi n'apportent pas de réponse[269].

- "*Ar-rawiyyatu*" : "*la réflexion à propos d'une chose afin de se faire une opinion*"[270].

Il apparaît que la plupart des lexicographes et exégètes musulmans donnent au mot "*ru'yatun*" le sens de "*'ilm*", mais Al 'Askarī nous fourni une définition comparative plus précise. Pour lui, "*ar-ru'yatu*" ne peut être utilisé que pour "*un existant*", et "*"al 'ilm" pour l'existant et l'inexistant*"[271].

Enfin, la racine "ن ظ ر" présente, elle aussi, les mêmes caractéristiques que les deux autres : l'idée de vue, etc. et l'idée de "pensée", "contemplation", "recherche", "examen", "attente".
La définition la plus détaillée et la plus précise à propos du terme "*nazar*" est celle citée par Al Aṣfahānī : *""an-nazar" est l'utilisation de la vue et de la raison pour connaître une chose et la voir. Il peut signifier la contemplation et l'examen et il peut désigner la connaissance qui en résulte*"[272], ajoutant que "*an-nazar est la recherche et il est plus général que le syllogisme*"[273].

Les trois termes qu'on a étudiés auparavant se rattachent au concept de "*'ilm*" par extension de sens ou par hyponymie ou encore parce qu'ils représentent une partie du champ conceptuel de la connaissance, du savoir, en étant une des qualités, des caractéristiques, des méthodes liées à la pensée scientifique.

Les termes "*baṣar*", "*ru'yat*" et "*nazar*" représentent au départ le sens de la vue et ont été déviés pour représenter des sens liés au champ conceptuel du savoir. Par conséquent, la synonymie de ces trois termes - qui présentent entre eux une synonymie

---

[269] Voir l'excellent article de L. GARDET, "*fiqh*", E.I.2, Vol. II, 1965, 906a-912b.
[270] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 304.
[271] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 86.
[272] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.II, 758.
[273] Ibid. , 1970, t.II, 759.

presque totale - ne peut être que partielle, donc hyponymique par rapport au mot "*'ilm*".

- "الْحِكْمَةُ" **(*al ḥikmatu*)** : Ce terme, dérivé du verbe "*ḥakama*" qui, à l'origine, avait le sens d' "interdire"[274], a pris des sens très variés : ainsi il a les sens de "juger", "condamner", "arbitrer". Nous avions signalé le même phénomène à propos de "*'aql*", "*i'tiqād*" et "*ḥifz*", qui désignent aussi l'idée de lien, attache, nœud, et surtout de "retenir" que le verbe "*ḥakama*" contient aussi. Dans le Coran et le Ḥadīth, le terme "*ḥikma*" a le sens de compréhension (*fahm*) et de raison (*'aql*)[275].

Avec l'essor culturel qu'a connu la civilisation musulmane et le mouvement de traduction du II^{ème} et III^{ème}/VIII^{ème} et IX^{ème} siècles, "*al ḥikma*" a pris aussi le sens de "sagesse" tel qu'il existe dans la philosophie grecque.
Toutefois, on ne peut considérer qu'elle est un synonyme de "*'ilm*". Elle est une qualité nécessaire pour l'acquisition du savoir, c'est le "*bon sens*" de Kant, ou c'est "*atteindre la vérité par le savoir et la raison*"[276]. Elle a un lien avec le savoir et la connaissance, car "*elle prévient de l'ignorance*"[277]. La définition de la sagesse dans l'esprit des penseurs musulmans est d'ailleurs conforme à l'idée présente dans la pensée grecque, latine et occidentale par la suite, en particulier dans les domaines de la théologie et de la philosophie. Le meilleur exemple de cette similitude est la définition donnée par Al Asfahānī : "*la sagesse : de la part de Dieu, c'est la connaissance des choses et leur création dans la forme la plus parfaite. La sagesse : pour l'homme c'est connaître les êtres et faire le bien*"[278].

Le but de cette analyse des relations synonymiques entre la notion de "*'ilm*" et d'autres termes qu'on peut inclure dans son champ conceptuel, n'était pas d'énumérer ou de recenser tous les

---

[274] A. IBN FĀRIS, 1986, t.I, 246.
[275] Y. IBN SALLĀM, 1979, 201.
[276] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 181.
[277] A. IBN FĀRIS, 1986, t.I, 246.
[278] Ḥ. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 181.

mots ayant une relation sémantique avec cette notion, ce qui exigerait d'inclure tous les adjectifs, les noms, les verbes dérivés de ces mots et d'autres mots encore, comme intelligence (*dhakā'*), vérification (*taḥaqquq*) ou les mots ayant une relation avec le domaine d'emploi comme les outils, les supports matériels du savoir (livre, encre, écriture, plume, école, bibliothèque, observatoire, etc.) ou encore les mots qui composent, avec le terme "*'ilm*", un nouveau mot, désignant une discipline scientifique (comme "*'ilm at-tārīkh*" (histoire), "*'ilm an-nabāt*" (botanique), etc.

Notre objectif était de structurer un champ conceptuel à partir des relations sémantiques dont la synonymie n'est qu'une partie. Le seul critère de notre choix des termes ayant une relation synonymique avec le mot "*'ilm*" est qu'ils soient attestés dans une référence lexicale comme représentant cette relation. Cependant, nous avons essayé de focaliser notre analyse sur les mots de base ayant la même représentation morphologique.

Pour clore cette analyse, nous proposons, dans le schéma suivant, un essai de classement de ces termes d'après la nature des relations synonymiques qu'ils ont avec le mot "*'ilm*" : ce qui en même temps peut nous renseigner sur les composantes du champ conceptuel de ce mot. De même, il pourra nous être utile pour la compréhension des différentes utilisations textuelles faites par les penseurs musulmans de la notion de science et de ses équivalences.

SCHEMA DES RELATIONS SYNONYMIQUES

(SCIENCE) "عِلْمٌ"

SYNONYMIE PARTIELLE

- (connaissance) مَعْرِفَةٌ
- (présomption forte) زَكَنٌ
- (certitude) يَقِينٌ
- (présomption forte) ظَنٌّ

FACULTES INTELLECTUELLES

- (compréhension) فَهْمٌ
- (compréhension) فِقْهٌ
- (compréhension) دِرَايَةٌ
- (entendement) إِدْرَاكٌ
- (croyance) اِعْتِقَادٌ
- (raison) عَقْلٌ
- (sagacité) فِطْنَةٌ
- (sagesse) حِكْمَةٌ

ACQUISITION DU SAVOIR

ouïe	les sens: sensation	les sens: vue
خُبْرٌ	شُعُورٌ	بَصَرٌ
حِفْظٌ		نَظَرٌ
		رُؤْيَةٌ

2.2.1.4. Antonymie:

La plupart des lexicographes musulmans (Ibn Sayyidah, Al-Lughawī, Ibn Qutayba, Ibn Fāris, Aẓ-Ẓamakhsharī, Ibn Manzūr, Al Jawharī, etc.) proposent le terme "*Jahl*" (ignorance) comme antonyme de "*'ilm*" (voir les articles "*jahila*" et "*'alima*" dans les dictionnaires que nous avons cité). Nous partageons cet avis, car nous avons remarqué que la racine "ج هـ ل" présente beaucoup de vocables qui sont aussi des antonymes de leurs équivalents morphologiques de la racine "*'alima*". En voici quelques exemples les plus représentatifs :

- "جَهْلٌ" (ignorance) est antonyme de "*'ilm*";
- "مَعْلَمٌ" (*ma'lamun*) ; pour une terre reconnaissable par les marques, les traces pour se repérer est antonyme de "مَجْهَلٌ" (*majhalun*); pour une terre où l'on se perd car elle n'a aucune signalisation, aucune trace, marque ou repère pour se guider ;
- "عَالِمٌ" (*'ālimun*) est antonyme de "جَاهِلٌ" (*jāhilun*) qui signifie ignorant;
- "عَالَمَ" (*'ālama*) : montrer son savoir; est antonyme de "جَاهَلَ" (*jāhala*) : montrer son ignorance.

La même relation d'antonymie totale se retrouve dans les couples :

- "تَعَالَمَ" (*ta'ālama*) # "تَجَاهَلَ" (*tajāhala*);
- "المَعْلَمُ" (*al ma'lamatu*) # "المَجْهَلُ" (*al majhalatu*)
- "العُلَّامُ" (*al 'ullāmu*) # "الجُهَّالُ" (*al juhhālu*), etc.

Cette relation d'antonymie entre les deux termes était totale dans l'esprit des lexicographes musulmans et de même son utilisation était très répandue. Il en est de même au niveau des synonymes partiels - qu'on a déjà analysé - : le terme "*jahl*" a été

parfois utilisé comme leur antonyme. C'est le cas des mots "*khibratun*" (expérience), de "*'aql*" (raison)[279] et de "*ma'rifa*" (connaissance)[280].

Cette multiplicité de relations antinomiques a été possible parce que le mot "*jahl*" comporte plusieurs significations tournant autour du sens principal d'ignorance. Al Aṣfahānī les résume bien ci-après :

> *"al jahl" (ignorance) est de trois sortes :*
> *la première : l'inexistence de savoir dans l'esprit ; et c'est l'origine (...);*
> *la deuxième : une chose est différente de ce qu'on croit;*
> *la troisième : faire une chose contrairement à la façon dont elle doit être faite*"[281].

Ces nuances dans la signification du mot "*jahl*" expliquent le fait qu'il soit utilisé comme antonyme de plusieurs mots qui ont une relation synonymique avec le mot "*'ilm*".

Nous pouvons aussi estimer que dans le domaine des significations abstraites, les frontières ne sont pas toujours aussi tranchées que dans le cas des significations à caractère quantitatif ou liées à une image réelle ou à un fait social comme c'est le cas pour les couleurs, le genre, les relations parentales, les mesures, les caractéristiques physiques, etc.

Malgré cet aspect abstrait qui caractérise les deux antonymes "*'ilm*" et "*jahl*", nous pouvons déceler des phases intermédiaires entre ces deux vocables, car cette antonymie n'est pas seulement lexicale mais aussi au niveau sémantique. Cette dernière antonymie peut être éclairée par un classement décroissant des termes qui expriment les différents niveaux du savoir, qu'on peut présenter comme suit :

---

[279] A. AL HARWĪ, 1970, t.I, 429.
[280] Ibid. , t.I, 430.
[281] H. AL AṢFAHĀNĪ, 1970, t.I, 143.

1. "*'Ilm*" : qui est "*connaître une chose d'une façon certaine comme elle est en vérité*"[282].
2. "*Ma'rifa*" : qui est la connaissance des choses existantes après un moment de doute ou d'ignorance.
3. "*Ẓakan*" : "forte présomption".
4. "*Zann*" : existence de deux possibilités avec une présomption pour celle qui est conforme à la vérité.
5. "*Shakk*" : doute et perplexité devant deux possibilités.
6. "*Wahm*" : illusion, existence de deux possibilités fausses et en conséquence erreur dans le jugement. (il peut avoir, parfois, dans certains contextes le sens d'imagination).
7. "*Jahl*" : "ignorance" comme on l'a présenté.

Cette "échelle du savoir" n'est qu'une proposition de recherche, afin de clarifier les relations synonymiques et antonymiques que nous avons présenté, il est possible d'y inclure une signification intermédiaire, sans pour autant nier la possibilité de stratification que nous avançons.

2.2.1.5. Auto-antonymie[283]*:*

Le procédé d'auto-antonymie "*at-taḍād*" est une des caractéristiques de la langue arabe, avec une certaine originalité au niveau sémantique. Pour les lexicographes musulmans, "*al aḍdād*" (les auto-antonymes) sont les mots qui renferment un sens et son contraire en même temps[284]. Beaucoup d'entre eux ont écrit des ouvrages lexicaux sur les auto-antonymes comme Al Anbārī, Quṭrub, As-Sijistānī, Al Aṣma'ī, Abū Aṭ-Ṭayyib Al-Lughawī, Ibn As-Sikkīt, etc. jusqu'à ce qu'elle devienne une des disciplines de la

[282] A. AL 'ASKARĪ, 1980, 72.
[283] A propos des *aḍdād* ; voir notre analyse plus haut.
[284] M. AL ANBĀRĪ, 1987, 1-2.

lexicographie musulmane, comme nous l'avons signalé précédemment.

En ce qui concerne notre champ conceptuel, (celui spécifique de la science, du savoir et de la connaissance), un seul terme présente ce procédé, celui de "*zann*" qui signifie "certitude" et son contraire "doute" ou (*shakk*)[285].

Nous pensons que le mot "*zann*" se plie à ce procédé parce qu'il est une ligne entre deux possibilités contraires et que c'est le contexte textuel et le contexte de l'énonciation qui déterminent l'utilisation de *zann* dans un sens ou dans son contraire. Il a le sens de "je crois", "je pense" qui tous deux ne sont pas des confirmations ni des infirmations. En arabe, "*zann*" est entre "je crois" dans le sens de certitude comme "je crois à la liberté" ou "je crois en Dieu", et le sens du doute comme "je crois qu'elle n'est pas chez elle", voulant exprimer le doute qu'elle n'y soit pas".

Signalons à ce propos que la deuxième signification de "je crois" n'est pas utilisée que dans certains contextes de l'énonciation où le locuteur appuie sa remarque par un comportement gestuel. Le verbe "croire" est selon O.Ducrot un" verbe d'opinion" parmi ceux qui "*servent au locuteur à informer le destinataire des croyances(...), certains d'entre eux (...) présupposent la vérité ou la fausseté*"[286]
Toutefois, ceci n'affectera pas notre analyse du champ conceptuel, mais seulement nous devions signaler le fait afin de présenter l'une des possibilités sémantiques.

---

[285] A. IBN QUTAYBA, 1981, 187 ; M. AL ANBĀRĪ, 1987, 3 ; A. AL LUGHAWĪ, 1963, t.II, 466-473.
[286] O; DUCROTT, 1980, 266.

CONCLUSION :

En guise de conclusion du présent chapitre, nous pouvons constater que chaque langue organise les données de la réalité et de l'expérience de ses utilisateurs (leur environnement physique, leur espace social, religieux, etc.) selon le capital d'unités phoniques qu'elle accumule auxquelles elle attribue un contenu sémantique selon des règles de structuration propres (syntaxe, morphologie, etc.), afin d'être l'outil principal de la communication dans la communauté de ces utilisateurs.

Dans ce chapitre, nous avons essayé d'explorer le potentiel des unités lexicales et de leurs contenus sémantiques que la langue arabe propose à propos du mot et de la notion de "*'ilm*". Il est clair dans l'esprit des linguistes depuis F. de Saussure que l'étude des aspects lexicaux ou sémantiques ne peut à lui seul répondre à toutes les questions concernant l'analyse d'une langue et moins encore d'une culture ou une pensée. Cette remarque est relativement valable à propos des sens d'un mot, d'une phase ou d'une notion.

Il existe plusieurs voies pour compléter l'approche lexicale et sémantique, même celles qui sont extralinguistiques (historique, sociologique, psychologique, etc.). Nous avons opté pour une exploration des contextes historico-social et culturel de la pensée et de la langue arabe (ce fut l'objet de notre premier chapitre) et pour l'exploration des supports matériels (dont les textes sont les plus représentatifs). Ce sera l'objet de notre troisième chapitre.

Ces deux démarches peuvent, à notre avis, compléter notre approche lexico-sémantique, pour mieux comprendre la naissance et le développement de la notion de "*'ilm*" dans la pensée arabo-musulmane, tout en sachant que cette notion et les sens qu'elle a eu dans l'esprit des penseurs musulmans déterminent la nature de son utilisation et par conséquent, en partie, la nature de la pensée scientifique arabo-musulmane en général.

Notre démarche future portera donc sur des textes de penseurs musulmans, dans quelques disciplines essentielles de la pensée arabo-musulmane comme les disciplines religieuses, la médecine, l'alchimie ou encore la philosophie. Signalons cependant, que notre approche textuelle, bien qu'elle bénéficie d'une certaine autonomie, elle s'appuiera également sur quelques idées que nous avons développées dans le présent chapitre.

TABLEAU GENERAL DES VOCABLES DU CHAMP LEXICAL DE "*'ilm*"

TABLEAU 1 : VOCABLES RELEVES DANS LE CORAN.

VOCABLE		DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	FREQUENCE	SENS PROPOSE
1. 'alimtu	عَلِمْتُ	v.Acc.1ère p.S.	"تُ":pro.su.1ère p.S.	1	J'ai su.
*2. 'alimta**	عَلِمْتَ	v.Acc. 2ème p. M.S	"تَ":pro.su.2ème p.M.S.	4	Tu as su.
*3. 'alima**	عَلِمَ	v.Acc. 3ème p .M.S.	----------	13	Il a su.
4. 'alimat	عَلِمَتْ	v.Acc. 3ème .p. F.S.	"تْ":pro.su.3ème.p.F.S	3	Elle a su.
5. 'alimnā	عَلِمْنَا	v.Acc.1ère p. P.	"نَا":pro.su. 1ère p.P.	5	Nous avons su.
*6. 'alimtum**	عَلِمْتُمْ	v.Acc.2ème.p.M.P.	"تُمْ":pro.su.2ème.p.M.P.	6	Vous avez su.
*7. 'alimū**	عَلِمُوا	v.Acc.3ème p. M.P.	----------	2	Ils ont su.
*8. 'a'lamu**	أَعْلَمُ	v.Ina. Ind. 1ère p.S.	"أَ.":pro.pré. 1ère.p.S.	9	Je sais.
*9. ta'lamu**	تَعْلَمُ	v.Ina. Ind. 2ème p. M.S.	"تَ":pro.pré. 2ème p.M.S.	14	Tu sais.
*10. ya'lamu**	يَعْلَمُ	v.Ina. Ind. 3ème p. M.S.	"يَ":pro.pré. 3ème p.M.S.	99	Il sait.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	FREQUENCE	SENS PROPOSE
11.liya'lamanna لِيَعْلَمَنَّ	v.Ina.Ind. E. 3ème p. M.S.	"لِـ":pa.pré. pour le but. "يَـ":idem. N°.10. "عْـمَـنَّ":lettre géminée: affirmation catégorique.	4	Afin qu'il sache avec certitude.
12.na'lamu نَعْلَمُ	v.Ina.Ind 1ère .p.P.	"نَـ":pro.pré. 1ère p.P.	13	Nous savons.
13.ta'lamūna تَعْلَمُونَ	v.ina.Ind. 2ème p. M.P.	"تَـ":pro.pré. 2ème p. M.P.	59	Vous savez.
*14.ta'lamū** تَعْلَمُوا	v.ina.sub. 2ème p. M.P.	"تَـ":idem. N°.13.	10	Vous savez.
15.ya'lamūna يَعْلَمُونَ	v.ina.Ind. 3ème p. M.P.	"يَـ":pro.pré. 3ème p. M.P.	88	Ils savent.
16.ya'lamū يَعْلَمُوا	v.Ina.sub. 3ème p. M.P.	"يَـ": idem. N°.15.	7	Ils savent.
17.'i'lam إِعْلَمْ	v.Im. 2ème p. M.S.	----------	4	Sache.
*18.'i'lamū** إِعْلَمُوا	v.Im. 2ème p. M.P.	----------	27	Sachez.
19.liyu'lama لِيُعْلَمَ	v.pass. 3ème p. M.S.	"لِـ":idem. N°.11.	1	Afin qu'il soit connu.
20. 'allamtu عَلَّمْتُ	v.f.II Acc.1ère.p. M.S.	"تُ":idem.N°.1. "عَّ":lettre géminée.	1	J'ai enseigné.
21. 'allamta عَلَّمْتَ	v.Acc. 2ème p. M.S.	"تَ":idem. N°.2.	2	Tu as enseigné.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	FREQUENCE	SENS PROPOSE
22. 'allama عَلَّمَ	v.Acc. 3ème p. M.S.	----------	14	Il a enseigné.
23. 'allamnā عَلَّمْنَا	v.Acc. 1ère p. P.	"نَا":idem. N°.5.	4	Nous avons enseigné.
24. 'allamtum عَلَّمْتُمْ	v.Acc. 2ème p. M.P.	"تُمْ":idem. N°. 6.	1	Vous avez enseigné.
25.tu'allimani تُعَلِّمَنِي	v.Ina.Ind. 2ème p. M.S.	"تُ":pro.pré. 2ème p. M.S. "نِ" ou "نِي": pro.su. 1ère.p.S.	1	Tu m'enseignes.
26.yu'allimu يُعَلِّمُ	v.Ina.Ind. 3ème p. M.S.	"يُ":pro.pré. 3ème p. M.S.	8	Il enseigne.
27.yu'allimāni يُعَلِّمَانِ	v.Ina.Ind. 3ème p. D.M.	"يُ":pro.pré. 3ème p.D.M.	1	Ils (deux) enseignent.
28.nu'allimu نُعَلِّمُ	v.Ina.Ind. 1ère p. P.	"نُ":pro.pré. 1ère p. P.	1	Nous enseignons.
29.tu'allimūna تُعَلِّمُونَ	v.Ina.Ind. 2ème p. P.	"تُ":pro.pré. 2ème p. P.	3	Vous enseignez.
30.yu'allimūna يُعَلِّمُونَ	v.Ina.Ind. 3ème p. M.P.	"يُ":pro.pré. 3ème p.M.P.	2	Ils enseignent.
31. 'ullimta عُلِّمْتَ	v.pass. 2ème p. M.S.	"تَ":idem. N°.2.	1	On t'a enseigné.
32. 'ullimnā عُلِّمْنَا	v.pass. 1er p. P.	"نَا":idem. N°.5.	1	On nous a enseigné.
33. 'ullimtum عُلِّمْتُمْ	v.pass. 2ème p. M.P.	"تُمْ":idem. N°.6.	1	On vous a enseigné.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	FREQUENCE	SENS PROPOSE
34.yata'allamūna يَتَعَلَّمُونَ	v.f. v .Ina.Ind. 3ème p.M.P.	"يَـ":idem. N°.15.	2	Ils apprennent.
35. 'ālimu عَالِمُ	N.Adj. part. Ac.S	----------	13	Savant, connaisseur, ayant la science.
36. 'ālimūna عَالِمُونَ	P. de *'ālim*. Part. Ac. P.	"ونَ": désinence du P. du cas direct	5	Savants, connaisseurs, ayant la science.
37. 'ulamā'u عُلَمَاءُ	P. du N°.36.	----------	2	Savants, connaisseurs, etc.
38.ma'lūmun مَعْلُومٌ	part. pass. F. I.S.	----------	11	Connu, prévu.
39.ma'lūmātun مَعْلُومَاتٌ	P.F. du N°.38.	"اتٌ": désinence du P.F. cas direct	2	Connues, prévues.
40.mu'allamun مُعَلَّمٌ	part. pass. F. II.	----------	1	Qui a reçu la science, le savoir, l'enseignement.
41.'a'lamu أَعْلَمُ	Adj. élatif	----------	46	Qui sait mieux que...
42. 'alīmun عَلِيمٌ	Adj. Intensif	----------	160	Omniscient, "connaissant de façon parfaite tout ce qui est connaissable".
*43. 'allāmu** عَلَّامُ	N.Adj.	----------	4	Connaisseur en permanence et à la perfection (Dieu).

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	FREQUENCE	SENS PROPOSE
*44. 'ilmu** عِلْمُ	N.Act. f. I.	----------	103	Science, savoir, connaissance, signe, etc.
*45.al-'a'lāmu** الأَعْلَامُ	N.P. de *'alamun*.	----------	2	Les montagnes, les signes.
46.al-'ālamīna العَالَمِينَ	N.P. de *'ālam*.	"ينَ": désinence du P.M.	73	Les univers, le genre humain, les êtres, les créatures, les mondes.
47. 'alāmātun عَلَامَاتٌ	N.P. de *'alāma*.	"اتٌ": idem. N°.39.	1	Signes, repères, marques.
		TOTAL	**745**	

TABLEAU 2 : VOCABLES RELEVES DANS LE ḤADITH.

VOCABLE		DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
*48. 'alimti**	عَلِمْتِ	f.I, v.Acc. 2ème p. F.S.	"تِ" : pro.su 2ème p. F.S.	Tu as su (féminin).
49. a'lamanna	أَعْلَمَنَّ	f. I, v.Ina. Ind. E. 1ère p. M.S.	"نَّ": doublement de "نَ" pour l'énergique	Je sais avec certitude.
50. 'ulima	عُلِمَ	f.I.v. pass. 3ème p. M.S.	----------	A été su.
51. 'allamti	عَلَّمْتِ	f.II, v.Acc. 2ème p. F.S.	"تِ":idem N°. 1.	Tu as enseigné (féminin).
52. 'allamūnā	عَلَّمُونَا	f.II, v.Acc. 3ème p. M.P.	"نَا": pro.su, 1ère p. P.	Ils nous ont enseigné.
53. 'ullimtu	عُلِّمْتُ	f.II, v.pass. 1ère p. S.	"تُ": pro.su. 1ère p. S.	On m'a enseigné.
54. u'allimu	أُعَلِّمُ	f.II, v.Ina. Ind. 1ère p.S.	----------	J'enseigne.
55. tu'allimīna	تُعَلِّمِينَ	f.II, v.Ina, Ind, 2ème p.F.S.	"تُ": pro. Pré. 2ème p.F.S; "ينَ" désinence du F.	Tu enseignes (féminin).
56. tu'allamu	تُعَلَّمُ	f.II, v.pass. 3ème p. F.S.	"تُ":pro. Pré. 3ème p.	Elle reçoit l'enseignement, elle est enseignée.
57. 'allim	عَلِّمْ	f.II, v.Im. 1ère p. M.S.	----------	Enseigne.

VOCABLE		DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
58. 'allimī	عَلِّـيمي	f.II. v. Im. 1ère p. F.S.	"ي": désinence du F.S.	Enseigne (féminin).
59. 'allimū	عَلِّمُوا	f.II. v. Im. 1ère p. M.P.	"وا": désinence du pluriel.	Enseignez.
60. a'lama	أَعْلَمَ	f.IV. v.Acc. 3ème p. M.S.	----------	A averti, a informé.
61. a'lamtu	أَعْلَمْتُ	f.IV. v.Acc. 1ère p. S.	"تُ": idem N°.6.	J'ai averti, j'ai informé.
62. a'lamnā	أَعْلَمْنَا	f.IV. v.Acc. 1ère p. P.	"نَا": idem N°. 5.	Nous avons averti, nous avons informé.
63. a'lamū	أَعْلَمُوا	f.IV. v.Acc. 3ème p. M.P.	"وا": idem N°. 12.	Ils ont averti, ils ont informé.
64. u'limu	أُعْلِمُ	f.IV. v.Ina. Ind. 1ère p. M.S.	----------	J'avertis, j'informe.
65. tu'limu	تُعْلِمُ	f.IV. v.Ina.Ind. 2ème p. M.S.	"تُ": idem N°. 9.	Tu avertis, tu informes.
66. yu'limu	يُعْلِمُ	f.IV. v.Ina. Ind. 3ème p. M.S.	"يُ":pro.pré. 3ème p. M.S.	Il avertit, il informe.
67. tu'limūna	تُعْلِمُونَ	f.IV. v.Ina. Ind. 2ème p. M.P.	"تُ": pro.pré, 2ème p. M.P; "ونَ": désinence du P.	Vous avertissez, vous informez.
68. yu'limū	يُعْلِمُوا	f.IV. v.Ina.sub. 3ème p. M.P.	"وا": idem N°. 12.	Qu'ils avertissent, qu'ils informent.
*69. tu'lama**	تُعْلَمَ	f.IV. v.pass. 3ème p. F.S.	"تُ": idem N°. 8.	Qu'elle soit connue, avertie, informée.
70. a'lim	أَعْلِمْ	f.IV. v.Im. 1ère p. M.S.	----------	Avertis, informe.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
71. ta'allamtu تَعَلَّمْتُ	f.V. v.Acc. 1ère p. M.S.	"تَـ": pro.pré. 1ère p. M.S.; "ـْتُ": pro su, 1ère p. M.S.	J'ai appris.
72. ta'allamta تَعَلَّمْتَ	f.V. v.Acc. 2ème p. M.S.	"تَـ": pro.pré. 2ème p. M.S.; "ـْتَ": pro su. 2ème p. M.S.	Tu as appris (masculin).
73. ta'allama تَعَلَّمَ	f.V. v.Acc. 3ème p. M.S.	----------	Il a appris.
74. ta'allamnā تَعَلَّمْنَا	f.V. v.Acc. 1ère p. P.	"نَا": idem N°. 5.	Nous avons appris.
75. ta'allamū تَعَلَّمُوا	f.V. v.Acc. 3ème p. P.	"وا": idem N°12.	Ils ont appris.
76. ata'allamu أَتَعَلَّمُ	f.V. v.Ina. Ind. 1ère p. M.S.	----------	J'apprends.
77. yata'allamu يَتَعَلَّمُ	f.V. v.Ina.Ind. 3ème p. M.S.	"يَـ": pro.pré. 3ème p. M.S.	Il apprend.
78. yata'allamāni يَتَعَلَّمَانِ	f.V. v.Ina.Ind. 3ème p. D.	"يَـ": pro.pré. 3ème p. D.; "ـَانِ": désinence de la D.	Ils apprennent (deux).
79. nata'allamu نَتَعَلَّمُ	f.V. v.Ina.Ind. 1ère p.P.	"نَـ": pro.pré. 1ère p. P.	Nous apprenons.
80. yata'allamna يَتَعَلَّمْنَ	f.V. v.Ina.Ind. 3ème p. F.P.	"يَـ": pro.pré. 3ème p. F.P.; "ـْنَ": pro.su. 3ème p. F.P.	Elles apprennent.
81. tu'allimū تُعَلِّمُوا	f.V. v.Ina. sub. 2ème p. M.P.	"تُـ": idem N°. 20.; "وا": idem N°. 12.	Vous faites apprendre.
82. tu'ullima تُعُلِّمَ	f.V. v.pass. 3ème p. M.S.	----------	A été appris.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
83. ta'allam تَعَلَّمْ	f.V. v.Im. 1ère p. M.S.	----------	Apprend.
84. ta'allamū تَعَلَّمُوا	f.V. v.Im. 2ème p. M.P.	"تَـ": pro.pré. 2ème p. M.P.; "وا": idem N°. 12.	Apprenez.
85. ma'lumatun مَعْلُومَةٌ	.part. pass. f. dérivé de f.I.	----------	Connue, sue.
86. mu'allamatun مُعَلَّمَةٌ	.part. pass. f. dérivé de f.II.	"ةٌ": désinence du F.S.	A reçu l'enseignement.
87. mu'allamātun مُعَلَّمَاتٌ	.part. pass. P. de N°. 39.	"ات": désinence du F.P.	Ont reçu l'enseignement.
88. mu'allimun مُعَلِّمٌ	.part. Ac. M. dérivé de f.II.	----------	Enseignant, maître qui enseigne.
89. ta'līmun تَعْلِيمٌ	N. d'Act. de f.II.	De "تَفْعِيلٌ": utilisé pour la répétition.	Enseignement.
90. muta'allimun مُتَعَلِّمٌ	part. Ac. M. dérivé de f.V.	----------	Qui a déjà appris, qui a déjà reçu l'enseignement.
91. ta'allumun تَعَلُّمٌ	N. d'Act. de f.V.	----------	Action d'apprendre, recevoir l'enseignement.
92. 'alamun عَلَمٌ	N. d'Act. de f.I. du v. "*'alama*"	----------	Drapeau, montagne, marque.
*93. ma'lamun** مَعْلَمٌ	N. d'Act. M. ou N. "*mīmī*" ou N. verbal de"*'alama*".	----------	Marque ou trace pour reconnaître.
94. ma'ālimu مَعَالِمُ	P. de N°. 46.	----------	Idem au pluriel.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
95. 'alāmatun عَلَامَةٌ	N. d'Act. F.S. dérivé de "*'alama*".	"ةٌ": idem N°. 39.	Une marque, signe, trace.
96. 'alāmatayni عَلَامَتَيْنِ	Duel du N°. 95.	"يْنِ": désinence du D.	Idem au Duel.
97. 'alamu عَالَمُ	N.S.	----------	Univers, monde.

TABLEAU 3 : VOCABLES RELEVES CHEZ AL FARĀHĪDĪ

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
98. 'allāmatun عَلَّامَةٌ	Adj. M. et F.	"ةٌ": désinence du F. pour exagération, énergie, corroboration.	Très savant; au sommet de la science.
99. 'a'lamtu أَعْلَمْتُ	v.f.IV., Acc. 1er p.S.	"تُ": (voir N°. 1).	J'ai informé, averti, faire sentir.
*100. al-a'lamu** الأَعْلَمُ	Adj. M.	----------	Qui a la lèvre supérieure fendue, bec de lièvre.
101. 'ulmun عُلْمٌ	Adj. P. de "*'a'lam*"	----------	Idem au pluriel.
102. 'alima عَلِمَ	v.Acc. 3ème p. M.S.	----------	Faire une fissure, mettre une marque.
103. al 'aylamu العَيْلَمُ	N. Adj.	----------	Le puits ayant une eau abondante.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
104. al 'aylamu العَيْلَمُ	N. Adj.	----------	La mer.
105. al 'ulāmu العُلاَمُ	N. Adj.	Un "a" long après la 2ème. Ra.	L'épervier.
106. 'ulaymun عُلَيْمٌ	N. propre. dimi du N. "*'aylam*" et de l'Adj. "*a'lam*" (N°. 92 et 115).	"يـ": pour le diminutif.	Nom propre.

TABLEAU 4 : RELEVES DES VOCABLES CHEZ AL-LAHYANĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
107. 'ullāmun عُلاَّمٌ	Adj.	Doublement de la 2ème Ra. "ـلـ" pour l'exagération.	Très savant, sait plus que les autres.
108. 'ullāmīna عُلاَّمِينَ	P. de *'ullām*	Idem	Très savants, savent plus que les autres.
109. 'allāmīna عَلاَّمِينَ	P. de *'allām* (voir N°. 43)	Idem	Idem que N°. 108.
110. a'lumuhu أَعْلَمُهُ	v.Ina. Ind. Dénominatif	"ـهُ": pro.su. 3ème p. M.S.	Je suis à un degré supérieur à lui dans la science.

TABLEAU 5 : VOCABLES RELEVES CHEZ AL A'RABĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
111. ta'allam تَعَلَّمْ	Idem que N°. 83	----------	Ici dans le sens de : sache et non apprends.

TABLEAU 6 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN AS-SIKKĪT.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
112. ta'ālamahu تَعَالَمَهُ	v.F.VI, Acc. 3ème p. M.S.	"هُ": voir N°. 101.	Ils l'ont su, ils l'ont connu, ils ont échangé leurs connaissances à propos de qqn. ou qqc.
113. 'ālamahu عَالَمَهُ	v.f.III. Acc. 3ème p. M.S.	Idem.	Il l'a défié dans la science, il s'est mesuré à lui dans la science.
114. 'alamahu عَلَمَهُ	v.Acc. 3ème p. M.S. inclassable (voir N°. 110).	idem.	Il l'a battu dans la science, il lui est supérieur dans la science.
115. ya'lumuhu يَعْلُمُهُ	v. Ina.Ind. 3ème p. M.S.	idem.	Il le bat (maintenant ou toujours) dans la science. Il est plus savant que lui.
116. al 'almu العَلْمُ	N. d'Act. du verbe "*'alama*"	"الْ": Art. Déterminatif.	La fente dans le sol, signe ou repère pour reconnaître la route.

TABLEAU 7 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN QUTAYBA.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
117. 'alīmatun عَلِيمَةٌ	Adj. F. de "*'alīm*".	"ö" désinence du féminin.	Savante.
118. 'a'limū أَعْلِمُوا	v. f.IV. Imp. 2ème p. M.P.	----------	Informez, faites connaître.
119. al-'i'lāmu الإِعْلَامُ	N.d'Act. du v. f.IV. " *'a'lama*", voir N°.60.	----------	L'information, l'avertissement.

TABLEAU 8 : VOCABLE RELEVE CHEZ AL HARWĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
120. al 'almā'u العَلْمَاءُ	N.Adj.	---------	Un des noms du "bouclier".

TABLEAU 9 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN ABÎ THABITH.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
121. al 'alamu العَلَمُ	N.	"الْ": Art.	La fente labiale (fente dans la lèvre supérieure).
122. 'almā'u عَلْمَاءُ	Adj. F.	---------	Une femme ayant la fente dans la lèvre supérieure.
123. 'alamtu عَلَمْتُ	v. f.I. de " *'alama*", Acc. 1ère p.S.	"تُ": voir N°.1.	J'ai marqué (par un signe, une marque, une fente).
124. 'a'lumu أَعْلُمُ	v. f.I.Ina.Ind. 1ère p.S.	----------	Je marque, je fais une fente.
125. al 'ulmatu العُلْمَةُ	N. d'Act.	----------	La fente, la marque par la fente labiale.
126. al 'alamatu العَلَمَةُ	Idem	----------	Idem.

TABLEAU 10 : VOCALBES RELEVES CHEZ AL HUNNA'Ī.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
127. *'i'talama* اِعْتَلَمَ	v. f.VIII. Acc. 3ème p. M.S.	----------	A brillé (l'éclair) dans la montagne.
128. *al 'aylamu* العَيْلَمُ	N.	----------	Eau profonde au pied d'une falaise.

TABLEAU 11 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN DURAYD.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
129. *'ulaymu* عُلَيْمٌ	dimi.du N. " *'alamun*". N°.92.; N.propre.	"يـ": pour le diminutif.	Homme ayant petite fente labiale; petite montagne; petit drapeau.
130. *al 'alamu* العَلَمُ	N.	----------	Le plus haut point d'une montagne.
131. *'a'lāmun* أَعْلَامٌ	N.Adj. P.	----------	Chefs d'une assemblée ou d'une tribu.
132. *'ayālimu* عَيَالِمُ	N.P.	----------	Pluriel de puits à eau abondante.
133. *mu'limun* مُعْلِمٌ	.part. Ac. de " *'alama*".	----------	Celui qui informe à propos d'une guerre.
134. *ma'lūmun* مَعْلُومٌ	.part. pass. f. I.S.	----------	Celui qui a une marque qui le distingue.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
135. al 'allāmatu العَلَّامَةُ	N.Adj. M.S. et F.S.	"ـَّـ": pour l'exagération.	Le généalogiste.

TABLEAU 12 : VOCABLES RELEVES CHEZ AS-SĪRAFĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
136. y'limū يُعْلِمُوا	v.Ina. Ind. 3ème p. M.S.	"يُـ": idem N°.66.	Il fait une fente ou une marque.
137. 'alamāni عَلَمَانِ	N.D. de " *'alamun*".	"انِ": désinence de la D.	Deux marques, deux signes.

TABLEAU 13 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN. JINNĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
138. 'alamun عَلَمٌ	N. M.	----------	Nom propre.
139. al 'alamiyyatu العَلَمِيَّةُ	Adj. de relation. F.	"ـِيَّـ": pour la relation; "ـَةُ": désinence du F.	En grammaire: le mot déterminé ou nom propre. En langue: l'être connu par un nom propre.
140. 'alāmatun عَلَامَةٌ	N.F.	"ـَةٌ": désinence du F.	Marque (du cas, genre, mode, etc.), signe.

TABLEAU 14 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN FARIS.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
141. *al 'almu* الْعَلْمُ	N.d'Act. de " *'alama*".	"ال": Art. déterminatif.	Même terme que vocable 116. Ici sens: le découpage d'un tissu.
142. *al 'ullāmu* الْعُلَّامُ	N.Adj.	----------	Le henné.
143. *al 'aylamu* الْعَيْلَمُ	N.Adj.	----------	Le jeune homme obèse, qui manque de virilité.
144. *'allama* عَلَّمَ	v. Acc, f.II. 3ème p. M.S.	----------	A mis une marque pour reconnaître ses habits.

TABLEAU 15 : VOCABLES RELEVES CHEZ AL JAWHARI.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
145. *'ālamtu* عَالَمْتُ	v. f.III. Acc. 1ère p. S.	"تُ": voir N°.1.	Je concours, défie, qqn dans la science.
146. *'alamtuhu* عَلَمْتُهُ	v. inclassable. Acc. 1ère p. S.	"تُ:": idem. "هُ":pro.su. 3ème p.M.S.	Je l'ai battu en science.
147. *'a'lumuhu* أَعْلُمُهُ	v. inclassable. Ina. Ind. 1ère p. S.	"هُ": idem, N°.145.	Je le bas en science.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
148. 'ista'lamanī اِسْتَعْلَمَنِي	v. f.X. Acc. 3ème p. M.S.	"نِي": pro.su. 1ère p. S.	Il m'a demandé une information.
149. 'a'lama أَعْلَمَ	v. inclassable. Acc. 3ème p. M.S.	----------	- A fait une fente dans un tissu, - a déchiré un tissu, - le chevalier a mis une marque pour être reconnu parmi ses pairs.
150. mu'limun مُعْلِمٌ	.part. Ac. De " *'alama*".	----------	Celui qui fait une déchirure, marque, fente dans un tissu.
151. al 'aylāmu العَيْلَامُ	Adj.-N. M.S.	----------	La hyène mâle.
152. al 'awālimu العَوَالِمُ	N.P. de " *'ālam*", (N°. 97).	----------	Les mondes, les univers.
*153. mu'lamun** مُعْلَمٌ	.part.pass. de " *'alama*" et de "*'a'lama*".	----------	Celui (objet, être vivant) qui a subi le marquage, la fente, la déchirure.

TABLEAU 16 : VOCABLES RELEVES CHEZ ABŪ 'UBAYD AL HARWĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
154. al mu'limu المُعْلِمُ	.part. Ac. Du verbe " *'a'lama*"	----------	L'informateur, le crieur pour la prière (*mu'adhdhin*).
155. 'u'allamu أُعَلَّمُ	v .f.II, pass. 1ère. p.	----------	Je reçois l'enseignement, la science.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
156. 'ālimatun عَالِمَةٌ	N.Adj. part. Ac. F. de " *'ālimun*".	"ةٌ": désinence du F.	Savante.

TABLEAU 17 : VOCABLES RELEVES CHEZ ATH-THA'ALIBĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
157. yuta'allamu يُتَعَلَّمُ	v. f.V. pass. 3ème p. M.S.	----------	Est appris, su.
158. al 'ulūmu العُلُومُ	N.P. de " *'ilm*".	----------	Les sciences, les connaissances.

TABLEAU 18 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN SAYYIDAH.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
159. al u'lūmatu الأُعْلُومَةُ	N.F.	"ةُ": désinence du F.	La marque, caractéristique, trait marquant.
160. ti'limatun تِعْلِمَةٌ	N-Adj.	"ةٌ": pour l'exagération.	Très grand savant, érudit, homme ayant grandes connaissances.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
161. ti'lāmatun تِعْلَامَةٌ	N-Adj.	"ا.": a longue et "ةٌ" sont pour l'exagération et l'accentuation.	Idem.
162. al 'aylamu العَيْلَمُ	N-Adj.	----------	Le puits ayant une eau salée.

TABLEAU 19 : VOCABLE RELEVE CHEZ IBN BARRĪ AL MAQDISĪ.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENT	SENS PROPOSE
163. al 'allāmu العَلَّامُ	N.Adj. M.S.	----------	Le généalogiste.

TABLEAU 20 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN AL ATHĪR.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
164. al ma'lamu المَعْلَمُ	N.d'Act. M. de " *'alama*" N. "*mīmī*".	----------	La marque de la frontière du pays.
165. al 'alamu العَلَمُ	N.M.	----------	Le phare, chef d'un groupe, d'une tribu.

166. 'a'lama أَعْلَمَ	v. inclassable. 3ème p. M.S.	----------	Quand le foreur du puits trouve une eau abondante (contraire de "*akhsafa*").

TABLEAU 21 : VOCABLES RELEVES CHEZ IBN MANZŪR.

VOCABLE	DESCRIPTION MORPHOLOGIQUE	AGENCEMENTS	SENS PROPOSE
167. 'aluma عَلُمَ	v. inclassable. 3ème p. M.S.	------	Est arrivé au rang de savant; a acquis la science; a dépassé les autres savants.
168. al 'aylamu العَيْلَمُ	N.	------	La grenouille mâle.
169. al 'ulāmiyyu العُلَامِيُّ	Adj. de relation tiré de " *'ulāmun*" (vocable 105).	------	L'homme intelligent, vif d'esprit.

TROISIEME CHAPITRE

APPROCHE TEXTUELLE DE LA NOTION DE "*'ilm*"

"La science, c'est de connaître l'objet de la connaissance comme il est".

AL BĀQILLĀNĪ
(1947, 34)

Dans le deuxième chapitre, notre approche de la notion de "*'ilm*" était essentiellement descriptive, basée sur une statistique lexicale des dérivations de la racine "ع.ل.م" et sur une présentation des différentes unités de sens qui forment le champ sémantique de cette dernière. Mais la langue - surtout écrite - n'est pas réduite aux simples mots ou à des sens isolés. Elle sert à la transmission de plusieurs types d'informations sous des formes plus complexes et plus structurées. Par conséquent, il est important de prospecter d'autres facettes de la structure de la langue arabe que ceux déjà étudiées. L'étude des aspects lexicaux, syntaxiques et sémantiques, n'est qu'un point de départ pour l'analyse de la textualité et du système de pensée qu'elle véhicule.

La textualité apporte d'autres éléments à notre vision générale comme les relations entre auteurs et lecteurs, le contexte de production du texte, sa typologie, l'intertextualité, le message du texte... Sans ces éléments, comment pourrait-on découvrir les bases logiques d'une langue et de la pensée qui s'y rattache ? On ne pourrait même pas analyser des formes d'expression élémentaires comme l'exclamation, l'interrogation, la requête, la promesse ou l'ordre, au mieux, la langue se réduirait à des lignes discontinues sans aucun "tissu" (le texte ou "textus" signifie tissu en latin). Le tissu qui relie les points isolés de la langue et l'élève au stade de

pensée ou de structure hautement ordonnée, c'est principalement le "texte".

Si lors du chapitre précédent, nous avons relevé la richesse de la langue arabe, d'un autre côté, nous avons constaté les limites d'une approche lexicalo-sémantique. L'analyse formelle ne peut répondre à toutes les questions relatives à la signification ; cette dernière dépasse le cadre étroit du mot et même celui de la préposition isolée. Afin que notre étude de la notion de "*'ilm*" accède à d'autres aspects plus structurés, nous pensons que l'approche textuelle est nécessaire. Elle s'inscrit dans la logique de notre étude qui est aussi parallèle au parcours de la langue arabe. La langue étant un potentiel de possibilités, de combinaisons lexicales et sémantiques que les utilisateurs emploient par différentes voies (énonciation, écriture, images, etc.) et sous plusieurs formes (lettres, livres, contes, messages, etc.) dans le but essentiel d'établir la communication et de faire passer l'information selon un contexte général (social, culturel ...) et particulier (à l'auteur de la communication).

Notre étude s'inscrit dans ce cadre global. En effet, si dans notre approche historique et culturelle nous avons présenté le contexte général et que notre deuxième chapitre avait pour objectif de présenter les possibilités lexicales et sémantiques qu'offrait la langue arabe à ses utilisateurs à propos du champ de la science. L'approche textuelle aura pour but d'analyser quelques textes fondateurs ou représentatifs des plus importantes disciplines de la pensée arabo-musulmane, donc elle vise le champ théorique général de la science dans cette pensée. A notre avis, le caractère définitoire[1] des textes choisis et l'autorité qu'ils ont eut au sein de leurs disciplines, peuvent nous apporter quelques lumières sur les

---

[1] Nous utilisons le terme "définitoire" au lieu de "définition" car il est utilisé en lexicographie pour rendre compte des définitions qui dépassent le cadre d'une entrée lexicale pour englober des aspects du contexte, des sous-entendus, des significations implicites, des variations textuelles, etc. Voir à ce propos R. MARTIN, 1990, 86-95 et M. RIEGEL, 1990-97-110.

utilisations dans la pratique textuelle de la notion de "*'ilm*", ainsi que sur l'instauration de(s) sens normatif(s) de cette notion. Pour découvrir les différentes significations données à cette notion, ainsi que les utilisations diverses que les penseurs musulmans en ont fait dans leurs textualités, nous aurons à analyser différents types de textes.

Il est déjà acquis, que dans la pensée arabo-musulmane il existe différentes sphères et courants de pensée, ce qui implique que nous serons face à plusieurs sens donnés à la notion de "*'ilm*". Ainsi dans la pensée arabo-musulmane, il existe une sphère religieuse imprégnée par le champ arabo-islamique qui se structure par les sens que renferme la langue du bédouin, le message de la révélation et de la tradition. Aussi par l'histoire des tribus arabes antéislamiques et celle des conquêtes, par l'ensemble des efforts entrepris pour l'édification des sciences coraniques, de l'exégèse et des disciplines juridiques. Enfin, le *Kalām* intégrera des sens empruntés à la réflexion philosophico-théologique (du christianisme et de la pensée grecque) à son discours à propos de la science et de la science divine.

Nous savons également qu'une sphère de la pensée arabo-musulmane avait une vision de la science marquée par les significations et les théories philosophico-théologiques des civilisations anciennes. Que par sa réflexion philosophique, sa pratique des différentes sciences, elle avait pu développer un autre discours et une autre vision du monde et de la connaissance. Enfin, nous savons qu'entre ces deux sphères, il y a eu des conflits, des divergences à tous les niveaux, et qu'au niveau intellectuel de part et d'autres, il y a eu des tentatives de synthétisation ou de conciliation entre les deux visions, en utilisant parfois des formules philosophiques, théologiques, mystiques ou des conceptions personnelles.

Notre but dans ce chapitre serait de comprendre les fondements de ces discours à propos de la science et la nature des

significations qu'elle a pu recevoir au sein des différentes sphères de la pensée arabo-musulmane.
La textualité peut nous apporter une dimension d'analyse plus profonde et plus large dans l'étude de la langue arabe, car nous pensons avec Z.S. Harris que : "*la langue ne se présente pas en mots ou en phrases indépendantes, mais en discours suivi*"[2], et le discours suivi qui nous intéresse ici, est celui présenté sous la forme textuelle.

Présentation méthodologique :

Pour étudier les textes que nous proposerons, nous aurons à utiliser quelques procédés et techniques empruntés principalement à la linguistique textuelle. Néanmoins, nous tenons à préciser que nous n'avons pas la prétention d'apporter une nouvelle théorie à l'ensemble des disciplines qui constituent la linguistique textuelle. Le seul apport que nous présenterons est l'application de quelques procédés à quelques textes arabes anciens. Ces textes ont été rarement confrontés à des analyses élaborées par l'ensemble théorique que constitue l'analyse textuelle (la sémiotique, la pragmatique, etc.) alors qu'ils ont été l'objet d'études anciennes et contemporaines au niveau de l'exégèse et de la stylistique.

Afin de s'ouvrir à d'autres perspectives d'études, nous pensons qu'il existe à la frontière immédiate de ce champ théorique, des disciplines qui peuvent aider à la compréhension du contexte textuel, de la relation entre la source (auteurs) et la cible (lecteur, auditeur) du message, comme les études logiques, la psycholinguistique et la sociolinguistique.

Quant à notre approche textuelle, elle se présente sous deux aspects qui peuvent paraître opposés mais qui sont, à notre avis, complémentaires. Le premier aspect est celui de l'ouverture

[2] Z.S. HARRIS, 1969, 10-11.

sur plusieurs types de textes étalés chronologiquement sur quelques siècles et horizontalement appartenant à différentes disciplines de la pensée arabo-musulmane.
Le deuxième aspect est une réduction ou une limitation dans le temps (les premiers siècles de l'hégire), dans le contenu (la présence de la notion de science) et dans la quantité (nombre de textes et leur délimitation). Cette réduction est dictée par l'objectif du présent chapitre qui tend à faire ressortir les définitions et les utilisations, que la notion de "*'ilm*" a reçue de la part des penseurs musulmans, chacun dans sa propre sphère. Cette réduction de la recherche à un "sujet" ou "thème" en particulier peut, d'un autre côté, faciliter le choix des textes à étudier et leur délimitation (début et fin d'un texte).
Ainsi, la cohésion interne et la thématique du texte sont déterminantes, et chaque fois que l'une d'elles ferait défaut, cela impliquera la fin de notre séquence textuelle. Ceci nous amène à apporter quelques précisions sur ce que nous considérons comme séquence textuelle mais également sur les critères de choix et d'analyse que nous proposerons ultérieurement.

Pour notre étude, le texte est celui qui est consigné par écrit, reconnu comme tel par l'auteur. Dans le domaine des textes anciens on ne peut adhérer à une définition aussi large que celle proposée par J. Lyons pour qui le texte s'applique "*pour toute partie continue du discours, qu'il soit parlé ou écrit, et qu'il soit conversation ou monologue*"[3]. Or notre étude porte sur des textes anciens dont le seul support est l'écriture, loin des possibilités qui s'offrent actuellement à la textualité : l'image, la publicité, le cinéma, l'informatique avec la dernière révolution du C.D.R.O.M, etc.

Notre intérêt pour les textes écrits n'est pas une des possibilités que nous avons privilégiées mais parce qu'elle est la seule qui peut réduire le décalage temporel qui existe entre nous et

[3] J. LYONS, 1978, 30.

les débuts de la civilisation et de la pensée arabo-musulmanes. H. Rück résume bien notre situation : "*la communication scripturale est caractérisée, pour une part, par le fait qu'entre la production et la réception interviennent un décalage plus ou moins important, temporel, mais la plupart du temps également spatial*"[4]. D'un autre côté, le texte n'est pas, non plus, une continuité séquentielle absolue et ambiguë, il est en premier lieu, une continuité thématique. C'est le thème principal - la notion de "*'ilm*" dans notre cas - qui défini l'ensemble des séquences secondaires qui le composent. Le texte à étudier est lui aussi une séquence secondaire du texte global : livre, épître, lettre, recueil, etc.

A ce stade de notre présentation méthodologique, nous pouvons retenir la définition du texte que propose J.M. Adam, pour qui tout texte est défini "*comme une séquence de propositions liées progressant vers une fin*"[5].A cette définition, nous proposons d'associer quelques critères qui aideront à cerner notre conception du texte, et précisément à éclairer notre choix des textes. Ces critères sont liés aux notions de "thème", "cohésion", et "progression" qui englobent des sous-critères comme ceux de "contexte, "continuité", "information", etc.

a- Thème:

Le critère de textualité le plus important pour nous, est la présence du thème de "*'ilm*" dans le texte à étudier. Ce n'est pas un critère de déroulement de la textualité comme ceux de cohésion ou progression, mais il détermine l'existence même de cette textualité car "*saisir l'information principale, le thème d'un texte, est d'une grande importance pour la compréhension de l'écrit et de l'oral, de même que, dans la production du texte, c'est le déploiement des*

[4] H. RÜCK, 1991, 43.
[5] J.M. ADAM, 1990, 123.

thèmes qui est décisif"[6]. Sans entrer dans une étude sur la notion de "thème" que la critique littéraire ou la critique thématique ont pu approfondir, nous précisons que nous avons pris le thème de "*'ilm*", ses variantes lexicales et sémantiques comme sens fondamental et déterminant chaque texte.

Nous ne nions pas que parfois notre recherche de ce type de texte se trouvera facilitée par la présence explicite de notre thème sous forme de titre ou sous-titre. Mais dans d'autres cas, nous aurons à considérer les thèmes synonymiques qui peuvent constituer un point de départ dans le choix et l'analyse d'un texte. C'est ce qu'appelle F. Schuerewegen "*les lieux de certitudes*"[7] qui "*sont les endroits les plus clairs, les plus explicites du texte, ceux dont on partira pour construire une interprétation*"[8]. Le critère thématique s'inscrit dans un double contexte : le premier est celui qui constitue notre recherche (thème "*'ilm*"), celui des données lexicales, sémantiques et morpho-syntaxiques du précédent chapitre (J. Lyons[9] considère les termes de "racine" et "thème" comme synonymes). Le deuxième contexte est celui du texte étudié : son auteur, son époque, les conditions générales de sa production, etc. Ce contexte textuel ou particulier au texte ira se greffer sur le contexte général de la pensée arabo-musulmane.

Toutefois, il nous faudrait utiliser le critère de thème avec précaution et vigilance, car des textes qui présentent le thème de "*'ilm*" peuvent n'avoir fait que copier d'autres plus anciens par compilation ou intertexualité. Aussi, le texte choisi doit-il nous apporter des éléments nouveaux sur notre thème : une nouvelle définition, un complément d'information, une précision ou une négation d'un sens déjà présenté, etc. Enfin l'auteur du texte doit avoir une certaine autorité dans sa discipline ou dans l'ensemble de la pensée de son époque.

---

[6] H. RÜCK, 1991, 32.
[7] F. SCHUEREWEGEN, 1987, 343.
[8] Ibid. , 343.
[9] J. LYONS, 1990, 184.

Ce qui détermine notre choix du texte à étudier c'est l'intention de "l'auteur-autorité" de nous apporter des éléments à propos du thème "*'ilm*", tout en se pliant aux règles de la textualité : la cohérence par rapport au thème, et aux exigences de la communication écrite structurée, de la progression dans l'information et le déroulement des idées[10], "*c'est le fil thématique qui, tout en assurant la cohérence, "tisse" le texte*"[11].

b- Cohésion :

Ce critère est lié étroitement aux notions de texte et de thème, il est essentiel pour décider si une suite d'unités écrites constitue un texte ou non. "*La cohésion est une condition nécessaire à la réalisation du texte*"[12].

La cohésion textuelle que nous exigerons des textes présentera deux aspects : l'un interne, car pour qu'il y est texte cohérent et sensé, il faut que son auteur se plie aux exigences du déroulement logique des idées afin qu'il en résulte une signification, et par conséquence, une communication. Ceci tout en respectant les règles propres à la langue arabe. Le deuxième aspect est celui de la cohésion anté-texte ; c'est à dire que les parties constituantes de notre texte doivent provenir de la même source (même auteur, même époque, même domaine d'emploi). D'ailleurs, plusieurs disciplines (linguistique, littérature, analyse textuelle) considèrent la cohésion comme condition fondamentale pour assurer la communication et la création même d'un texte : "*le mot "texte" est utilisé en linguistique pour désigner tout passage, écrit ou parlé, de quelque longueur que se soit, qui forme un tout cohérent*"[13]. La sémiotique considère le texte comme une totalité signifiante ou "*comme un tout de*

---

[10] Sur la notion de thème, voir: D. BERGEZ, 1990, 101-103.
[11] L. LUNDQUIST, 1983, 43.
[12] H. RUCK, 1991, 27.
[13] M.A.K. HALLIDAY et R. HASAN, 1976, 27.

signification"[14], pour la linguistique textuelle, la cohésion est un élément capital, un critère d'existence même du texte[15]. Enfin, dans l'herméneutique on considère que "*chaque aspect d'un texte doit être interprété en fonction de la cohérence du tout*"[16], ce que P. Ricoeur appelle "*l'emboîtement des unités élémentaires dans les unités plus vastes*"[17].

La présence de la cohésion textuelle est essentielle, car pour qu'un ensemble de mots, de phrases, de paragraphes, forme un texte : une totalité de signification, il faut que des liens, des relations référentielles et sémantiques existent entre les composantes de la textualité. Ceci à l'aide du thème et des outils qu'offre la langue (connecteurs, signes de ponctuation, etc.).

La cohésion au sein d'un texte peut revêtir plusieurs formes comme dans le cas où le texte construit sa cohérence en suivant la réalité et en utilisant notre propre connaissance de cette réalité. Dans un autre, le texte fabrique une cohésion interne comme c'est le cas dans un conte ou un roman. Enfin, le texte peut construire un édifice logique et nous demander de le suivre grâce à la cohésion des éléments. Dans tous les cas où la textualité se construit, où la compréhension et la communication sont des objectifs à atteindre par l'auteur, la cohésion est un élément essentiel.

c- Progression :

Il faut que le texte respecte le critère de "progression" qui assure l'intérêt du destinataire par rapport au message. Le texte doit se présenter comme un ensemble de séquences progressant vers une

---

[14] J. GENINASCA dans M. DELCROIX et F. HALLYN, 1987, 49.
[15] A propos des notions de "texte", "cohésion", "totalité": J.M. ADAM, 1990, et 1985, 44-47; 117-129; 151-152.
[16] F. HALLYN, dans M. DELCROIX et F. HALLYN, 1987, 316.
[17] P. RICOEUR, 1986, 150.

fin dans une cohésion. La cohésion et la progression nous donnent la sensation que nous sommes face à une construction intellectuelle sensée possédant une idée directrice. Ces deux critères nous aideront à délimiter nos textes, et notre analyse textuelle continuera tant qu'un ensemble de propositions progresse en apportant de nouveaux éléments à la construction textuelle relative au terme "*'ilm*" ou à son champ sémantique.

La délimitation de nos textes est plus liée au couple progression/cohésion qu'aux marqueurs linguistiques d'usage qui annoncent la fin du texte chez les auteurs arabes de cette époque comme : "*wa intahā*" (il est achevé) ou "*wa allāhu a'lam*" (et Dieu sait mieux) ou "*'ākhiru kitāb..., 'ākhiru faṣl..., 'ākhiru bāb...*" (fin du livre..., fin du chapitre..., fin du sous chapitre...). C'est l'absence du couple cité plus haut ou l'une de ses composantes qui mettra fin à notre séquence textuelle.

Pour la plupart de ceux qui s'intéressent à l'étude des textes, le couple cohésion/progression est indispensable à la textualité, bien qu'ils proposent d'autres appellations. A titre d'exemple, L. Lundquist propose pour cohésion (cohérence thématique ou textuelle) et pour la notion de progression (structure informative)[18] ou chez J.M. Adam pour qui "*la textualité peut être définie comme un équilibre délicat entre une continuité-répétition, d'une part, et une progression de l'information, d'autre part*"[19]. Même les pragmaticiens qui s'occupent de l'énonciation et des actes du langage exigent leur présence. Nous concluons d'ailleurs avec la citation de O. Ducrot qui écrivait en 1972 :

> "*Il est admis généralement qu'un discours (monologue ou dialogue) tend à satisfaire aux conditions suivantes :*
>
> *a- une condition de progrès. Il est interdit de se répéter : chaque énoncé est censé apporter une information nouvelle, sinon il y a rabâchage.*

[18] L. LUNDQUIST, 1983, 104-105.
[19] J.M. ADAM, 1980, 45 et 41-49.

b- une condition de cohérence. Nous n'entendons pas seulement par là l'absence de contradiction logique, mais l'obligation, pour tous les énoncés, de se situer dans un cadre intellectuel relativement constant, faute duquel le discours se dissout en coq à l'âne"[20].

Comme nous l'avons signalé plus haut, les notions de "thème", "contexte", "progression", "continuité", "cohésion", etc. sont des outils et des critères pour le choix des textes. Quant aux procédés pratiques pour notre analyse textuelle, nous en présenterons quelques-uns brièvement. Mais nous précisons que chaque texte peut avoir sa spécificité, son type textuel, son contexte propre, ce qui nous obligera à solliciter tel ou tel procédé nouveau ou au contraire à négliger un autre.

d- Plan de l'approche textuelle :

1) Présentation du texte en langue arabe, selon la partition de l'édition (ponctuation, lignes, paragraphes, etc.).

2) Traduction du texte que nous effectuerons si elle n'existait pas ou si elle n'était pas satisfaisante.

3) Analyse du texte : c'est une présentation générale du texte afin de faciliter son analyse textuelle. Les éléments qui constituent cette phase sont :

   a- Présentation de l'auteur.

   b- Présentation de l'ouvrage d'où le texte est tiré, et la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'œuvre de l'auteur.

   c- Explication des mots clefs du texte.

4) Analyse textuelle : elle se basera sur l'analyse de plusieurs aspects :

---

[20] O. DUCROT, 1980, 87.

a- ***Aspect thématique*** : consiste à relever le thème principal et les thèmes secondaires avec un intérêt particulier pour la cohérence et la progression thématiques.

b- ***Aspect sémantique*** : analyse des phrases ou analyse phrastique- au sens donné à cette démarche dans la linguistique textuelle[21] -et des mots du texte, le rôle des outils de liaison comme les marqueurs et les connecteurs qui renseignent sur la succession, l'opposition, etc. Nous relèverons aussi la nature du vocabulaire qu'utilise l'auteur pour présenter les significations liées aux notions de savoir, connaissance, science, etc.

c- ***Aspect syntaxique*** : la syntaxe peut nous aider à mieux comprendre la structure et la forme de la langue choisie par l'auteur. Ainsi l'ordre des mots et des phrases renseigne sur la cohérence textuelle, le degré d'abstraction, la spécificité du vocabulaire, les attributs, la redondance, etc.

d- ***Aspect pragmatique*** : cet aspect est complémentaire aux deux derniers et en dépend car "*la pragmatique ne peut être une discipline avec son propre objet, distinct de ceux de la sémantique et de la syntactique*"[22]. Cet aspect a pour but de représenter les marques spécifiques (présuppositions, implicites, etc.) et les formes ou types de présentation (assertion, narration, argumentation, dialogue, etc.) que chaque auteur utilise dans son texte. Sachant que nous ne pouvons avoir d'indications précises et fiables sur les conditions d'énonciation des textes, ce niveau de la pragmatique ne sera pas abordé. Néanmoins, nous pouvons transposer quelques procédés utilisés par les pragmaticiens pour l'étude des énoncés dans notre analyse, comme les mécanismes d'utilisation des actes de

[21] J. LYONS, 1990, 368 et J.M. ADAM, 1990, 73.
[22] U. ECO, 1990, 289.

UNIVERSITAS BRUXELLENSIS · BIBLIOTHECA ·

langage (ordre, promesse, interrogation, etc.) et la typologie textuelle.

e- ***Aspect rhétorique*** : la connaissance des figures rhétoriques utilisées par l'auteur, comme l'exagération, la métaphore, l'énumération, la répétition, etc. sont utiles dans la traduction et l'analyse d'un texte.

f- ***Aspect contextuel*** : les facteurs extralinguistiques ou situationnels comme le situation sociale et idéologique de l'auteur ou le contexte général de son époque, peuvent déterminer la nature et le style du discours ou même la typologie textuelle. Ces aspects du contexte (particulier et général) sont appelés par T. Slama-Cazacu "*les coordonnées intérieures*" et "*les coordonnées extérieures*"[23]. La relation entre ces deux coordonnées est très étroite dans la compréhension d'un texte : le texte peut renseigner sur le contexte personnel de l'auteur ou / et sur le contexte général et vice versa.

Tenir compte du contexte de production d'un texte est important car "*on peut chercher dans tout texte le reflet implicite des croyances profondes de l'époque : on entendra par là que le texte n'est cohérent que si on le complète avec ces croyances*"[24].

5) Evaluation : notre évaluation du texte se fera au niveau de la forme (type textuel, valeur de la langue utilisée, etc.) et au niveau du fond, surtout au niveau de l'apport du texte par rapport à notre sujet de recherche.

Avant de procéder à l'analyse textuelle, nous attirons l'attention sur le fait que les textes que nous proposerons seront répartis sur deux ensembles. Le premier est celui des textes liés aux disciplines religieuses (*Fiqh*, *Ḥadīth*, *Tafsīr*, *Uṣūl al fiqh* et le *Kalām*). Le deuxième est celui des disciplines dites sciences

---

[23] T. SLAMA-CAZACU, 1984, 190-191.
[24] O. DUCROT, 1980, 13.

étrangères ou rationnelles (philosophie, médecine, astronomie, alchimie, mathématiques, optique, etc.).

A propos de l'ordre de présentation que nous avons choisi, il correspond à un ordre chronologique plus qu'à un ordre moral ou de préférence personnelle. En effet, au sein de la civilisation arabo-musulmane, l'ensemble des disciplines liées à la langue arabe et à la nouvelle religion ont été les premiers à occuper la scène culturelle. Ainsi, notre ordre de présentation a le souci de suivre l'évolution théorique d'après un schéma chronologique, sans vouloir porter un jugement de préférence à l'une ou l'autre composante de cette culture. L'apport de chaque composante ne peut être quantifié, mais doit être évalué par rapport à un repère. Notre repère dans cette étude est celui de la notion de "*'ilm*" et notre ordre - à défaut d'assurer une objectivité absolue - se basera essentiellement sur les périodes où une discipline ou un ensemble de disciplines ont pu s'affirmer sur la scène culturelle arabo-musulmane.

Nous présenterons des textes représentatifs d'une ou de plusieurs disciplines qui font autorité. Ces textes peuvent, éventuellement, être accompagnés et encadrés par d'autres textes du même auteur ou appartenant aussi à d'autres auteurs. Ils ont pour but de le préciser, l'expliquer, l'éclairer. Quant aux aspects extra-textuels (histoire de la discipline, contexte historique, etc. que les études historiques ou les ouvrages généraux peuvent aider à éclairer), ne font pas l'objet de notre recherche. C'est une entreprise si gigantesque qu'aucun chercheur ne peut prétendre la mener à bien tout seul.

Pour notre part, nous essayerons de présenter une approche ou plutôt une tentative plus modeste sachant que nous nous exposons aux vifs reproches des spécialistes de chaque discipline de la pensée arabo-musulmane ou de celle des linguistes. Nous allons tenter, néanmoins, de la mener car nous croyons qu'une approche notionnelle qui exclurait l'aspect textuel serait condamnée à être incomplète. Par contre, nous nous efforcerons de rester le plus proche possible à la fois du texte et de la notion de "*'ilm*".

A. LES DISCIPLINES RELIGIEUSES :

Concernant cette partie de la pensée arabo-musulmane, nous avons choisi trois macro-disciplines représentatives de cette sphère. Ce sont le "*Fiqh*" et les "*Uṣūl al fiqh*" (Droit et Fondements du droit) représentés par Shāfi'ī, le "*Ḥadīth*" et les "*Uṣūl al ḥadīth*" (Tradition et Fondements de la tradition) qu'Al Ājurī représentera, et enfin le *Kalām* avec les textes de l'ash'arite Al Bāqillānī.

1. "Uṣūl al fiqh" :

Nous avons choisi, pour représenter cette discipline, trois textes de son fondateur, en l'occurrence Shāfi'ī, tirés du premier traité de cette branche du droit musulman qui est "*Ar-risāla*"[25].

1.1. Présentation des textes en arabe :

Texte N°.1 :

43- فَكُلُّ مَا أَنْزَلَ فِي كِتَابِهِ - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - رَحْمَةٌ وَحُجَّةٌ، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ، لَا يَعْلَمُ مَنْ جَهِلَهُ، وَلَا يَجْهَلُ مَنْ عَلِمَهُ.

44- وَالنَّاسُ فِي الْعِلْمِ طَبَقَاتٌ، مَوْقِعُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ بِقَدْرِ دَرَجَاتِهِمْ فِي الْعِلْمِ بِهِ.

[25] M. b. I. SHĀFI'Ī, 1939.

45- فَحُقَّ عَلَى طَلَبَةِ العِلْمِ بُلُوغُ غَايَةِ جُهْدِهِمْ فِي الِاسْتِكْثَارِ مِنْ عِلْمِهِ، وَالصَّبْرِ عَلَى كُلِّ عَارِضٍ دُونَ طَلَبِهِ، وَإِخْلَاصِ النِّيَّةِ لِلَّهِ فِي اسْتِدْرَاكِ عِلْمِهِ: نَصًّا وَاسْتِنْبَاطًا، وَالرَّغْبَةُ إِلَى اللَّهِ فِي العَوْنِ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا يُدْرَكُ خَيْرٌ إِلَّا بِعَوْنِهِ.

46- فَإِنَّ مَنْ أَدْرَكَ عِلْمَ أَحْكَامِ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ نَصًّا وَاسْتِدْلَالًا، وَوَفَّقَهُ اللَّهُ لِلْقَوْلِ وَالعَمَلِ بِمَا عَلِمَ مِنْهُ: فَازَ بِالفَضِيلَةِ فِي دِينِهِ وَدُنْيَاهُ، وَانْتَفَتْ عَنْهُ الرِّيَبُ، وَنُوِّرَتْ فِي قَلْبِهِ الحِكْمَةُ، وَاسْتَوْجَبَ فِي الدِّينِ مَوْضِعَ الإِمَامَةِ.»

Texte N°.2 :

961- قَالَ الشَّافِعِيُّ: فَقَالَ لِي قَائِلٌ: مَا العِلْمُ؟ وَمَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ فِي العِلْمِ؟

فَقُلْتُ لَهُ: العِلْمُ عِلْمَانِ: عِلْمُ عَامَّةٍ لَا يَسَعُ بَالِغًا غَيْرَ مَغْلُوبٍ عَلَى عَقْلِهِ جَهْلُهُ.

962- قَالَ: وَمِثْلُ مَاذَا؟

963- قُلْتُ: مِثْلُ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ، وَأَنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَحَجَّ البَيْتِ إِذَا اسْتَطَاعُوهُ، وَزَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، وَأَنَّهُ حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الزِّنَا وَالقَتْلَ وَالسَّرِقَةَ وَالخَمْرَ، وَمَا كَانَ فِي مَعْنَى هَذَا (...)

964- وَهَذَا الصِّنْفُ كُلُّهُ مِنَ العِلْمِ مَوْجُودٌ نَصًّا فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَمَوْجُودٌ عَامًّا عِنْدَ أَهْلِ الإِسْلَامِ (...)»

965 - وَهَذَا الْعِلْمُ الْعَامُّ الَّذِي لَا يُمْكِنُ فِيهِ الْغَلَطُ مِنَ الْخَبَرِ، وَلَا التَّأْوِيلُ، وَلَا يَجُوزُ فِيهِ التَّنَازُعُ.

966 - قَالَ: فَمَا الْوَجْهُ الثَّانِي؟

967 - قُلْتُ لَهُ: مَا يَنُوبُ الْعِبَادَ مِنْ فُرُوعِ الْفَرَائِضِ، وَمَا يُخَصُّ بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَغَيْرِهَا، مِمَّا لَيْسَ فِيهِ نَصُّ كِتَابٍ، وَلَا فِي أَكْثَرِهِ نَصُّ سُنَّةٍ (...)

971 - فَقُلْتُ لَهُ: هَذِهِ دَرَجَةٌ مِنَ الْعِلْمِ لَيْسَ يَبْلُغُهَا الْعَامَّةُ، وَلَمْ يُكَلَّفْهَا كُلُّ الْخَاصَّةِ (...).»

Texte N°.3 :

1468 - وَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ أَنْ يَقُولَ، إِلَّا مِنْ جِهَةِ عِلْمٍ مَضَى قَبْلَهُ، وَجِهَةُ الْعِلْمِ بَعْدُ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْآثَارُ وَمَا وَصَفْتُ مِنَ الْقِيَاسِ عَلَيْهَا.

1469 - وَلَا يَقِيسُ إِلَّا مَنْ جَمَعَ الْآلَةَ الَّتِي لَهُ الْقِيَاسُ بِهَا، وَهِيَ الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ كِتَابِ اللَّهِ: فَرْضِهِ، وَأَدَبِهِ، وَنَاسِخِهِ، وَمَنْسُوخِهِ وَعَامِّهِ، وَخَاصِّهِ، وَإِرْشَادِهِ.

1470 - وَيَسْتَدِلَّ عَلَى مَا احْتَمَلَ التَّأْوِيلَ مِنْهُ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ، فَإِذَا لَمْ تَجِدْ سُنَّةً فَبِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعٌ فَبِالْقِيَاسِ.

1471 - وَلَا يَكُونُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقِيسَ حَتَّى يَكُونَ عَالِمًا بِمَا مَضَى قَبْلَهُ مِنَ السُّنَنِ، وَأَقَاوِيلِ السَّلَفِ، وَإِجْمَاعِ النَّاسِ، وَاخْتِلَافِهِمْ، وَلِسَانِ الْعَرَبِ.

1472 - وَلَا يَكُونُ لَهُ أَنْ يَقِيسَ حَتَّى يَكُونَ صَحِيحَ الْعَقْلِ، وَحَتَّى يُفَرِّقَ بَيْنَ الْمُشْتَبِهِ، وَلَا يَعْجَلَ بِالْقَوْلِ بِهِ دُونَ التَّثْبِيتِ»

1.2. Traduction des textes :

Pour les traductions que nous aurons à effectuer nous même, nous essayerons de respecter l'équilibre délicat entre le contenu des textes et les exigences de clarté dans une autre langue. Nous éviterons ainsi la traduction mot à mot, tout en essayant de respecter la règle d'un seul équivalent pour chaque notion principale.
Nous utiliserons les barres obliques (/) pour signaler la fin d'une ligne du texte d'origine, le signe (...) pour les coupures opérées dans le texte. Nous respecterons ainsi la forme du texte (ponctuation, numérotation des paragraphes, etc.). Quant aux éclaircissements de sens ou précisions - surtout pour le sujet remplacé par les pronoms suffixés - ils seront mis entre crochets [] dans le texte traduit afin que leur compréhension soit immédiate.

Texte N°.1 :

⌜43. Ainsi tout ce qu'il a révélé dans son livre - grand est son éloge - est miséricorde / et preuve, qu'il l'ait su, celui qui l'ait su, et qu'il l'ait ignoré, celui qui l'ait ignoré, ne peut avoir le savoir, celui qui l'a ignoré, et ne peut / être dans l'ignorance, celui qui le sait./

44. Et les gens dans le savoir, sont [rangés dans] des classes, leurs places dans le savoir est en proportion de / leurs niveaux dans sa connaissance : [du livre].

45. Il est dans l'obligation de ceux en quête du savoir, de déployer le maximum d'efforts pour acquérir le maximum / de sa connaissance [du Coran], de supporter toute contrariété sur le chemin de cette quête, d'avoir la foi totale en Dieu durant / l'acquisition de sa connaissance [le Coran] : par le texte et la déduction, d'implorer l'aide de Dieu, car / aucun bonheur ne peut être atteint qu'avec son aide /.

46. Car celui qui a acquis la science des jugements de Dieu dans son livre par le texte / et le raisonnement, et à qui Dieu a permis de joindre la parole et l'acte dans ce qu'il en a su : [celui là] a obtenu la vertu dans / sa foi et sa vie, il est préservé des doutes, s'allume dans son cœur la sagesse, / et dans la religion, [il] doit être au rang de l'imāmat.

Texte N°.2 :

961. Shāfi'ī a dit : quelqu'un m'a dit : qu'est la science? Qu'est ce qui est obligatoire pour / les gens dans cette science?/

Je lui ai dit : la science est de deux sortes: science des masses, nul majeur / sain d'esprit ne peut l'ignorer /

962. il a dit : comme quoi?/

863. j'ai dit : comme les cinq prières, que les gens doivent à Dieu / de jeûner le mois du ramadan, d'effectuer le pèlerinage s'ils le peuvent, une aumône légale sur leurs biens,/ et qu'il leur a interdit l'adultère, le meurtre, le vol, le vin, et tous ce qui est dans ce sens (...)/

964. Toute cette catégorie de la science existe explicitement dans / le livre de Dieu, et existe généralement chez les gens de l'Islam (...)

965. Et cette science commune ne peut être erronée pour ce qui est de la transmission,/ et ne peut être interprétée, la controverse à son propos n'est pas admise./

966. il a dit : qu'elle est la deuxième catégorie ? [de la science]

967. je lui ai dit : les branches des obligations qui incombent aux fidèles, et ce qui est / particulier aux jugements et

autres, à propos desquels n'existe pas de texte coranique ou dans sa / grande majorité, n'existe pas de texte de la tradition. (...)

971. je lui ai dit : ce niveau de la science ne peut être atteint par les masses,/ et n'est obligation que pour une partie.┘

Texte N°.3 :

┌1468. Dieu n'a permit à quiconque après le prophète de se prononcer que / d'après un savoir passé; et les sources du savoir sont le livre, la tradition, le consensus,/ les traces et ce qui s'y attache par le "*qiyās*" comme je l'ai décrit.

1469. Ne peut exercer le "*qiyās*", que celui qui a acquis l'outil le permettant,/ qui est la connaissance des qualifications légales du livre de Dieu : ses obligations, sa morale, son abrogeant, son abrogé,/ son commun, son particulier, et sa guidance.

1470. Et qu'il justifie ce qui [du Coran] s'y prête à l'interprétation à la lumière des traditions du messager de Dieu,/ s'il ne trouve pas de tradition, c'est par un "*ijmā'*" des musulmans, s'il n'y a pas [d'*ijmā'*], alors [ce sera] par le "*qiyās*"./

1471. Aussi, il n'est permis à quiconque à établir le "*qiyās*" que s'il est savant / des traditions avant lui, des dires des anciens, du consensus des gens et leur divergence,/ et la langue des Arabes.

1472. Et il ne peut utiliser le "*qiyās*" que s'il est sain d'esprit,/ jusqu'à ce qu'il discerne ce qui est équivoque, et qu'il ne se précipite pour l'annoncer sans vérification.┘

1.3. Analyse des textes :

1.3.1. Vie de Shāfi'ī :

Muḥammad b. Idrīs Shāfi'ī est né à Gaza en Palestine en 767/150 H, d'une famille Qurayshite. Il passa une partie de sa jeunesse à la Mecque et à Médine où sa mère l'y emmena à l'âge de deux ans pour recevoir sa part de "*bayt al māl*" (trésor public), puisqu'il était considéré comme faisant partie des proches du prophète (*dhawī al qurbā*). A la Mecque, il apprit le Coran et plus tard assista aux cours (*ḥalaqāt*) des maîtres de la Tradition, des sciences de la langue, de la littérature, de la poésie et de l'exégèse. Durant cette longue période - dix sept ans - il eût vécu chez la tribu de Hudhayl afin de dominer la langue pure.
A l'âge de vingt ans, il s'installa à Médine où il assista pendant dix ans à la "*ḥalqa*" de l'imam Mālik (m.795/179 H). Après la mort de ce dernier, il fut nommé "*qāḍī*" au Yémen où il suivit quelques cours d'astrologie et de médecine, mais il fut renvoyé avec neuf autres personnes pour être jugé sous l'inculpation d'appartenir aux opposants alaouites. Il fut sauvé de la mort devant le calife Hārūn par le grand qāḍī Muhammad b. Al Ḥasan Ash-Shaybānī (753-805/135-189 H) disciple de l'imām Abū Ḥanīfa.

A son retour à la Mecque en 800/184 H, il présida pendant onze ans sa propre "*ḥalqa*" où il eut de grands disciples comme Ibn Ḥanbal en 803/187 H et en 807/191 H. A cette époque, il rédigea son livre "*Ar-risāla*" (l'épître). En 811/195 H, il enseigna à Bagdad où il fut reconnu comme un grand imām du *Fiqh*. En 815/199 H, il s'installa en Egypte à la demande du nouveau wālī Al 'Abbās b. Mūsā. Il enseigna jusqu'à sa mort en 804/:204 H, à la Mosquée de 'Amr, la plus ancienne d'Egypte.

La plupart des écrits de Shāfi'ī sont perdus, sur les cent cinq titres qu'Ibn An-Nadīm cite[26], on n'en retrouve que sept qui sont édités dans le "*Kitāb al umm*"[27]- qui compte dix traités en plus d' "*Ar-risāla*". Pour plus d'informations sur la vie de Shāfi'ī, ses disciples, sa doctrine et son école, nous renvoyons à plusieurs ouvrages comme celui d'Ibn As.Sabkī[28] F.D Ar-Rāẓī[29], A. al Asnawī[30], A. Amīn[31], 'Imād. Al Ḥanbalī[32], C. Brockelman[33], Y. Al Ḥamawī[34]. Nous pouvons aussi citer l'ouvrage biographique de M. Al Jundī[35] malgré qu'il manque de rigueur scientifique au niveau des références et des citations.

1.3.2. Le livre "Ar-risāla" (l'épître) :

"*Ar-risāla*" a été écrit à la Mecque après que Shāfi'ī ait reçu une lettre du traditionniste irakien 'Abd Ar-Rahmān b. Mahdī (753-813/135-198 H) lui demandant de rédiger un livre sur des thèmes comme les sens du Coran, les conditions requises pour accepter les traditions, la valeur juridique du consensus, l'abrogeant et l'abrogé dans le Coran et le Ḥadīth. Shāfi'ī a rédigé une première fois "*Ar-risāla*" en 800/184 H mais cette copie a été perdue et il l'a réécrite en Egypte (815-816/199-200 H).
"*Ar-risāla*" a une grande place au sein de l'œuvre de Shāfi'ī, elle y présente les principes de sa théorie sur le droit musulman après qu'il ait côtoyé pendant des années les représentants de l'école ḥanafite et ceux de l'école malikite. Le sujet principal de ce livre

---

[26] M. IBN AN-NADĪM, 1978, 294-296.
[27] M. b.I. SHĀFI'Ī, 1903-1907.
[28] T.D. IBN AS-SABKĪ, 1967, Vol.I, 284.
[29] F.D. AR-RĀẒĪ, S.D.
[30] A. b.H. AL ASNAWĪ, 1971.
[31] A. AMĪN, Vol.II, 1949, 218-234.
[32] I. b. AL ḤANBALĪ, Vol.II, 1970-1971, 92-118.
[33] C. BROCKELMAN, 1969, Vol.III, 292-295.
[34] Y. AL ḤAMAWĪ, 1923-1926, Vol.VI, 367-398.
[35] A. AL JUNDĪ, 1977.

est d'après M.Arkoun "*les fondements de l'autorité en Islam*"[36]. Il est considéré par la plupart des historiens et orientalistes[37] comme le premier livre structuré, donc fondateur de la science des "*Uṣūl al fiqh*". Shāfi'ī y analyse des idées sur le Coran, le *Ḥadīth*, les fondements du *Fiqh* comme le raisonnement analogique (*qiyās*) le consensus (*ijmā'*) ainsi que quelques questions concernant des qualifications juridiques comme la prière, le témoignage, l'héritage, etc.

Malgré l'importance de ce livre, il n'a bénéficié que d'une seule édition arabe et d'une seule traduction en anglais, celle de M. Khadduri[38]. De plus, à notre connaissance, il n'a bénéficié d'aucune étude spécifique. Il a été présenté en partie au sein d'une étude générale, par M. 'A. Al Jābrī, M. Arkoun et J. Schacht, et fait intéressant, les deux premiers considèrent que la "*Ar-risāla*" est l'un des piliers fondateurs de la raison islamique. A notre avis, cette importance est due à la stature de son auteur, et au contexte historique et culturel où elle a été écrite. A cette époque, les courants d'idées au niveau religieux et surtout juridique étaient bloqués par les conflits au sein des traditionnistes entre les défenseurs de l'opinion (*ra'y*) surtout ḥanafite et ceux qui s'y opposaient, surtout les malikites. D'un autre côté, les juristes de l'époque étaient démunis au niveau du raisonnement théorique face aux mutakallimīn, ils manquaient d'argumentation face aux Kharijites et surtout face aux Chi'ites et aux Mu'tazilites. Le "*Risāla*" est une réponse à ces carences, d'ailleurs c'est un traditionniste irakien qui en a formulé la demande.

Le génie de Shāfi'ī est d'avoir tenté une systématisation, une structuration méthodique du droit musulman, dans un style dont il a le secret. Shāfi'ī lui-même considérait que le livre "*Ar-risāla*"

---

[36] M. ARKOUN, 1984, 68.
[37] A. KHALLĀF, 1978, 17; J. SCHACHT, 1983, 48; M.'A. AL JĀBRĪ, 1984, 100-103; A.S. AN-NASHSHĀR, 1978, 66.
[38] M. KHADDURI, 1961.

était important puisqu'il l'a réécrit en Egypte après qu'il l'ait perdu en Iraq. Il l'appelait le "livre" (*al kitāb*) et non l'épître[39].

Enfin, laissons le penseur Ar-Rāẓī conclure à propos de la valeur du projet de Shāfi'ī : "*Sache que la relation de Shāfi'ī par rapport à la science des "uṣūl" (fondements) est la même que celle d'Aristote par rapport à la logique, et que celle d'Al Khalīl b. Aḥmad par rapport à la métrique*"[40].

1.3.3. Explication des mots clefs :

1. "***kitāb***" : livre, Shāfi'ī l'utilise généralement pour désigner "le Coran", "le message révélé"[41]. [paragraphes: 4, .46, 964, 967, 1468, 1469].

2. "***'ilm***" : a plusieurs significations dans les textes comme : connaissance, savoir, science, science du livre ou dans une locution comme "science de ...", "demandeurs de science = étudiants", [les paragraphes : 44, 45, 46, 961, 964, 965, 971, 1468, 1469.]

3. "***naṣṣ***"[42] : texte écrit, il a ce même sens pour Shāfi'ī , sauf qu'il prend souvent le sens de "texte révélé" = "texte du Coran". Lorsque l'auteur veut qu'il signifie autre chose, il ajoute un domaine d'emploi formant ainsi une locution comme dans le cas de "*naṣṣu kitābin*" (texte livresque ou du livre) et "*naṣṣu sunnatin*" (texte de la tradition) [paragraphe 967]. D'ailleurs, les auteurs de l'article "*naṣṣ*" de "l'Encyclopédie de l'Islam" considèrent le livre "*Ar-risāla*" comme référence ayant autorité autant que les dictionnaires pour la définition de ce terme. Quant Shāfi'ī utilise "*naṣṣ*" c'est pour affirmer la valeur juridique du texte qui est explicite, écrit, reconnu par tous, donc ayant valeur de loi, obligation, devoir : [p.45 ; p.46 ; p.964].

4. "***istinbāt***" : déduction, établissement d'une qualification juridique à partir d'un texte explicite. "*istanbaṭa*" a le sens de :

---

[39] Voir l'introduction de A. SHĀKIR, l'éditeur du "Ar-*risāla*", 12-13.

[40] F.D. AR-RĀẒĪ, S.D, 100-101.

[41] J. SCHACHT, 1950, 16. Voir aussi R. SELLHEIM, "*kitāb*", E.I.2, Vol.V, 1986, 204b-206a.

[42] A.J. WENSINCK, J. BURTON, "*naṣṣ*", E.I.2, Vol VII, 1993, 1031b.

"réfléchir pour mettre en lumière quelque chose"[43]. Pour Shāfi'ī c'est un raisonnement qui a comme référence le texte coranique ou celui de la Tradition, afin d' "extraire" ou de dégager une loi [paragraphe 45].

5. **"*'Ilm al aḥkām*"** : le singulier est "*ḥukm*" qui est dérivé de "*ḥakama*" qui a le sens de "*mana'a*" (interdire)[44]. "*al aḥkām*" sont les qualifications juridiques ou les obligations comme la prière, le jeûne, l'aumône légale (*ẓakāt*), etc. [paragraphes:46; 967.]. Quant à "*aḥkām*", dans le paragraphe 1469, elles désignent les conditions pour détenir la science du livre, les conditions et les composantes de la science du livre sont : "*al farḍ*" ou "*wājib*" (obligation) ; "*adab*" (savoir-vivre) ; "*nāsikh*" (abrogeant) ; "*mansūkh*" (abrogé), "*'āmm*" (général), "*khāṣṣ*" (particulier, spécifique), "*irshād*" (guidance).

6. **"*istidlāl*"** : a le même sens que "*istinbāṭ*" chez Shāfi'ī qui est de suivre un raisonnement à l'aide de preuve (*dalīl*).

7. **"*ḥikma*"** : chez Shāfi'ī, ce terme désigne : sagesse, "*'ilm*". C'est dans ce sens qu'il est utilisée ici. Mais dans d'autres passages du livre, il signifie "*sunna*" (tradition du prophète)[45] [paragraphes: 96, 245, .246, .252, .256, 305, 307]. Dans la pensée arabo-musulmane nous retrouvons deux conceptions assez proches dans la signification et dans l'utilisation de la même racine "*ḥ.k.m*", qui signifie : interdire, "*al ḥakama*" est tout objet qui oblige une bête à s'arrêter[46]. A partir de ce noyau, une première signification de la sagesse prend son sens d'origine du mot "*ḥukm*" (jugement), de là "*ḥikma*" a pris le sens de "*'adl*" (justice), de "*'ilm*" (science) et "*ḥilm*" (indulgence)[47]. On retrouve cette acception essentiellement dans les disciplines religieuses. L'autre conception du terme "*ḥikma*" est celle que nous retrouvons dans les disciplines dites rationnelles où ce mot signifie "*'ilm*" et philosophie, sur lequel nous allons y revenir par la suite.

8. **"*khabar*"** : dans la langue générale, ce terme signifie : ce qui peut être dit ou raconté et transmis à d'autres. Dans le "*Fiqh*" et pour Shāfi'ī il signifie : "tradition du prophète" [p.965].

---

[43] M. b. H. IBN DURAYD, 1991, 396.
[44] A. IBN FĀRIS, 1986, t.I, 246.
[45] J. SCHACHT, 1983, 47.
[46] KH. AL FARĀHĪDĪ, 1980-1986, t.III, 66-67; M. b. H. IBN DURAYD, 1987-1988, t.I, 564.
[47] KH. AL FARĀHĪDĪ, 1980-1986, t.III, 66.

9. "***sunna***" : "tradition du prophète" pour le *Fiqh*. Chez Shāfi'ī, la sunna "*s'identifie au contenu des traditions formelles venant du prophète même si certaines ne sont transmises que par une seule personne à chaque génération*"[48]. "*sunna*" est la deuxième source de loi après le Coran en Islam[49].

10. "***ijmā'***" : consensus. Il est la troisième source du droit musulman, avec une nuance propre à Shāfi'ī : le consensus est celui des musulmans non des savants d'une école ou de ceux de Médine (comme c'est le cas de Mālik). Toutefois, cette ouverture à l'ensemble de la communauté musulmane ne doit pas nous faire croire qu'il s'agit là d'un principe de démocratisation de la législation et de la consultation. Shāfi'ī conditionne ce consensus par la conformité au texte révélé et à la tradition du prophète, par la référence au consensus des compagnons, et enfin - comme nous le verrons par la suite - par la possession des critères, des qualifications intellectuelles, morales, religieuses, la connaissance approfondie des disciplines religieuses et de la langue arabe, etc. Toutes ces conditions donnent à cette source de loi une signification nouvelle - non dite - celle de "consensus de foi" celui de la communauté des croyants !

11. "***āthār***" : signifie "traces", "marques laissées". Pour Shāfi'ī ce terme au pluriel signifie les traces, récits et traditions laissés par les compagnons du prophète[50]. Pour les traditionnistes, il existe une synonymie entre "*khabar*", "*ḥadīth*" et "*athar*", ce sont tous des récits pour la compréhension générale des croyants, mais pour les spécialistes, le "*ḥadīth*" est le récit spécifique à la vie du prophète, "*al khabar*" et tout récit historique - celui du prophète et ses compagnons aussi - et "*athar*" signifie traces laissées par le prophète et ses compagnons[51].

12. "***qiyās***" : Au sens de raisonnement analogique chez les spécialistes des "*Uṣūl al fiqh*" (fondement du droit). Le "*qiyās*" signifie en général "*le rattachement d'un fait sans texte désignant sa qualification à un fait qui en a*"[52] sauf que Shāfi'ī restreint le champ du "*qiyās*" : il est valable quand il est fondé sur le Coran et la Tradition, comme il le détaille à plusieurs reprises dans son livre [paragraphes: 1320, 1456, 1465, etc.]. Il

---

[48] J. SCHACHT, 1950, 16.
[49] A.C. DERO-JACOB, 1995, 58-62.
[50] J. SCHACHT, 1950, 16.
[51] Ş. ṢĀLIḤ, 1995, 10-11.
[52] A. KHALLĀF, 1978, 52.

considère que le "*qiyās*" est l'équivalent de l'"*ijtihād*" (l'effort personnel) "*ce sont deux mots pour un même sens*"[53] [1324].

Cette équivalence entre le "*qiyās*" et l' "*ijtihād*" est généralement admise par les juristes musulmans, car le raisonnement par analogie suppose une maîtrise des bases du raisonnement. Il est lié à l'effort personnel qui ne peut être mené que par des hommes qualifiés possédant des qualités que Shāfi'ī et d'autres juristes déterminent selon leur vision du degré d'intervention du juriste dans l'application du "*qiyās*". Mais cette équivalence n'est pas totale, car le "*qiyās*" est un procédé, une méthode, et l' "*ijtihād*" est une capacité reconnue pour utiliser ce procédé ainsi que d'autres. Toutefois, un point commun entre ces deux termes, est qu'ils ne sont pas destinés à l'utilisation du simple croyant mais réservés à ceux qui ont les qualités requises pour les utiliser.

1.4. Analyse textuelle :

Après cette présentation générale de l'auteur, de son œuvre et des termes les plus importants dans les textes que nous avons proposés, nous procéderons à une analyse spécifique de ceux-ci, sous plusieurs aspects. L'ensemble de ces aspects pourrait nous permettre d'avoir une idée plus claire du (ou des) sens donné(s) par Shāfi'ī à la notion de "*'ilm*" à travers le champ lexical et le champ sémantique qu'il utilise.

1.4.1. Aspect thématique :

Avant de proposer un titre commun à ces trois textes, nous avançons ici leurs thèmes principaux :

---

[53] A propos de "*qiyās*", "*ijmā'*" et "*ijtihād*", voir: A.C. DERO-JACOB, 1995, 63-67, et G. TROUPEAU, "*qiyās*", E.I.2, Vol.V, 1986, 236b-240b; M. BERNARD, "*idjmā'*", E.I.2, Vol.III, 1971, 1048a-1052a; D.B. MAC DONALD, "*idjtihād*", E.I.2, Vol.III, 1971, 1052a-1053b.

-Thème principal du 1er texte : le Coran, source suprême du savoir : comment acquérir ce savoir et les classes des gens par rapport à lui.

-Thème principal du 2ème texte : les catégories du savoir.

-Thème principal du 3ème texte : les sources du savoir et les conditions requises pour être savant.

A première vue, puisque nous sommes devant trois textes, nous ne pouvons parler de cohésion thématique ou de progression thématique. Mais à notre avis, si nous prenons en considération le fait que les trois textes soient structurés à partir du champ sémantique du savoir selon Shāfi'ī, et présentent les traits principaux de sa conception du droit et du savoir religieux dans l'Islam, nous pouvons avoir une structure textuelle assez cohérente.

Ainsi, en structurant les trois textes en un seul, nous obtiendrons - à peu près - le squelette suivant :

Thème (titre) principal : **Science de l'Islam**.
Sous thème N°.1 : Science du Coran.
Sous thème N°.2 : Les catégories de la science.
Sous thème N°.3 : Le savant et les sources de son savoir.

Si nous comparons ce squelette thématique à celui proposé par M. Arkoun[54], bien qu'il le propose pour l'ensemble de la "*Risāla*", nous constatons une grande ressemblance. Hormis le fait qu'Arkoun propose comme thème principal : "les fondements de l'autorité en Islam", à notre avis, cet objectif n'est pas celui de Shāfi'ī, il est trop général. "*Ar-risāla*", et nos textes surtout, sont centrés sur "les fondements du savoir en Islam", aux qualifications requises pour le détenir.

Le raisonnement de la classe religieuse est le suivant : pour détenir l'autorité et une reconnaissance par la communauté, il

[54] M. ARKOUN, 1984, 68.

faut d'abord remplir des conditions spirituelles. Shāfi'ī en annonce dans son livre la première phase : l'acquisition du savoir.

Cette phase, pour Shāfi'ī, est essentielle afin de détenir n'importe quelle autorité, quelle soit politique, juridique ou administrative, etc. En effet, le dirigeant politique, le gouverneur, le muftī ou qādī doivent avoir le niveau de "*mujtahid*" pour lequel Shāfi'ī exige la connaissance de l'arabe, du Coran, de la sunna, du consensus, de l'histoire des Arabes et des mécanismes du "*qiyās*" (raisonnement analogique).

Si "*'ilm uṣūl al fiqh*" (science des fondements du droit) a comme objet "*les règles que doit suivre chaque savant (mujtahid) dans sa déduction*"[55], Shāfi'ī avait lui comme principal objectif la "*définition des fondements et la réglementation du ra'y* [opinion personnelle]"[56].

Nous pensons que les trois textes choisis représentent bien le projet théorique de Shāfi'ī, avec cette double orientation : définir les "*uṣūl*" et réglementer l'acquisition du savoir. Ceci montre que la cohésion thématique générale de la pensée de Shāfi'ī, développée dans l'ensemble de son œuvre, se retrouve - même en partie - dans les textes que nous avons proposés. Cette première analyse montre qu'ils maintiennent un haut degré de cohésion thématique et de progression logique.

[55] M. AL KHUḌARĪ, 1985, 161.
[56] M. 'A. AL JĀBRĪ, 1984, 102.

1.4.2. Aspect sémantique :

1.4.2.1. Analyse des paragraphes :

Texte N°.1 :

- Paragraphe 43 : la révélation coranique n'a pas besoin de la caution humaine pour la véracité. Elle est la source suprême du savoir et élimine l'ignorance.

- Paragraphe 44 : plus on recueille de connaissances du Coran, plus on accède aux niveaux supérieurs du savoir. La connaissance du Coran détermine la classe à laquelle on appartient.

- Paragraphe 45 : l'effort continu, la patience, la foi en Dieu, la connaissance du texte coranique et les techniques de déduction, sont les qualités requises pour accéder à la connaissance du Coran.

- Paragraphe 46 : ce paragraphe annonce le but de l'acquisition de la science du Coran : celui qui a pu acquérir la connaissance des qualifications juridiques du Coran, directement du texte ou par raisonnement, peut atteindre la vertu dans la foi et la vie de l'ici-bas. Ainsi il peut échapper aux doutes, recevoir la sagesse et prétendre enfin s'élever au rang de guide (*imām*) dans la religion. Ceci est conditionné par l'action selon le célèbre couple "*'ilm*" / "*'amal*" (savoir / acte) du droit musulman.

Ce texte comporte sa propre cohésion, et une logique basée sur un raisonnement où chaque élément a un rôle dans l'édifice général. Tous les ingrédients d'une théorie dans le domaine de l'épistémologie ou de la philosophie des sciences sont réunis ou simplement nous sommes devant une théorie de la connaissance : objet et source de la connaissance, méthode, finalité, destinataires et résultat de son acquisition. Le tableau suivant permettra de clarifier cette observation:

LE SAVOIR SELON SHĀFI'Ī

SOURCE DU SAVOIR	METHODE	QUALITES REQUISES	OBJECTIFS	RESULTAT
CORAN	- Déduction.	- Effort continu.	- Vertu religieuse et profane.	- Elimination de l'ignorance.
	- Etude du texte.	- Patience.	- Certitude.	- Classification des gens en classes.
	- Raisonnement analogique.	- Foi en Dieu.	- Accéder à la sagesse.	- Salut de l'âme.
	- Le passé comme modèle.	- Demander l'aide de Dieu.	- Guide dans la religion (Imām).	- Compréhension des obligations.
		- Joindre l'acte au savoir.		

Texte N°.2 :

Si on occulte les formules utilisées pour instaurer le style dialogique[57], les questions et les exemples, et qu'on ne retienne que les réponses de Shāfi'ī, le texte deviendra un ensemble de définitions relatives aux branches de la science religieuse, ses objets et ses utilisateurs.

Shāfi'ī avait délibérément choisi la forme dialogique pour donner plus de poids et de clarté à ses idées. Il est clair que l'interlocuteur de Shāfi'ī est une personne fictive, car à aucun moment - tout au long du livre - son identité n'a été révélée, et son rôle est

[57] Nous optons pour le terme "dialogique" (H. RUCK, 1991, 41-42) au lieu de "dialoguée" car il désigne dans la linguistique textuelle la forme du discours où le dialogue peut être réel ou fictif, ce qui est le cas de Shāfi'ī, J.M. ADAM, (1990, 88-89), à propos "dialogal" que nous n'avons pas retenu.

accessoire. Il est confiné dans le rôle de celui qui pose les questions, qui demande des éclaircissements ou un complément d'information. Quant au contenu de ce texte, on peut le représenter dans le tableau suivant :

CATEGORIES DE LA SCIENCE SELON SHĀFI'Ī.

CATEGORIES DE LA SCIENCE	CARACTERISTIQUES	UTILISATEURS	OBJETS
Science des masses	- Obligatoire. - Explicite dans le Coran. - Reconnue par l'ensemble de la communauté. - Ne se prête à aucune confusion ou conflit.	- Tout individu majeur et sain d'esprit.	- Obligations (prière, jeûne, pèlerinage, etc.). - Interdits (meurtre, vol, vin, etc.).
Science de l'élite	- Non obligatoire pour les masses - N'est pas explicite dans le Coran ou la Tradition. - Réservée à l'élite.	- Une partie de l'élite = les spécialistes.	- Science des branches des obligations (héritage, qualifications juridiques spécifiques).

Texte N°.3 :

Ce texte comporte au fait trois idées principales :

- Les sources du savoir (paragraphe 1468).
- Les éléments nécessaires pour effectuer le raisonnement analogique (paragraphes 1469, 1470).
- Les qualités requises (paragraphes 1471, 1472).

Dans ce texte, on constate un ensemble de limites, d'interdits, de conseils, de recommandations, par lesquelles Shāfi'ī délimite le champ de la réflexion du "*mujtahid*" ou de l'utilisateur du "*qiyās*", ceci pour le domaine de cette réflexion et des qualités requises : c'est une réglementation de la réflexion religieuse. Shāfi'ī expose à plusieurs reprises les fondements de la science de l'Islam, les qualités requises pour pouvoir pratiquer le raisonnement analogique afin d'appartenir à l'élite, à tous les niveaux de la société musulmane. Dans un texte de Shāfi'ī dans "*Kitāb al umm*" il annonce :

> *"il n'est permis au dirigeant d'accepter, ni au gouverneur de tolérer à quiconque, et ni au mufti de proposer une "fatwa" à quelqu'un, que s'il est unanimement reconnu comme celui qui détient la science du livre, de son abrogeant et son abrogé, son sens général ou particulier, de ses règles de bonne conduite, ayant la science des traditions du prophète, des dires des détenteurs de la science, anciens et contemporains, de la science de la langue arabe. Possédant sa raison, pouvant distinguer l'ambiguïté dans les textes et maîtrisant le raisonnement analogique"*[58].

On retrouve dans ce texte les mêmes exigences, il représente un vrai programme de formation de l'élite, celle qui aura à la fin de ces études le certificat de "savant de l'Islam" ou la qualité du "*mujtahid*" : celui qui peut pratiquer le "*qiyās*".

Le raisonnement analogique fut un des fondements de base de la réflexion et de la méthode dans la pensée arabo-musulmane. En effet, presque toutes les disciplines ont eu recours à une forme de "*qiyās*", avec des définitions appropriées à chaque domaine d'utilisation. Afin de respecter les contraintes de spécificité des disciplines, les penseurs musulmans ont proposé le "*qiyās uṣūlī*" (raisonnement analogique selon les fondements de la loi) pour le Fiqh, le "*qiyās 'aqlī*" (raisonnement analogique rationnel) pour les

---

[58] M. b.I, SHĀFI'Ī, "K. *ibṭāl al istiḥsān*" dans : 1903-1907, Vol.VII, 274.

philosophes et "*qiyās naḥwī*" (raisonnement analogique grammatical) pour les grammairiens[59].
Cependant, la majorité des penseurs musulmans ont mis, en plus des spécifications relatives à chaque discipline, des "conditions d'utilisation" du "*qiyās*". Bien que ces conditions aient été posées d'après les exigences propres à chaque sphère de la pensée arabo-musulmane (discipline de la langue, de la religion ou de la sphère rationnelle), les penseurs musulmans s'accordent sur une "condition d'existence" du "*qiyās*" qui est la possession de la science.
Pour les hommes de la religion comme Shāfi'ī, pratiquer le "*qiyās*" suppose une connaissance du Coran, du Ḥadīth, de l'histoire des Arabes et de l'Islam, et de la langue. Pour les philosophes et autres acteurs de la sphère rationnelle, la connaissance de la philosophie et surtout des mécanismes de la logique grecque est fondamentale, comme nous aurons à le présenter plus longuement à propos d'Avicenne.

Comme l'"*ijtihād*", le "*qiyās*" n'est pas l'affaire de tous. Les jurisconsultes exigent l'acquisition de connaissances spécifiques, de qualités morales, et la reconnaissance de l'élite. En résumé, le fond de la théorie du "*qiyās*" et des modalités d'intervention dans le "sacré" est lié à un statut "scientifique" selon des conditions précises. Celui qui rempli ces exigences appartient à l'élite, seule habilitée à guider la communauté au niveau de la pratique religieuse. Mais cette élite est aussi seule habilitée à conseiller "*'ūlū al amr*" (les décideurs ou les gouvernants) ce qui lui confère un statut "social" et "politique" (nous reviendrons à ce triangle science - religion - politique à la fin de notre étude).

---

[59] Pour les différents types de "*qiyās*" chez les musulmans voir, en plus de l'article dans E.I.2, op.cit, A.S. AN-NASHSHĀR, 1978.

1.4.2.2. Analyse phrastique :

Texte N°.1 :

Nous avons constaté que dans chaque paragraphe une proposition ou un sujet représentait l'idée principale et que les autres phrases s'y rattachaient par le sens et par les outils de liaisons (pronoms, ponctuation, particules). Aussi, cette phrase principale se trouve toujours au début du paragraphe, ce qui nous donne le schéma suivant :

(Paragraphe 43)

Tout ce qu'il a révélé dans son livre: →
- est miséricorde et preuve
- qu'il l'ait su ... et qu'il l'est ignoré ... ignoré.
- ne peut ... celui qui le sait.

(Paragraphe 44)

Les gens dans le savoir → -sont des classes ...connaissance.

(Paragraphe 45)

ceux en quête du savoir →
- déployer le maximum d'effort ...
- supporter toute contrariété ... quête
- avoir la foi ... par → texte / déduction
- implorer l'aide ... qu'avec son aide.

(Paragraphe 46)

celui qui a acquit la science des jugements de Dieu ... par le texte et le raisonnement et qui a ... la parole et l'acte →
- a obtenu la vertu ...
- est préservé des doutes
- la sagesse s'illumine dans son cœur.
- dans la religion doit être au rang de l'imāmat.

En parallèle à cette présentation, on peut chercher le ou les sens forts de chaque phrase principale, ce qui nous permettra de comprendre l'intention derrière chaque enchaînement phrastique. Ainsi, dans le paragraphe 43, c'est "le livre de Dieu" qui est le noyau le plus fort, dans le suivant c'est "les gens", les "*ṭalabatu al 'ilm*" (les étudiants) dans le troisième, et enfin le savant ou imām dans le dernier. Autour de ces noyaux, les autres phrases apportent des précisions, des informations, ce qui a obligé l'auteur à segmenter ces propos en phrases courtes qui ont un rôle informatif, dans une succession progressant vers une fin, liée à chaque paragraphe. Ces derniers eux-mêmes faisant partie de la structure textuelle générale (le texte).

Texte N°.2 :

Ce texte, dans sa structure phrastique, est différent du précédent qui avait un caractère informatif. Il a une structure - voulue par l'auteur - dialogique avec des signaux de démarcations syntaxiques et graphiques (bien qu'ajoutés par l'éditeur) qui aident à relever plus facilement les blocs phrastiques en se référant aux phrases - noyaux des réponses. Ces réponses sont en fait des définitions, des explications et la forme dialogique n'est que maquillage d'un monologue. J.M. Adam résume bien la structure de ce type de texte en expliquant que :

> *"la structure des enchaînements explicatifs - pourtant monologaux - est très proche de celle de la conversation : une question problème est posée à laquelle une réponse-solution est apportée puis évaluée. La structure réfutative de certains enchaînements argumentatifs va, elle aussi, dans un sens ouvertement dialogique"*[60].

D'ailleurs, si on éliminait de ce texte tous les marqueurs de dialogue, les questions et qu'on ne retienne que les propositions

[60] J.M. ADAM, 1990, 43.

informatives, explicatives et réfutatives (paragraphes : 961, 963, 964, 965, 967, 971) on obtiendra un texte explicatif et argumentatif.

Texte N°.3 :

Ce texte est dominé par les phrases négatives. Cependant, cette négation, qui a un objectif de délimitation, est seulement un préambule à deux autres formes qui suivent dans la même phrase qui sont l'exception ou la condition (hypothèse) et la réponse en fin de phrase, ce qui nous donne le schéma suivant :

-Paragraphe 1468 = négation +exception +réponse

-Paragraphe 1469 = négation +exception +réponse

-Paragraphe 1470 = suite de 1469+condition/négation + réponse de la condition

-Paragraphe 1471 = négation +exception/condition + réponse de la condition

-Paragraphe 1472 = négation + exception/condition + réponse de la condition.

Nous pensons que cette forme phrastique est dictée par la nature du discours argumentatif de Shāfi'ī et par la pyramide logique qui est aussi dualiste. Elle est partagée entre, d'un côté, l'ici-bas ou le domaine des hommes et de l'autre, entre la révélation et le passé (représenté par la période du prophète et ses compagnons). C'est une pyramide où chaque partie est reliée à la précédente dans un ordre d'importance décroissant. Shāfi'ī a utilisé le même moule phrastique pour toutes ses propositions, pour que le lecteur ait en vue les différences et puisse mesurer l'importance du contenu de chaque phrase sans se soucier de sa forme. Ainsi, si on néglige la forme phrastique, on obtient le schéma suivant basé sur le contenu de chaque phrase / noyau, celui qui apporte des informations:

SOURCES DU SAVOIR.

TEMPS	ACTEURS	ACTIONS
PASSE	Dieu. ↓ Prophète. ↓ Anciens. ↓	Révélation (Coran). ↓ Tradition. ↓ Consensus des compagnons (*āthār*). ↓
PRESENT	Savant qualifié→→.	Analogie avec le passé.

A notre avis, c'est le schéma de la théorie de la connaissance selon Shāfi'ī, en tenant compte, bien évidemment, des critères de qualification du savant (sain d'esprit, langue arabe, connaître les sources du droit) et tenant compte du fait qu'elle est une théorie du savoir dans un domaine juridico-théologique seulement.

1.4.2.3. Analyse des mots :

Nous croyons qu'une statistique des principaux mots usités par Shāfi'ī nous donnerait quelques indications supplémentaires sur le contenu des textes que nous avons présentés. Le résultat de cette statistique est présenté par ordre décroissant dans le tableau ci-après:

LES TERMES LES PLUS USITES PAR SHĀFI'Ī

RANG / MOT	EXPLICITE	FORME		TOTAL
		DERIVEE	PRONOMINALE	
1- Savoir, Science العِلْمُ	18	6	5	29
2- Le Livre (Coran) الكِتَابُ	6	---	18	24
3- Dieu اللَّـهُ	10	---	11	21
4- Les gens النَّاسُ	4	---	6	10
5- Qiyās القِيَاسُ	3	3	---	6
6- L'ignorance الجَهْلُ	---	5	---	5
6- Le texte النَّصُّ	5	---	---	5
6- La Tradition السُّنَّةُ	3	2	---	5
6- Général عَامٌّ	3	---	2	5
7- Consensus إِجْمَاعٌ	4	---	---	4
8- Qualifications أَحْكَامٌ	3	---	---	3
9- Etudiants طَلَبَةٌ	1	---	1	2
9- Les masses العَامَّةُ	1	1	---	2
9- Obligations فَرَائِضُ	2	---	---	2
9- Interprétation تَأْوِيلٌ	2	---	---	2
9- Raisonnement, déduction اِسْتِدْلَالٌ	1	1	---	2
9- Prophète رَسُولٌ	2	---	---	2
10- Déduction اِسْتِنْبَاطٌ	1	---	---	1

D'autre part, si on regroupait ces mots dans des ensembles sémantiques ordonnés d'après des mots "dominants", on aura six ensembles que nous avons classé par ordre décroissant en respectant les relations sémantiques établies par Shāfi'ī :

1. Dieu + le livre (= Coran) = 59 fois.
2. Savoir + ignorance + étudiants = 36 fois.
3. Les gens + les masses = 12 fois.
4. *Qiyās* + interprétation + raisonnement + déduction = 11 fois.
5. Tradition + prophète = 8 fois.
6. Consensus = 4 fois.

Nous constatons ainsi que les mots dominants dans les textes de Shāfi'ī sont ceux liés à la révélation divine et à la tradition du prophète qui "*dépend du livre de Dieu*"[61], elle "*est issue de Dieu, celui qui lui obéit, alors il obéit au livre de Dieu*"[62], en deuxième lieu par l'ensemble lié à l'idée de "*'ilm*" (savoir, connaissance, etc.). Ce savoir dépend des fondements de la religion qui sont : le Coran, la Tradition, le consensus, le raisonnement analogique et l'interprétation. En d'autres termes, l'effort de compréhension de l'initié ne peut être fait qu'en dedans de cette sphère de connaissance[63].

Toutefois, les statistiques que nous avons proposées démontrent l'importance du mot "*'ilm*" dans les trois textes, ce qui confirme, par conséquent, notre choix de ces textes. Ils ont comme objectif, à notre avis, de définir les contours épistémologiques du champ du savoir selon Shāfi'ī, ce qui peut conforter cette affirmation, c'est en fait le grand absent de notre tableau : le destinataire du message de Shāfi'ī!

---

[61] M. b. I. SHĀFI'Ī, 1939, 146.
[62] Ibid. , 1939, 109.
[63] Ibid. , 1939, 40 (définition du "*qiyās*").

Dans ce texte - comme c'est le cas pour le livre "*Ar-risāla*" - on retrouve plusieurs destinataires : "*nās*" (gens), "*'āmma*" (peuple, les masses), "*ṭalabatu al 'ilm*" (les étudiants, personnes en quête du savoir). A chacun d'eux il réserve une partie de son discours en délimitant la partie de science qui leur est réservée. Cependant, le principal destinataire, à notre avis, est l'individu qui pourra - en suivant le programme de formation indiqué par Shāfi'ī - faire partie de l'élite ou encore devenir un spécialiste ou être reconnu en tant qu' "*imām*".

Bien que ce destinataire soit quelquefois indiqué comme "*imām*" (par 46) ou "*'ālim*" (par 1471), dans la majorité des cas il est représenté par le pronom suffixé "*hu*" de la troisième personne du singulier (7 fois), ou celui préfixé "*ya*" (8 fois). Il peut prendre aussi des formes composées parfois comme c'est le cas de "*man adraka*" (celui qui a perçu) (par 46) / "*man jama'a*" (celui qui a réussi) (par 1469). Nous avons constaté que les paragraphes 46, 1468, 1469, 1470, 1471, 1472, lui sont entièrement consacrés. Dans l'ensemble des textes, il est cité 24 fois.

1.4.2.4. Les connecteurs et les marqueurs :

Dans les trois textes, nous avons constaté que quelques connecteurs ont un grand rôle dans la construction textuelle au niveau formel, et un rôle de liaison entre les parties de l'édifice logique de l'auteur.

Le premier connecteur est : "*wa*". Il a plusieurs fonctions comme la liaison, la coordination, la corroboration.
Le coordonnant "*wa*" est utilisé dans sa fonction initiale de coordination pour joindre un sens à un autre qui le précède, comme dans la phrase "رَحْمَةً وَحُجَّةً." (par 43) ou pour affirmer un sens en le confrontant à sa négation comme "لَا يَعْلَمُ... وَلَا يَجْهَلُ..." (par 43).
De même, il joue le rôle de connecteur entre plusieurs parties d'une succession (paragraphes : 45, 46, 963, 1469, 1471). Mais, lorsqu'il est au début d'un paragraphe (paragraphes : 44, 964, 965, 1468,

1469, 1470, 1471, 1472) il est employé par Shāfi'ī pour poser une affirmation ou une explication, ou encore au début d'une négation (paragraphes : 1468, 1469, 1471, 1472). Il a la fonction d'un connecteur "*additif*"[64].

Le coordonnant "*fa*", dans la langue arabe, a le rôle d'annonce d'une conséquence logique; en français, il est l'équivalent des connecteurs argumentatifs (en conséquence, par conséquent, ainsi) ou additif (ainsi, c'est ainsi) ou conclusif, dit de "clôture" (donc, c'est pourquoi), comme c'est le cas du paragraphe 45. Ce dernier est une conclusion des deux précédants : "donc, il faut que les chercheurs du savoir déploient ...".

Dans le deuxième texte - comme nous l'avons souligné plus haut - c'est le style dialogique qui impose la présentation et les chaînes de liages du texte. Ceci facilite le repérage des séquences et le déroulement du texte qui est plus lisible grâce aux marques dialogiques surtout avec le couple : question / réponse.
Toutefois, nous avons constaté que Shāfi'ī dans ce texte - comme dans d'autres parties de "Ar-*risāla*" - a donné aux démonstratifs plus de poids car en les faisant précéder du coordonant "*wa*" (*wa hādhā)* et en les présentant au début du paragraphe, ils ont le rôle d'annoncer une définition, une affirmation ou une conclusion. Dans la majorité des cas, c'est pour annoncer le discours de Shāfi'ī lui-même non celui de son interlocuteur (par 964, 965).

Le troisième texte est, quant à lui, dominé par la négation. La particule "*lā*" et la particule "*lam*", qui sont utilisées pour la négation, sont placées au début de quatre paragraphes sur les cinq que compte le troisième texte dans lequel nous avons remarqué la présence répétée de la particule "*illā*" (que si) qui est employée pour l'exception (par 1468, 1469). La particule "*ḥattā*" qui signifie

---

[64] J.M. ADAM, 1990, 155 et L. LUNDQUIST, 1983, 81.

"de même", "jusqu'à", "même", est utilisée dans le texte dans le sens de la finalité (jusqu'à)[65] (par1471, 1472).
Signalons que ces deux connecteurs, Shāfi'ī les emploie systématiquement après une négation (ne .....que); (ne ..... jusqu'à ce que), ce qui leur donne une connotation plus forte comme organisateurs d'une réponse à une condition : si ... alors; (je ne ..... que si tu .....).

Ce trait est celui qui domine le style politique, administratif, c'est à dire celui d'une autorité qui pose les conditions, informe des interdits, impose les exceptions. Ce trait de "force de loi", c'est ce qui caractérise surtout le troisième texte de Shāfi'ī.

1.4.3. Aspect syntaxique :

Si "*la syntaxe est l'ensemble des règles qui rendent compte de la distribution des formes - de mot dans la phase d'une langue*"[66], notre aspect syntaxique sera focalisé sur des éléments précis et déterminants dans l'organisation et la distribution des éléments textuels. Ceci parce que, d'un côté, nous avons, lors de l'analyse de l'aspect thématique et sémantique, pu présenter quelques éléments syntaxiques comme les pronoms, les démonstratifs, le rôle de quelques particules, etc. De l'autre côté, l'analyse textuelle - l'étude du texte selon la thématique avec un thème principal - présente l'étude de ces aspects, dont l'aspect syntaxique, comme élément de compréhension de l'ensemble textuel. Parmi les aspects les plus marquants que nous ayons relevés :

---

[65] 'U. IBN JINNĪ, 1985, 132-135.
[66] J. LYONS, 1990, 14.

- **L'ordre des mots** : si on prend dans le premier texte les noms ou les syntagmes qui font fonction de sujets des phrases - noyaux de chaque paragraphe, on retrouve une concordance frappante entre leur ordre de présentation et "l'ordre logique" de la démonstration de Shāfi'ī sur la gradation des niveaux du savoir. Ainsi, nous retrouvons le schéma suivant :

- p.43 : Dieu	singulier(NOM)
- p.44 : les gens	pluriel abstrait (NOM)
- p.45 : étudiants, chercheurs	pluriel spécifique (S.N)
- p.46 : celui qui a acquis	singulier abstrait (S.V)
- p.46 : *imām*	singulier déterminé(NOM)

Sur le plan logique et sémantique, ce même schéma peut être présenté de la manière suivante :

Dieu	nom d'emphase de l'être suprême
↓	
(*nās*) gens	nom général (espèce, genre humain)
↓	
chercheurs	catégorie, classe
↓	
celui qui	indéterminé singulier
↓	
imām	nom (le guide, le chef).

Nous constatons que l'aspect syntaxique chez Shāfi'ī est très lié à l'aspect sémantique et qu'il utilise, avec beaucoup d'intelligence, les possibilités qu'offre la langue arabe. Ceci démontre que ce que Shāfi'ī consignait dans ses textes était mûrement réfléchi et que la langue avait une importance capitale.

Un autre ordre de mots, qu'on retrouve omniprésent dans les écrits de Shāfi'ī, avec des différences de détails, c'est celui des mots : "*kitāb*", "*sunna*", "*'ijmā'*", "*qiyās*" (Coran, Tradition, consensus, raisonnement analogique). En parcourant tout le livre "*Ar-risāla*", nous avons remarqué que notre troisième texte, reste cependant le seul texte dans lequel nous retrouvons cet ordre de mots cité autant de fois : paragraphes : 1468, 1469, 1470, 1471. Cet

ordre est établi selon une importance décroissante et renseigne sur "*la hiérarchie des sources*"[67] de loi selon Shāfi'ī.

La nominalisation : un autre aspect syntaxique mérite notre intérêt, celui de l'utilisation massive de la phrase nominale surtout avec le couple sujet / attribut (*mubtada'* / *khabar*) ou thème / propos. Même si, dans certains cas, une phrase verbale prend le rôle du thème, la construction est souvent nominale car la phrase verbale a un rôle d'explication, de présentation du thème. Cette présence de la phrase nominale est claire dans les exemples suivants :

- Paragraphe 43 :
- [فَكُلُّ مَا أَنْزَلَ فِي كِتَابِهِ - جَلَّ ثَنَاؤُهُ] [رَحْمَةٌ وَحُجَّةٌ]
- phrase verbale remplaçant :
[رَحْمَةٌ وَحُجَّةٌ] [كِتَابُ اللَّهِ]
Attribut 2 + Attribut 1 thème
- Dans le paragraphe 44 on note l'absence de verbe!
[والناسُ] (في العِلْمِ) [طَبَقَاتٌ]
thème attribut
- Le paragraphe 45 est constitué par quatre phrases nominales et une phrase verbale basée sur l'affirmation (nul bien, ne peut être atteint sans l'aide de Dieu). Tout au long des trois textes, la phrase verbale a ce rôle de conclusion, d'affirmation (p.46) ou de limitation, d'interdiction ou de négation (paragraphes 468, 1469, 1471, 1472).

L'opposition : parmi les éléments syntaxiques qu'on peut relever brièvement : l'opposition[68]. Ce qui fait la force du discours de Shāfi'ī est sa maîtrise exceptionnelle de la langue ainsi que l'utilisation des sens opposés dans une même phrase afin de mettre en valeur le sens voulu et cette figure est devenue chez lui un "art". Les exemples sont assez nombreux dans son livre, mais relevons seulement ceux existants dans nos textes :

---

[67] J. SCHACHT, 1950, 134.
[68] Voir A.M ATH-THA'ĀLIBĪ, 1994, 113-116.

- Par.43 : opposition entre : connaître / ignorer (deux fois).

- Par.1469 : opposition de : abrogeant / abrogé et général / particulier.

- Par.1470 : opposition de : consensus / divergence.

- Par.1471 : opposition de : précipitation / vérification.

La redondance : relevons que les textes - et même l'ensemble du livre "*Ar-risāla*" - sont marqués par une redondance à la limite de l'exagération. L'exemple le plus frappant est la répétition des sources de la loi que nous avons vue plus haut. Cette redondance n'est pas à lier à une banale répétition qui masquerait une éventuelle perte ou insuffisance de l'information, mais elle a un but pédagogique. Il ne faut pas oublier que Shāfi'ī est un "*faqīh*", un "*qādī*" et surtout qu'il est un maître qui enseigne.
Ce souci pédagogique d'arriver à communiquer un message est confirmé par un souci de lisibilité. Ce dernier apparaît dans l'utilisation de phases brèves, la structuration en paragraphes, le discours dialogique, surtout d'éléments qui contribuent à assurer cette lisibilité. Quant à la brièveté des phrases, elle est due au remplacement, presque systématique, des verbes par leur "*maṣdar*" (nom d'action ou nom verbal). Les exemples les plus évidents sont ceux du paragraphe 45 (*bulūgh, aṣ-ṣabru, ikhlāṣ, istidrāk, ar-raghbatu, al 'awnu*), et celui du paragraphe 963 (*ṣawmu, ḥajju, ẓakātun, as-sariqatu*). Ceci donne aux textes de Shāfi'ī un ton presque en dehors du temps, indéfini, statique, utilisable dans toutes les époques, tout en préservant leur force de signification. Ainsi, "*le choix d'un prédicat nominal signifie que la relation prédicative est présentée sous un aspect statique et atemporel*"[69].

Le contenu de ces textes devient ainsi, comme l'a voulu leur auteur, un ensemble de principes, de règles qui échappent à toutes les implications situationnelles de temps, de modalité, de

---

[69] G. BOHAS, J.P. GUILLAUME, D. KOULOUGHLI, "*l'analyse grammaticale dans la tradition arabe classique*", dans G. BOHAS, 1989, t.I, 270.

personne, de lieu, etc. ce qui, par conséquent, augmente le niveau d'abstraction du contenu des textes et du livre "*Ar-risāla*" en entier. Ce livre est, en fait, destiné aux initiés et aux spécialistes de la religion musulmane : c'est à dire à l'élite (*al khāṣṣa*). Les quelques qualifications juridiques, notamment sur le mariage, l'héritage, la prière, les citations coraniques et de la tradition et bien d'autres sujets, ne sont produites que pour l'illustration de ces principes et règles : ce ne sont que des exemples ou seulement des études de cas. De même, tous les artifices syntaxiques utilisés par Shāfi'ī, pour transformer la phrase normale (verbe + sujet + complément), comme la négation, l'opposition, la nominalisation, l'utilisation du passif (par 45 et 971), n'ont pour but que de condenser le contenu afin de lui donner la force de persuasion, l'autorité des "fondements du droit".

1.4.4. Aspect pragmatique :

Nous avons déjà souligné auparavant la particularité de l'approche pragmatique dans notre analyse textuelle, mais nous soulignons avec F. Recanati le fait que "*la syntaxe et la sémantique étudient le langage en tant que tel, c'est à dire en tant que constitué par un système de règles ou de conventions, alors que la pragmatique (...) étudie non le langage lui-même, mais l'usage qui en est fait*"[70]. L'usage que fait Shāfi'ī dans son livre "*Ar-risāla*" est conditionné par le contexte personnel de Shāfi'ī lui-même, par celui de son destinataire (qu'on a décrit plus haut). Et d'un autre côté, par la pensée de son époque qu'on a présentée au premier chapitre.
Enfin, précisons que notre intérêt va obligatoirement à l'acte scriptural et non à l'énonciation (objet de la pragmatique). Cela nous pousse à présenter ici les différences constatées lors de l'étude des textes de Shāfi'ī.

---

[70] F. RECANATI, (b), 1979, 6.

En premier lieu, entre nous et Shāfi'ī existe un écart temporel important, aussi comme nous l'avons vu, nous sommes devant des "textes écrits" ou l'auteur avait le temps de choisir et de soigner son discours, avec une syntaxe élaborée, des mots bien ordonnés et un lexique assez riche. Il ne dictait pas à un scribe ou à un disciple, il "écrivait" à la différence des penseurs - surtout dans le Fiqh - qui ne dictait pas ou n'aimait pas écrire. En effet, la plupart des penseurs de la Tradition et du Fiqh considéraient que la mémoire et la transmission orale, étaient les premiers outils du savant dans le domaine religieux.
Avec Shāfi'ī, on assistait à l'écriture d'un livre - côté formel - on passait de l'oral à l'écrit et on assistait à la fondation - côté contenu - des bases de la réflexion juridique musulmane.

Face au texte scriptural, la pragmatique pose toujours la question du type textuel. Pour y répondre, il nous faut dégager les éléments qui peuvent guider notre choix du type textuel à appliquer aux textes de Shāfi'ī. Parmi ces éléments, on notera que ces textes apportent beaucoup d'informations sur la science du livre (*'ilm al kitāb*), les sources du savoir, les qualités du savant, etc.
Dans le deuxième texte, on note une forte présence de l'argumentation renforcée par l'aspect dialogique. Cet aspect argumentatif est perceptible par la présence de la subjectivité de Shāfi'ī, car dans certaines parties de son livre (et du deuxième texte), il nous demande d'accepter ce qu'il dit parce qu'il l'a dit, en utilisant la formule explicite de : "*qāla Shāfi'ī*" ou "*qultu*" (Shāfi'ī a dit, j'ai dit). Ceci entraîne une volonté de "guidage" : l'auteur veut nous orienter vers les conclusions qu'il souhaite sans aucune autre alternative. Notre rôle, et celui du lecteur, est de demander des explications, des exemples par le biais de l'interlocuteur fictif (texte N°.2). Ceci est également tributaire de l'adhésion, selon les conditions posées par Shāfi'ī, au cercle très fermé des initiés ou au moins au cercle des "*ṭalabatu al 'ilm*" (les chercheurs du savoir).

Cette volonté d'orientation est manifeste dans les interdits (17 fois la négation), par la condition (2 fois), l'exception (4 fois),

qui sont autant de réglementations, de limitations du champ théorique où l'effort de recherche peut évoluer. Pour donner le maximum de poids et plus de persuasion à ses propos - en plus de l'utilisation intelligente des possibilités de la langue - Shāfi'ī les étaie par une multitude de citations coraniques (220 versets) dans "Ar-*risāla*" et du Ḥadīth (100 citations)[71].

L'ensemble de ces éléments nous poussent, par évidence, à classer ces textes dans le cadre d'un discours argumentato-directif, qui est le type textuel par excellence du discours religieux, surtout celui qu'adoptent généralement les spécialistes du Kalām. Bien qu'adouci par les procédés linguistiques que nous avons relevés et par l'utilisation du dialogue, le discours de Shāfi'ī reste à la limite du sermon. Si le type textuel argumentatif est dominant dans le discours de Shāfi'ī, nous retrouvons d'autres éléments qui relèvent de types textuels comme le type explicatif, dialogique ou autre.

Pour lever toute ambiguïté sur notre typologisation du discours de Shāfi'ī, nous adhérons à l'idée de D. Maingueneau[72] d'une typologie fonctionnelle qui classerait les textes de Shāfi'ī dans la catégorie du discours juridico-religieux, et d'une typologie formelle qui le classerait dans le type argumentatif-directif (ou injonctif-instructionnel : selon J.M. Adam)[73], mais il appartient au type informatif-explicatif en apportant toujours des informations qu'il ne cesse de commenter, enfin il est de type conversationnel-dialogique basé comme c'est le cas du deuxième texte sur (question + réponse + évaluation)[74].
Tous ces types textuels sont imbriqués parce que Shāfi'ī est un auteur averti, un esprit hors du commun, maîtrisant la langue et la matière de son discours ; de plus, il a un but à atteindre : la fondation des principes de la réflexion juridico-religieux. Par

[71] M. ARKOUN, 1984, 68.
[72] D. MAINGUENEAU, 1984, 16.
[73] J.M. ADAM, 1990, 87-88.
[74] Ibid. , 1990, 89.

conséquent, il fait feu de tout bois[75]. Mais, signalons toutefois que ces types textuels se rejoignent dans le texte Shāfi'ien ou plutôt fondent dans un type textuel global essentiellement argumentatif. Il représente dans ces grandes composantes le discours religieux musulman.

1.4.5. Aspect rhétorique :

Il est nécessaire de noter, d'après ce qu'on a déjà analysé dans les autres aspects, que l'approche textuelle ne se limite pas à définir les possibilités combinatoires brutes des éléments lexicaux (explications de paragraphes, des mots), elle s'occupe aussi des éléments syntaxiques (les figures grammaticales), et même des aspects rhétoriques, d'autant qu'ils avaient une grande importance à l'époque de Shāfi'ī. En effet, la rhétorique n'était pas seulement "*un traité de recette du bien écrire*" comme définit par P. Guiraud[76], mais elle faisait partie de la pensée arabo-musulmane. Beaucoup d'idées véhiculées par les études rhétoriques avaient influencé d'autres disciplines comme la théologie, les sciences du Coran, le droit, en plus de la littérature et de la poésie.

En s'en tenant aux quatre étapes de la rhétorique aristotélicienne qui régissent la production d'un discours, on notera que Shāfi'ī en présente trois dans ces textes. Ainsi, au niveau de l' "*inventio*", on avait déjà vu ses performances dans l'art de trouver les arguments et les idées pour défendre ses principes. Pour la "*dispositio*", on a remarqué de même un arrangement savant des mots et des phrases avec des successions logiques. Quant à l' "*élocutio*", nous avons signalé que Shāfi'ī maîtrisait parfaitement son discours et que derrière la plupart des termes avancés existe un choix, une mise en forme originale des composantes grammaticales

---

[75] Concernant les types textuels voir aussi: L. LUNDQUIST, 1983, 17-27; et H. RÛCK, 1991, 32-42.
[76] P. GUIRAUD, 1963, 24.

et même quelquefois des néologismes. Enfin, pour l' "*actio*", tous les éléments biographiques montrent que Shāfi'ī avait un effet certain sur ses auditeurs (à Bagdad, et notamment en Egypte), il était devenu une autorité et un maître d'école juridique. Tout au long du livre "A*r-risāla*", nous trouvons l'utilisation de procédés rhétoriques comme le raisonnement analogique, élevé par Shāfi'ī au rang de fondement du droit, la métaphore, la répétition, la comparaison, la gradation, etc. Ceci a valu à Shāfi'ī d'être considéré par des linguistes musulmans comme une autorité de la langue arabe[77].

Parmi les figures rhétoriques qui retiennent l'attention dans les textes de Shāfi'ī, notons :

- **La répétition** : qu'on a déjà relevé sur l'ordre des mots et qui a pour rôle de marquer et d'imprimer les idées - des *uṣūl* - auxquelles Shāfi'ī tient.

- **La gradation** : qu'utilise fréquemment Shāfi'ī qui, dans l'ordre des mots et des idées, de même qu'une gradation logique (catégories du savoir, plan de formation de ceux en quête de savoir, etc.). Cette gradation est un des piliers du discours de Shāfi'ī, et est sa "pédagogie d'enseignant".

- **L'antithèse** : en opposant des idées positives ("*'ilm*", "*faḍīla*", "*tathabbuth*") à des idées négatives ("*jahl*", "*riyab*", "*ya'jala*").

- **La métaphore** : elle a été utilisée une fois, à la fin du premier texte "*wa nawwarat fī qalbihī al ḥikma*" (et s'illumine dans son cœur la sagesse) où la sagesse est représentée comme une lumière.

Malgré la présence de ces figures rhétoriques, Shāfi'ī garde, dans son discours, un aspect de rigueur et de gravité dû au sérieux qu'il accorde à ses convictions. Pour lui, la langue est un outil remarquable qu'il maîtrise mais non une fin en soi. L'absence de quelques figures rhétoriques comme l'exagération, la comparaison, etc. n'est pas considérée d'ailleurs comme une tare par les linguistes de cette époque, mais représente, par contre, un signe

---

[77] Voir introduction de A.M. SHĀKIR dans M. b. I. SHĀFI'Ī, 1939, 13-14.

d'éloquence. Ath-Tha'ālibī nous annonce, en effet, que : "*l'éloquence est l'absence de complexité dans un discours*"[78]. La brièveté des propos est une grande qualité selon Al Jāḥiz[79].

1.4.6. Aspect contextuel :

Si le contexte est "*l'ensemble des éléments situationnels, extralinguistiques, au sein desquels se situe l'acte d'énonciation de la séquence linguistique*"[80], nous avions auparavant situé les textes et l'œuvre de Shāfi'ī, ainsi que le contexte particulier de production de "Ar-risāla". Ce que nous aimerions souligner ici c'est que le contexte théorique général de l'époque de Shāfi'ī était dominé par le désir d'instaurer les fondements des sciences (la grammaire avec Sībawayh, la métrique avec Al Khalīl, le Kalām_ avec les théologiens du II^{ème}/ VIII^{ème} siècle, etc.).

Shāfi'ī, qui s'est formé dans un contexte religieux où les doctrines ḥanafites et malikites dominaient tous les pays qu'il a visité (Yémen, Ḥijāẓ, Iraq, Egypte). D'une part, il voulait réglementer le Fiqh, c'est pourquoi il s'occupe des "*Uṣūl al fiqh*", et d'autre part, il voulait fonder sa propre école juridique. Il veut agir sur le contexte théorique du droit musulman, ses écrits ne sont pas de la littérature, mais ce sont des "commandements". On retrouve sans peine dans son discours l'attitude du maître, du guide, d'un fondateur qui domine le destinataire par un discours qui se veut hors temps, hors contexte, en greffant les principes de sa théorie sur un discours qui dépasse toutes les modalités humaines : le Coran.

Si Shāfi'ī, comme d'autres penseurs musulmans de cette époque, était guidé par la force de l'Islam, par le contexte général lié à l'édification de la civilisation arabo-musulmane, il avait voulu

---

[78] A.M. ATH-THA'ĀLIBĪ, 1994, 17.
[79] 'U. AL JĀḤIZ, 1968, t.I, 76-84.
[80] C. BAYLON et P. FABRE, 1990, 194.

influencer et même orienter le contexte particulier de la réflexion juridico-religieuse en réglementant l'accès à cette partie du savoir.

1.5. Evaluation :

Nous ne pouvons, à travers l'analyse de quelques textes seulement, évaluer l'ensemble de l'œuvre de Shāfi'ī ainsi que la portée qu'elle a eut sur l'ensemble de la pensée arabo-musulmane. Toutefois, nous pouvons apporter quelques éléments qui retiennent notre attention. En délimitant le savoir et en le réglementant, Shāfi'ī était conscient qu'il s'agissait d'une partie du savoir qui est la plus noble pour lui, mais non pas tout le savoir. Même à travers le livre, on ne trouve aucune allusion à des sciences en dehors du champ théorique de la religion, de l'histoire, de la langue arabe. Ainsi, les disciplines qu'il nomme "*'ilm*" (science) sont :

- "*al 'ilm bi al-lissān*" (science de la langue) p.203-204.
- "*al 'ilm bi al Qur'ān*" (science du Coran) p.252, 36.
- "*'ilm al 'adl*" (science du juste) p.71.
- "*al 'ilm bi al maghāẓī*" (science des conquêtes) p.398, 406.
- "*'ilm al farā'iḍ*" (science des obligations) p.418.
- "*al 'ilm bi al ḥadīth*" (science de la tradition) ou "*al 'ilm bi as-sunna*" p:139, 436, 1046.
- "*'ilm an-nāsikh wa al mansūkh*" (science de l'abrogeant et de l'abrogé) p.582.
- "*'ilm aḥkām al kitāb*" (science des qualifications du Coran) p.1469; ou "*'ilm al kitāb*" (science du livre) p.169 et 418 ou encore "*'ilm ahkām 'allah*" (science des obligations divines) p.46.

Cela démontre que Shāfi'ī organisait son domaine et non toute la science de son époque. Il s'adressait à des spécialistes dans un champ théorique commun basé sur un noyau qui est les sciences religieuses, et plus particulièrement la science juridique. Shāfi'ī évoluait au sein de la vision véhiculée par les significations propres

à la langue arabe et celle des bédouins, argumentées et codifiées par les qualifications des textes du Coran et de la Tradition. Comme le précise J. Schacht : "*avec Shāfi'ī (...) le raisonnement juridique atteignit son zénith. Un raisonnement juridique explicite qui est généralement d'une très haute qualité*"[81], ce que nous avons effectivement pu constater lors de notre analyse des textes. Nous avons pu nous rendre compte également qu'on était devant "*un esprit individuel très fort*"[82] qui sait utiliser la langue et argumenter d'une manière très cohérente. Sa théorie est, au niveau formel, très cohérente aussi.

A notre avis, la plupart des penseurs musulmans - de la sphère religieuse - vivaient dans un système de significations presque clos qui se suffisait à lui-même pour son discours interne. Les premiers "*fuqaha*" ne voyait aucun intérêt à consacrer un peu de leurs temps à d'autres disciplines que celle énumérées par Shāfi'ī. Psychologiquement, socialement et mentalement, ils sont dans leur champ de pensée et y vivaient avec la foi du soufi, l'ardeur du fervent croyant, et avec l'agressivité même du combattant. Pour cela, il est aisé de dégager la silhouette du faqih ou traditionniste modèle en se représentant les traits communs de quelques grands hommes de la religion comme Mālik, Shāfi'ī ou Ibn Ḥanbal pour ne citer que les plus connus.

Dans l'esprit de ces hommes, la Science - avec un grand S - est celle liée à l'Islam. Elle est la plus noble par son objet : le texte sacré et la tradition du prophète. Les autres sciences sont soit des instruments ou des sciences auxiliaires ou complémentaires, ce qu'ils appellent "*'ulūm ālāt*" (sciences - instruments).
Shāfi'ī, à côté des sciences que nous avons énumérées, reconnaît à d'autres disciplines la possibilité d'aider l'homme de la religion ou le simple croyant pour s'orienter vers la prière, le calcul de l'héritage, la reconnaissance des mois, l'expertise des marchandises,

---

[81] J. SCHACHT, 1983, 46.
[82] J. SCHACHT, 1950, 137.

des métaux et des animaux. Quelques termes révèlent cette attitude et c'est ainsi que nous retrouvons :

- *"al 'ilm bi ad-dalā'il"* : la connaissance des signes (par 1453). Ce sont, d'après l'énumération de Shāfi'ī : ciel, terre, soleil, lune, étoiles, mers, montagnes, vents, nord, sud (par 1448, 1451), donc des connaissance en calcul, astronomie, géographie sont nécessaires. Mais reconnaissons que Shāfi'ī, n'a pas mis, ne serait ce qu'une seule fois, le nom d'une de ces sciences pour désigner tel ou tel domaine de la "connaissance instrumentale".

- Dans les paragraphes 1461 et 1463, il reconnaît que le qādī a besoin de l'avis de "l'expert du marché" pour évaluer la valeur des choses. Dans un autre texte, il reconnaît la compétence du couturier dans la couture et le maçon dans la construction.

L'important, c'est que Shāfi'ī, en reconnaissant l'aide que peuvent apporter les facultés humaines données par Dieu (p.1452, p.1453), il ne les nomme pas comme science mais seulement comme étant des connaissances, tandis que le champ théorique religieux est largement expliqué, identifié, etc.

On peut se poser la question : pourquoi cette attitude ?

Nous pensons que Shāfi'ī et les hommes de la religion, dont la plupart n'avaient pas eu de contact en dehors de la sphère religieuse, ont donné ce domaine d'emploi au mot "*'ilm*", dans un premier temps pour plusieurs raisons :

- Premièrement, par la nature de leur formation qui n'englobait que cette connaissance.

- Deuxièmement, par une foi débordante à laquelle ils se sont essentiellement consacrés.

- Troisièmement, par sauvegarde de leur nouvelle identité face à celles des mécréants et des vaincus.

- Enfin, et en plus de leur attachement moral au texte sacré, ces penseurs fondaient leurs conceptions et une partie de la vision qu'ils avaient de leur propre vie et celle de la communauté selon les significations véhiculées dans la langue arabe.

Dans un deuxième temps, les penseurs musulmans, à partir du début du troisième siècle ont rencontré la pensée et les sciences

de tous les autres, présents et passés, c'est le Kalām qui a reflété le mieux cette rencontre. Enfin, dans un troisième temps, il y a eu des périodes de rejet par la pensée philosophique (Ghaẓālī, Ibn Taymiyya) ou par la force comme c'est le cas des exécutions de Ḥallāj ou la destruction des livres d'Ibn Rushd.

Quant à sa vision propre du mot "*'ilm*", nous avons pu constater qu'il s'en tient au sens donné par la langue arabe. Le "*'ilm*" désigne chez Shāfi'ī un champ sémantique de la connaissance, la science, le savoir, l'érudition, sans aucune distinction entre, par exemple, "*ma'rifa*" et "*'ilm*", qu'il utilise comme synonyme (voir p.126 ; 130 de la "*risāla*"), avec un seul antonyme qui est "*jahl*" (Ris, p.206).

nous ne pouvons déceler chez lui, malgré les éléments relevés dans notre étude, une théorie de la connaissance selon les critères de l'épistémologie. Mais on peut penser qu'il présente une idée restreinte à propos de la connaissance. Restreinte, car il vise la structuration du champ du savoir religieux uniquement.
Plusieurs fois nous avons constaté dans "Ar-*risāla*" qu'il utilise "*'ilm*" pour désigner uniquement la science de la Tradition (pp.462, 464, 478, 518, 523, 544, 557, 636, 782, 783, 1080, 1184), qui était la tendance des traditionnistes de cette époque (comme nous l'avons souligné auparavant) : pour eux, "*al 'ilm*" (la science) c'est le Ḥadīth.
Pour Shāfi'ī, "*al 'ilm*" est un champ, un ensemble de plusieurs disciplines sous forme pyramidale qui commence par les sciences du Coran, secondées par la tradition du prophète et de ses compagnons, l'histoire des arabes et les lieux de consensus et de divergence des anciens, enfin avec des disciplines outils ou auxiliaires comme les disciplines de la langue arabe, la poésie, "*al maghāzī*" (les conquêtes).Ce grand champ est "donné", il faut l'adapter aux situations par le raisonnement analogique sans le nier, car il est la science suprême : science du salut : science de l'Islam. Pour les autres domaines de la connaissance, comme pour connaître les lieux et les phénomènes de la nature (les montagnes, la nuit, le jour (...),

le soleil, la lune, les étoiles, leur lever et coucher, et les positions des astres)[83]. Tous ces phénomènes - on suppose que c'est également le cas pour la médecine, les mathématiques, etc. - sont le domaine "*de la raison que Dieu a donnée [aux humains] qui distinguent entre les choses et leurs contraires*"[84].

Comme on peut le comprendre, nous ne pouvons pas exiger de quelques séquences limitées comme le sont les trois textes que nous avons essayés d'analyser, qu'ils représentent tous les aspects de la théorie de Shāfi'ī, ni même le livre "*Ar-risāla*". Toutefois, il est évident que les éléments collectés au fil de notre approche textuelle, esquissent en grande mesure ce que pense Shāfi'ī de la science en général et de la science qu'il représente en particulier. Pour cette raison, nous aimerions retenir que dans notre approche il existe deux niveaux de textualité : le premier niveau est le texte global du livre et des autres écrits de Shāfi'ī qui représentent l'ensemble de la doctrine shāfi'ite avec ses principes théoriques, ses études de cas, etc. Son objectif général est d'instaurer les fondements de la pensée juridico-religieuse. Le deuxième niveau est celui du texte global, qui est nos trois textes où la notion de savoir, connaissance, science, sont le thème principal.
Ces deux niveaux de la textualité ne doivent pas occulter l'importance qu'accorde Shāfi'ī et l'ensemble des penseurs religieux de cette époque, à la langue, à la signification, à l'impact du message (*risāla*) dans la profession de foi et dans la nature même du message à faire passer.

A notre avis, la langue et la signification qu'elle donne aux mots ont eu une grande importance dans l'élaboration des idées de Shāfi'ī car l'attachement à un texte est aussi un attachement aux significations qu'il véhicule. Mais, affirmer que la langue arabe, à elle seule, a créé la pensée arabo-musulmane ou la vision que l'Arabe a du monde, nous ne pouvons y adhérer. Nous rejetons l'idée

---

[83] M. b. I. SHĀFI'Ī, 1939, paragraphe 67.
[84] Ibid. , paragraphe 65.

que Shāfi'ī, comme l'ensemble de ses contemporains, accorde une grande importance à la langue, et que c'est le seul élément qui conditionne sa pensée.
Dans tous les cas, la notion de "*'ilm*" chez Shāfi'ī est un ensemble qui inclue les significations apportées par la langue arabe, la valeur sacrée du texte, le champ théorique religieux et l'agencement et l'ordre savants préconisés par "le maître" Shāfi'ī.

2. Ḥadīth et Uṣūl al ḥadīth:

Nous n'avons pas besoin de préciser l'importance de la Tradition dans la culture arabo-musulmane, elle a façonné la législation, la langue, la littérature, l'histoire et même la mentalité et la vie des musulmans[85]. A travers le Ḥadīth, nous voulons éclairer une grande partie des sciences religieuses liées étroitement à des ensembles de disciplines gravitantes autour du "fait islamique": histoire, sciences coraniques, sciences de la Tradition, science de la lecture, etc.
Les sciences religieuses musulmanes n'avaient pas besoin de créer ou de découvrir leur objet de recherches, elles se sont occupées essentiellement à le consigner, le classer, et établir les règles de cette opération continuelle de consignation et de classification. La question n'était pas : quel est l'objet de la science ? Mais comment consigner les données? Quelles sont les règles à respecter ? Et surtout qui est habilité à le faire?
Nous avons déjà vu avec Shāfi'ī les qualifications et les qualités requises pour accéder au rang de "*imām*" ou "*muftī*". Dès le X^{ème}/III^{ème} siècle, un grand nombre de spécialistes des disciplines religieuses ont composé des ouvrages, parfois volumineux, ayant pour objet les qualités et les conditions requises pour recevoir le titre de savant de la religion. Ces écrits avaient une présentation similaire, à plusieurs niveaux : sujet, intertextualité, objectif très

[85] Voir: A.C. DERO-JACOB, 58-62.

proche, etc. hormis quelques différences mineures dues aux spécificités relatives à chaque discipline (Fiqh, Ḥadīth, etc.).L'étude de cette question deviendra presque une discipline de la sphère religieuse, étant donné le nombre élevé des ouvrages qui l'ont comme objet. Parmi les auteurs les plus connus, citons Ar-Rāmahurmuẓi (876-971/265-360H)[86], Al-Ājurī (m.971/360H)[87], Al Ḥākim An-Nīsābūrī (m.1014/404H)[88], Al Khāṭib Al Baghdādī (m.1070/463H)[89], Ibn 'Abd Al Barr (m.1070/463)[90], As-Suyūṭī (1445-1505/849-911H)[91], etc.

Le souci de classification et d'inventaire des débuts, deviendra un souci de "réglementation" dans toutes les composantes de la pensée et de la vie des musulmans. Ceci ne manquera pas de susciter de larges débats - sur fonds idéologiques ou de rivalités politiques - sur la définition de "*'ilm*" et le statut du "*'ālim*".

Pour les hommes de la sphère religieuse, leur théorie était assez claire : puisque l'Islam était la source suprême de tout, de l'ici-bas et de l'au-delà, de la vie quotidienne et du statut spirituel, la science la plus noble est celle liée à la religion. Pour les traditionnistes, la science, par excellence, n'est que le Ḥadīth ; cependant, il n'est pas permis à chacun de la pratiquer. Cette science sacrée est réservée à une catégorie de savants qui remplie des conditions strictes de moralité et de formation religieuse. Par conséquent, dans cette discipline, les définitions même des termes "*'ilm*" et "*'ālim*" sont liées aux conditions d'acquisition du savoir religieux. Le cadi Al Ājurī propose, dans son ouvrage, de dresser le profil général du savant religieux et même du "savant" en terre d'islam. Nous avons choisi quelques extraits qui présentent l'idée de "science" et le statut du savant selon les traditionnistes.

---

[86] Ḥ. b. A. AR-RĀMAHURMUẒĪ, 1984.

[87] Ḥ. AL ĀJURĪ, 1984.

[88] Ḥ. AN-NĪSĀBŪRĪ, 1937.

[89] KH. AL BAGHDĀDĪ, 1977 et 1983, qui a consacré plusieurs ouvrages à ce sujet. Voir dans la liste établie par l'éditeur: 1983, 44-50.

[90] IBN 'ABD AL BARR, S.D.

[91] J. AS-SUYŪṬĪ, 1959.

2.1. Présentation des textes arabes :

Texte N°.1 :

« ... هَكَذَا العُلَمَاءُ فِي النَّاسِ لاَ يَعْلَمُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ كَيْفَ أَدَاءُ الفَرَائِضِ وَكَيْفَ اجْتِنَابُ المَحَارِمِ وَلاَ كَيْفَ يُعْبَدُ اللَّهُ فِي جَمِيعِ مَا يَعْبُدُهُ بِهِ خَلْقُهُ إِلاَّ بِبَقَاءِ العُلَمَاءِ. فَإِذَا مَاتَ العُلَمَاءُ تَحَيَّرَ النَّاسُ وَدَرَسَ العِلْمُ بِمَوْتِهِمْ وَظَهَرَ الجَهْلُ ...»

Texte N°.2 :

«قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الحُسَيْنِ : لِهَذَا العَالِمِ صِفَاتٌ وَأَحْوَالٌ شَتَّى (...) فَمِنْ صِفَتِهِ لِإِرَادَتِهِ فِي طَلَبِ العِلْمِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ عَلَيْهِ عِبَادَتَهُ، وَالعِبَادَةُ لاَ تَكُونُ إِلاَّ بِعِلْمٍ.
وَعَلِمَ أَنَّ العِلْمَ فَرِيضَةٌ عَلَيْهِ وَعَلِمَ أَنَّ المُؤْمِنَ لاَ يَحْسُنُ بِهِ الجَهْلُ.»

Texte N°.3 :

« وَأَمَّا مَا يَسْتَعْمِلُ مَعَ مَنْ يَسْأَلُهُ عَنِ العِلْمِ وَالفُتْيَا (...) أَصْلُهُ الكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ أَئِمَّةِ المُسْلِمِينَ يَأْمُرُ بِالإِتِّبَاعِ وَيَنْهَى عَنِ الإِبْتِدَاعِ. لاَ تُجَادِلِ العُلَمَاءَ وَلاَ تُمَارِي السُّفَهَاءَ. هَمُّهُ مِنْ تِلاَوَةِ كَلاَمِ اللَّهِ الفَهْمَ. وَفِي سُنَنِ الرَّسُولِ صَ الفِقْهَ لَيْلاً يُضَيِّعَ مَا لِلَّهِ عَلَيْهِ (...) يَضَعُ الحِكْمَةَ عند أهلها ويمنعها من ليس بأهلها. مثله مثل الطبيب يضع الدواء حيث يعلم أنه ينفع فهذه صفته وما يشبه هذه الأخلاق الشريفة.»

2.2. Traduction des textes :

Texte N°.1 :

«... Ainsi, la place qu'occupent les savants au sein du peuple: beaucoup de gens ne savent pas comment / exécuter les obligations, comment éviter les interdits, et non plus comment adorer Dieu dans / toutes les situations où les êtres doivent l'adorer qu'avec la présence des savants. Et si les savants mouraient /, les gens seraient perplexes, la science serait perdue et l'ignorance apparaîtrait...» p.50.

Texte N°.2 :

«Muḥammad. b. Al Ḥusayn a dit : ce savant a plusieurs attributs et états (...)/

Parmi ses qualités dans sa quête du savoir, est le fait qu'il doit savoir que Dieu, puissant / et grand, l'a obligé à l'adorer, et l'adoration n'est possible que par la connaissance./

Et il saura que le savoir est une obligation, et que le croyant ne peut être ignorant» pp.66-67.

Texte N°.3 :

«Quant à ce qu'il fait avec celui qui lui pose une question à propos du savoir ou [à propos] de décision juridique (...) / Ses sources [pour répondre] sont le livre, la Tradition, les compagnons, ceux / qui les ont suivi parmi les successeurs et les imams des musulmans. Il ordonne / de suivre la succession et interdit d'innover. Ne polémique pas avec les savants et ne flatte / les idiots. Son souci dans la récitation des paroles de Dieu est la compréhension, et pour les traditions du messager / "Sal" l'intelligence afin qu'il ne perde les obligations envers Dieu (...) Il

met la sagesse / chez ceux qui la méritent et il l'a retient aux non-méritants. Il est dans l'exemple du médecin / qui met le remède là où il sait qu'il est efficace. Ainsi sont ses attributs [ou qualités] et ce qui ressemble à ces nobles mœurs.» pp.73-75.

2.3. Analyse des textes :

2.3.1. La vie d'Al Ājurī :

Muḥammad b. Al Ḥusayn Al Baghdādī Al Ājurī est né à Ājur, un village proche de Bagdad dans la deuxième moitié du III^{ème} siècle de l'hégire (IX^{ème} siècle). On ne connaît pas la date exacte de sa naissance, mais on sait qu'il était cadi à Bagdad pour une longue période, puis qu'en 941 /330 H il effectua le pèlerinage à la Mecque, et qu'il y resta jusqu'à sa mort en 971/360 H. Il était initialement un ḥanbalite, puis devint par la suite shāfi'ite et écrivit plusieurs ouvrages sur le Ḥadīth et le Fiqh.
Parmi ses écrits le "*Mukhtaṣār al fiqh*" (l'abrégé du droit), le "*Aḥkām an-nisā'*" (les qualifications des femmes), et un grand ouvrage du Fiqh qui est le "*Kitāb an-naṣīḥa*" (le livre du conseil)[92].
Parmi les rares données qui nous sont parvenues sur Al Ājurī, est qu'il avait, comme maîtres, les deux savants du Ḥadīth, Abū Muslim Al Kajjī[93] de Basra et Abū Shu'ayb Al Ḥarrānī. D'après Ibn An-Nadīm et Ibn Al Jawẓī[94], Al Ājurī était versé dans le soufisme et qu'il possède des ouvrages consacrés à sa propre expérience.

---

[92] M. IBN AN-NADĪM, 1978, 301-302.
[93] Ibid. , 324.
[94] A. IBN AL JAWẒĪ, S.D., 515.

2.3.2. Le livre "Akhlāq al 'ulamā'":

Ce livre, comme son auteur, est très peu connu. Ceci est dû, d'un côté, à son parcours de cadi, de mystique, et puis ses trente années passées à la Mecque; et d'un autre côté, au fait qu'à la fin du III[ème] siècle et au quatrième siècle, les principaux fondements de la science religieuse étaient déjà établis.
Nous retrouvons une trace de cet ouvrage dans le livre d'Ibn 'Abd Al Barr[95], qui reprend un commentaire d'Ibn Rajab Al Ḥanbalī (m.1395/795 H), qui considère ce livre parmi les pionniers dans le domaine de l'initiation et de la formation des hommes de la religion.

2.3.3. Explication des mots clefs:

Nous avons constaté que les significations de mots comme "*'ilm*", "*'ulamā'*" (savoir, savants), "*kitāb*" (livre), "*sunna*" (Tradition), "*farā'iḍ*" (obligations), etc. sont les mêmes que celles données par Shāfi'ī, car les modes et les domaines d'emploi sont les mêmes: la science de la religion.

2.4. Analyse textuelle:

2.4.1. Aspect thématique:

Le titre de l'ouvrage d'Al Ājurī est révélateur du thème principal: "*Akhlāq al 'ulamā'*" (les mœurs des savants). En effet, son but est de montrer la morale et l'éducation que les savants doivent avoir, les qualités requises pour être savant, et surtout un bon savant en religion musulmane.

---

[95] Y. IBN 'ABD AL BARR, S.D, 208-209.

Tout le livre est en réalité un guide des "bons" savants de la religion dans les domaines du Ḥadīth, des sciences coraniques, du Fiqh ou "*Uṣūl al fiqh*", ceux de la magistrature ou ceux de la "*fatwa*" lesquels ont la responsabilité de guider les gens. Nous pouvons le considérer comme un texte complémentaire à celui de Shāfi'ī qui a fondé les "*uṣūl*" (les fondements) de la science théorique, et qu'Al Ājurī par la suite, avec d'autres penseurs essayeront de canaliser dans des manuels pratiques pour l'acquisition du savoir et l'exercice des fonctions religieuses. La question pour Shāfi'ī était: quel est le savoir religieux? Pour Al Ājurī la question est: comment l'acquérir? et quelles sont les qualités nécessaires pour l'acquérir?

Quant à nos trois textes, ils représentent chacun un sous-thème que nous proposons comme suit:

Texte N°.1 : Le rôle des savants.

Texte N°.2 : La nécessité du savoir.

Texte N°.3 : Les modalités du savoir.

Nous avons constaté, en consultant l'ensemble du livre d'Al Ājurī, qu'atteindre une cohésion thématique tout en assurant une progression claire dans les propos, était une tâche facile pour l'auteur. En effet, Al Ājurī n'avait, d'un côté, qu'un seul sujet principal à traiter, défini par le titre même de l'ouvrage, d'un autre côté, en s'appuyant sur les différentes productions de la sphère religieuse et enfin en recourant à une intertextualité (Coran, Ḥadīth et récits des compagnons du prophète). Ces éléments constituent un fil conducteur et une excellente base pour une construction textuelle. L'apport d'Al Ājurī se résumait, en fait, à tisser ces éléments dans un texte cohérent, pour atteindre un seul objectif: l'énumération des qualités et des connaissances que le bon savant en religion musulmane devait détenir.

Un dernier facteur - bien que ne touchant qu'un aspect formel - avait contribué à faciliter la tâche de l'auteur au niveau thématique, c'est que son ouvrage est de petit format (104 pages de 18x13).

A titre indicatif, nous pouvons résumer les thèmes principaux de ce livre comme suit:

- Mérites des savants vertueux : (pp. 33 à 65).
- Attributs et qualités du bon savant : (pp. 66 à 98).
- Mœurs du mauvais savant : (pp. 99 à 142).

2.4.2. Aspect sémantique:

2.4.2.1. Analyse des paragraphes:

Etant donné que nos trois textes sont très courts et ne sont que des paragraphes, nous les analyserons comme tels:

Texte N°.1 : a pour but de démontrer l'utilité et la nécessité pour la communauté d'avoir des savants. Ils ont pour rôle de la guider dans le culte afin d'obtenir le salut éternel. La science a pour objet de connaître Dieu, de savoir comment lui obéir et l'adorer, par conséquent, la science est la connaissance de la religion.

Texte N°2: Al Ājurī pose le premier fondement du savoir: sa nécessité. La connaissance de la religion est nécessaire pour le croyant, elle est même une obligation religieuse (*farīḍa*). L'ignorance est incompatible avec la foi. S'il est préférable (*yaḥsunu*) pour le croyant de connaître sa religion (l'Islam), il est obligatoire, nécessaire pour le savant de posséder cette connaissance: elle est une condition de son existence comme "savant". Une fois cette condition d'existence affirmée, Al Ājurī dresse une liste de qualités et d'attributs que ce savant doit acquérir tout le long de son parcours intellectuel. Cette liste comporte trois volets: le premier est celui des connaissances théoriques, le deuxième est celui des règles de conduite à observer, et le dernier est celui des interdits.

TexteN°3:, Al Ājurī s'adresse à un personnage de rang supérieur, celui à qui on demande un avis juridique ("*fatwa*"), qui assume la responsabilité de guider la communauté. Al Ājurī le

compare à un médecin qui prodigue les soins et propose un remède, à une seule différence c'est que le savant de la religion propose un remède spirituel donc, plus noble. Dans la pratique, cette guidance spirituelle se base sur des fondements déjà consacrés par les grands imams - notamment Shāfi'ī - qui sont le Coran, la Tradition du prophète, la conduite de ses compagnons, celle des successeurs (*tābi'īn*) et des grands imams. La devise de ce guide est de suivre, d'imiter leur voie sans innovation, d'éviter la polémique et de s'éloigner des ignorants. Ce sont, selon Al Ājurī les règles essentielles de la sagesse. Nous avons reproduit, dans le tableau suivant, les trois pôles de significations qui structurent le dernier texte, d'Al Ājurī:

ENSEMBLES SEMANTIQUES DES TEXTES ĀJURIENS

CONNAISSANCES A ACQUERIR	REGLES DE CONDUITES SOUHAITABLES	INTERDITS
- Livre (Coran). - Tradition. - Vie des compagnons. - Vie des successeurs. - Imams des musulmans. - Récitation du Coran.	- suivisme, imitation. - Utilisation de la sagesse. - Privation des non-méritants de cette science. - Imitation de l'exemple du médecin.	- Innovation. - Polémique avec les savants. - Flatterie des ignorants.

Si nous devions établir le même tableau pour le livre entier, nous remarquerons que la rubrique réservée aux connaissances à acquérir ne mentionne pas la connaissance du Fiqh, mais celle-ci est incluse dans celle de "imams des musulmans" (qui ne sont que les grands "*fuqaha*" des écoles juridiques).
Quant aux deux autres rubriques, elles seront détaillées tout au long du livre, ainsi dans les règles de conduite Al Ājurī ajoutera la bonne tenue durant les leçons du maître, le respect des savants, la modestie et l'acquittement des obligations.

Pour les interdits, qui sont nombreux, nous pouvons citer: refuser de recevoir de l'argent pour des conseils donnés, s'éloigner des sectes et des cours des princes et des rois. Dans le cadre du comportement personnel, il recommande d'éviter l'arrogance, la complaisance, de même que la tricherie et le mensonge.

2.4.2.2. Analyse phrastique:

Dans le premier texte, deux sujets focalisent l'action, et tout le processus phrastique dépend de la relation entre eux. Ces sujets sont les "*'ulama*" (savants) et "*nās*" (gens). Mais au niveau de la signification, le mot "*'ulama*" est le moteur, il est l'acteur principal.

Ainsi l'existence des savants permet:

1. L'exécution des obligations.
2. Le rejet des interdits.
3. La pratique de l'adoration de Dieu.

La disparition des "*'ulama*" a pour conséquence:

1. Le désarroi des gens.
2. La perte du savoir.
3. L'apparition de l'ignorance.

Positivement ou négativement, l'action, le déroulement phrastique et logique du sens sont liés au mot "*'ulama*", ce qui indique l'importance des savants (de la religion) dans une société musulmane, selon Al Ājurī.

Dans le deuxième texte, la prédominance est au savant singulier qui est cité explicitement ou implicitement par les pronoms (huit fois), l'action principale est liée également au mot "*'ilm*" et ses dérivés (sept fois). Enfin les mots liés à la religion comme culte, Dieu, obligation, croyant modèlent une présence continue de la religion dans le processus phrastique (8 termes appartiennent à cette famille).

Au niveau de la signification, la relation entre ces mots est à double sens : de haut en bas et de bas en haut. Nous pouvons la représenter comme suit:

Dieu — 1- Dieu impose que les gens l'adorent.

impose ↓

adoration

↑doit — 2- L'homme croyant doit adorer Dieu.

Savant et croyant.

L'outil ou "l'ascenseur" permettant au croyant d'arriver à obéir à l'ordre divin, à l'adorer, c'est "*al 'ilm*" (connaissance, savoir).

Enfin, pour le troisième texte, dans la succession phrastique (et même logique au niveau de la signification), le savant est le principal sujet de l'action, tous les verbes lui sont rattachés (ordonne, utilise, déconseille, ne polémique pas, ne flatte pas, etc.) la plupart des pronoms singuliers suffixés ou préfixés lui sont destinés. Mais si on pose la question suivante : qui est-ce qui impose ces réponses, qui est-ce qui guide le savant, qui est-ce qui recommande, interdit, etc. ? Quelle autorité peut guider un homme qui détient la science et peut proposer une "*fatwa*"?

Si l'on veut une réponse facile mais valable, on peut répondre que c'est Al Ājurī lui-même. Mais si on posait une dernière question : qui est derrière Al Ājurī ? A notre avis, il ne s'agit pas d'une autorité religieuse précise ou personnalisée, mais d'une norme religieuse, d'une éthique religieuse, un système de pensée religieuse bien établis dans la communauté musulmane pour pouvoir ainsi réclamer le droit d'ordonner, de recommander, d'interdire, etc.

Cette partie du texte nous permet de faire la remarque suivante : si, durant les deux premiers siècles de la civilisation arabo-musulmane,

le but était la fondation de la pensée, la création des sciences, durant les siècles suivants - au moins au niveau de la pensée religieuse - le but était la réglementation, la conservation, l'établissement d'une pensée normalisée dont la référence était le passé : "*mā kāna*" (ce qui était).

2.4.2.3. Analyse des mots :

Si on établissait un tableau, d'après un ordre décroissant des principaux vocables utilisés dans les trois textes étudiés, nous obtenons les résultats suivants:

1. "*'ālim*" (savant) : 19 fois.
2. "*allāh*" (Dieu) : 07 fois.
3. "*'ulamā'*" (savants) : 05 fois.
4. "*'ilm*" (savoir) : 05 fois.
5. "*nās*" (gens, masse) : 04 fois.
6. "*farīḍa*" (obligation) : 03 fois.
7. "*'alima*" (a su) : 03 fois.
8. "*khalq*" (êtres humains); "*jahl*" (ignorance); "*sunna*" (Tradition); "*kitāb*" (ici le Coran) sont cités deux fois.

Nous avons constaté que ces mots peuvent être rassemblés dans trois ensembles:

a- Celui de : savants et savoir.

b- Celui de : religion (Dieu, obligation, livre, Tradition...).

c- Celui de : communauté (gens, êtres humains, sots...).

Il apparaît clair, d'après le message et le but du livre ainsi que d'après les textes proposés, que l'auteur est en train de définir le rôle du "bon savant" comme intermédiaire, dans la compréhension et la pratique religieuses, entre Dieu et l'ensemble

de la communauté. Son rôle est d'être l'initiateur, le guide d'une pratique correcte et rigoureuse de la religion, et ce d'après une structure bien déterminée et définitive où les rôles le sont aussi.

L'ordre des mots dans le troisième texte nous renseigne sur le rang que doit occuper le savant dans l'échelle de la connaissance et sur sa marge de manœuvre. Cet ordre est le suivant:

Dieu
↓
prophète
↓
compagnons
↓
successeurs
↓
imāms
↓
Savant

Le savant n'est qu'au sixième rang, alors qu'avec Shāfi'ī il était au quatrième ou quelquefois au cinquième rang. Mais entre Shāfi'ī et Al Ājurī, Ibn Ḥanbal - le dernier grand imām et fondateur de l'école ḥanbalite - est passé. Ibn Ḥanbal, maître d'Al Ājurī - à ses débuts - avait fermé la porte de la recherche personnelle ("*ijtihād*") ce qui avait relégué tous les savants de la sphère religieuse à un rang inférieur à celui des imāms, ce qu'on retrouve dans l'échelle d'Al Ājurī. Faut-il y voir le début de l'époque du "*taqlīd*" et du conservatisme?
A notre avis, c'est vrai, du moins au niveau des disciplines liées au Fiqh, les Uṣūl al fiqh et le Ḥadīth. Les grands moments de la fondation étaient déjà loin derrière.

2.4.2.4. Les connecteurs et les marqueurs:

Plusieurs particules, marqueurs, ainsi que des connecteurs sont utilisés par l'auteur. Nous analyserons les plus importants et

surtout ceux qui influencent le déroulement textuel et la répartition des significations.

Le coordonnant "*wa*" (et) est le plus usité par Al Ājurī (20 fois). Il a un rôle de liaison entre deux phrases (comme dans la 2ème ligne du premier texte), de marqueur de succession logique ou de déroulement d'un processus comme c'est le cas de la dernière phrase du premier texte:
"... et si les savants mouraient, les gens seraient perplexes (et) la science serait perdue et l'ignorance apparaîtrait".
Le coordonnant "*wa*" dans cette phrase lie les parties qui représentent la réponse à l'hypothèse dans une succession logique:

Mort des savants → gens désemparés.

→ science perdue → ignorance.

Le "*wa*" a aussi pour rôle de préciser la phrase thématique ou principale (2ème texte, 3ème ligne) "... *et l'adoration n'est possible que* ...".
Il a également le rôle de présenter deux parties opposées pour mieux mettre en évidence leur différence (texte 3, 3ème et 4ème ligne) "*il ordonne ... et interdit*...".
Il renseigne sur la typologie du texte d'Al Ājurī et sur le but qu'il veut atteindre. Puisque nous avons déjà signalé que son livre était un manuel ou un guide pour les savants, l'accumulation des exemples, la succession des cas, la présentation des preuves, des possibilités, etc. incite à une utilisation massive des liaisons et de la coordination.

Le coordonnant "*fa*"[96] (et, et alors, ainsi) est utilisé deux fois pour annoncer une phrase hypothétique - elle-même conséquence d'un raisonnement dans le premier texte (3ème ligne). Dans les deux autres cas, il est le lien entre une phrase principale et

[96] A propos de "*wa*" et "*fa*", voir: 'U. IBN JINNĪ, 1986-1988, t.II, 198.

une phrase de conclusion logique comme dans le cas de la dernière phrase du troisième texte "*ainsi son ... ses attributs...*".

Quant aux particules, signalons l'importance de "*anna*" utilisée quatre fois dans le sens de "que" pour désigner "l'instruction"[97], d'autant que l'auteur l'a fait précéder du verbe "*'alima*" (a su). Ce dernier associé à cette particule marque le sens d'une obligation forte pour faire quelque chose. Nous proposons de traduire l'énoncé comme suit:

- - "(...) il doit savoir (...) que (...)" (2ème texte, 2ème ligne).
- - "Et a su [doit savoir] que la (...) et que le croyant (...)" (2ème texte, 4ème ligne).

La particule "*'illā*" (sauf, que si) est employée deux fois pour marquer l'exception - qui est son rôle normal dans la langue arabe - hormis qu'elle est chez Al Ājurī exclusivement réservée au terme "*'ulamā*" (savants) dans le premier cas (1er texte, 3ème ligne) et à celui de "*'ilm*" (science, savoir). Cette exclusivité de cette particule à ces deux termes montre leur importance dans la textualité ājurienne qui, en homme de religion, annonce que même "*al 'ibāda*" (prière) n'est possible qu'avec l'existence préalable du savoir. Dans une logique cyclique, l'existence de ce dernier, et par conséquent, de l'existence de la prière, ne sont possibles que par l'existence des bons savants. En résumé, c'est un "cercle" qui se suffit à lui-même.

La négation : la particule "*lā*" (ne) est utilisée massivement dans le livre d'Al Ājurī (six fois dans les trois textes), car l'auteur, tout en montrant la voie à suivre, la conduite idéale pour le savant, et en déconseillant la mauvaise voie, il indique les interdits. Cette particule de négation a le rôle de signaler implicitement ou explicitement - dans toute morale - "ce qu'il **ne** faut pas faire ou **ne** pas penser".

---

[97] 'U. IBN JINNĪ, 1985, 92.

L'usage fréquent des démonstratifs (*hādhā*, *hādhihī*), qui ont également un rôle de détermination et d'accentuation pour mettre en valeur, par corroboration, le mot principal de la phrase. Ce qui confirme notre opinion est que la majorité des démonstratifs utilisés par l'auteur précèdent les mots les plus importants de ses textes comme:

"*'ālim*"	(**ce** savant)
"*'ulamā*"	(**ces** savants)
"*akhlāq*"	(**ces** mœurs, **cette** éthique)
"*ṣifa*" ou "*ṣifāt*"	(**cette** qualité ou **ces** qualités).

Le livre d'Al Ājurī compte 110 pages dont trente huit environ sont de l'auteur (les autres sont des intertextes) et dans son texte propre il a utilisé 76 fois les démonstratifs avec une dominance de "*hādhā*" (ce, celui) cité 29 fois, dont 14 liés à "*'ālim*" (savant). De même, le démonstratif "*hādhihi*" (cette) a été utilisé 13 fois dont 10 précèdent le mot "*akhlāq*" (morale, bonne conduite, mœurs ...).

Cette abondance des démonstratifs - surtout ceux liés au thème principal du livre qui est consacré aux "mœurs du savant" - exprime l'insistance de l'auteur à affirmer ses croyances et aussi pour indiquer et mettre en évidence le savant et ses mœurs. Dans la plupart des utilisations de "*hādhā*" (ce), nous avons l'impression que l'auteur désigne de l'index le savant qui est devant nous, et que ses mœurs sont des objets physiques exposés que nous voyons réellement et que l'auteur n'en fait qu'un rappel !!
Les démonstratifs dans les textes d'Al Ājurī ont un rôle déterminatif - pour "*'ālim*", "*akhlāq*" - et déterminant pour l'ensemble.

2.4.3. Aspect syntaxique:

L'ordre des mots n'est respecté que lorsqu'il s'agit de l'énumération des sources du savoir, identique à celui de Shāfi'ī (le livre, la Tradition, le consensus). Ceci démontre que l'auteur n'a pas besoin d'un ordre précis de présentation, il défend des idéaux, des règles générales et théoriques de conduite. Les exemples, les cas pratiques sont puisés directement dans une intertextualité abondante: celle du Coran, de la Tradition, des récits des compagnons.

Nous remarquons aussi la prédominance de la phrase nominale liée à l'utilisation massive des particules de nominalisation (*mā*, *anna*, *hākadhā*, *kayfa*) et des démonstratifs.
Quant aux phrases verbales, une seule personne - en l'occurrence la troisième personne du singulier - est associée aux vingt trois verbes de nos trois textes. Même les verbes annonçant un pluriel sont à la 3ème personne du singulier (ex: gens, savants, êtres).L'auteur avait à l'esprit de s'adresser à un individu qu'il devait guider, qui n'est autre que le croyant d'une façon générale, ou le savant, en particulier.

Parmi les éléments syntaxiques qui sont obligatoirement présents dans ce type de texte - comme nous l'avons constaté chez Shāfi'ī - on note l'utilisation de l'opposition pour mieux mettre en valeur les contraires et l'idée même d'opposition.
Ainsi nous retrouvons des couples de contraires comme:

"*farā'iḍ*" (obligations)	≠	"*maḥārim*" (interdits).
"*baqā'*" (existence)	≠	"māta" (mourir).
"*'ilm*" (science)	≠	"*jahl*" (ignorance), (2fois).
"*ittibā'*" (suivre)	≠	"*ibtidā'*" (innover).
"*'ulamā'*" (savants)	≠	"*sufahā'*" (idiots, sots).

En effet, en règle générale, tout ouvrage de morale qui respecte la discipline est appelé à utiliser l'opposition des incontournables couples: bon ≠ mauvais, positif ≠ négatif. Al Ājurī a respecté cette règle en l'accentuant, consacrant la première partie de son ouvrage aux qualités et attributs du bon savant et la deuxième au mauvais savant.

2.4.4. Aspect pragmatique:

Cet aspect est plus limité que les autres par la nature du but que l'auteur s'est fixé: indiquer une éthique, une morale ou une bonne conduite à celui qui est en quête du savoir et au savant qu'il deviendra par la suite.

Puisqu'on se trouve devant un discours théorique où les idées générales, les grands principes sont de mise, les informations, les exemples issus de la réalité immédiate sont presque inexistants. L'auteur est un guide "non physique", qu'on ne perçoit pas. Au niveau du discours, aucune complicité directe n'est possible entre l'auteur et le lecteur. Rares sont les formules de situation ou de localisation, le style direct est absent: absence de "je", "tu"; de date ou de lieu; absence de faits ou d'histoires vécues.
Les seules formules, qui atténuent cet aspect, sont celles qui indiquent la présence d'un interlocuteur à la troisième personne du singulier, mais il reste fictif et hypothétique. Cette présence est signalée par la formule "*wa idhā qāla qā'ilun*" (et si quelqu'un dit ou demande). L'auteur va même jusqu'à utiliser, d'une façon systématique, la troisième personne pour se présenter dans son propre texte : "*qāla muḥammad b. Al Ḥusayn*" (Muḥammad b. ... a dit).
Ceci réduit considérablement les possibilités de variation du discours. Il est réduit à une dualité guide → guidé avec des règles non négociables pour l'un comme pour l'autre.

Si Shāfi'ī avait établi des "règles constitutives" "*qui créent ou définissent de nouvelles formes de comportement*"[98] Al Ājurī, lui, n'est pas un fondateur d'école, c'est un guide, un gestionnaire qui renforce et prêche des règles déjà établies. Il défend des "*règles normatives*" qui "*ont pour fonction de régir une activité pré-existente (...). Les règles normatives se présentent typiquement sous la forme de tournures impératives ou peuvent être paraphrasées sous cette forme*"[99].

Le discours d'Al Ājurī est purement normatif, l'impératif y domine associé à la négation. La subjectivité, l'analyse, le dialogue, l'énumération, l'information, sont presque absents. Les actes de langage dominants sont l'ordre et la promesse. On se retrouve devant des actes de langage à sens unique: de l'autorité suprême (le passé) passant par l'auteur / transmetteur vers le destinataire / récepteur (le futur savant). Mais si "*les règles normatives ont comme forme caractéristique "faites X" ou "si Y, alors faites X*"[100], Al Ājurī ajoute la dimension de "comment faire X et éviter Y": c'est le rôle des "*'ulamā'*" (savants).

Le rôle normatif est présent dans toutes les parties du livre, tandis que le discours argumentatif est principalement centré sur les intertextes qui en représentent presque les deux tiers: 109 citations dont 48 de la Tradition, 44 du récit des compagnons et 17 du Coran. Le discours d'Al Ājurī, est celui où dominent ce que appelle J. L. Austin les "exercitifs", ainsi "*il y a exercitif lorsqu'on formule un jugement (favorable ou non) sur une conduite, ou sur sa justification. Il s'agit d'un jugement sur ce qui devrait être, plutôt sur ce qui est...*"[101].

Sans l'intertextualité, le discours ājurien se réduirait à des idées, à des principes très limités, avec une répétitivité exagérée.

---

[98] J.R. SEARLE, 1972, 72.
[99] Ibid. , 73.
[100] Ibid. , 74.
[101] J. L. AUSTIN, 1970, 157.

Ceci ne représente point une tare pour l'auteur ou pour les hommes de la religion musulmane, mais constitue le squelette, le support même de leur pensée. Comme nous l'avons signalé auparavant, l'objet du savoir religieux est déjà donné, il suffit de le classer, de l'étudier et surtout de savoir comment le comprendre et le pratiquer: là est le message d'Al Ājurī.
La sensation d'intemporalité que nous avons, face à ce type de textes, de perte de la situation, d'absence de contexte particulier, sont dues à ce que durant des siècles on a utilisé les mêmes textes. L'intertextualité est devenue à travers le temps, non seulement une partie - fort importante - du discours (comme chez Shāfi') mais elle représente, avec Al Ājurī, la majorité du texte.

Signalons que l'intertextualité chez Al Ājurī n'est pas le commentaire (qui peut être quelquefois une relecture, un vrai travail de restructuration du texte initial ou même une nouvelle écriture textuelle), elle est une simple opération qui consiste à recopier des parties de textes (citations coraniques, énoncés du Ḥadīth, etc.) avec utilisation de guillemets. L'intertextualité est utilisée ici au sens réel de sa définition comme "*utilisation d'un texte dans et par un autre*"[102] ou comme "*ensemble des implications (renvois, citations, prélèvements)*"[103].

Nous recommandons, toutefois, une certaine prudence vis à vis de l'utilisation de l'intertexte dans les écrits arabo-musulmans, car on ne peut parler de plagiat. L'intertexte n'était pas un vol mais, au contraire, le penseur musulman, surtout dans la sphère religieuse, cherchait un fond moral, une charge forte tirée de l'autorité et l'émotion que suscite le texte sacré et par conséquent, pouvait garantir une acceptabilité du texte écrit.
Nous pensons que l'étude du rôle de l'intertexte[104] dans la pensée arabo-musulmane pourrait aider à comprendre les survivances du

---

[102] A. BOUREAU, 1976, 48.
[103] C. GRIVEL, 1974, 129.
[104] Voir à propos de l'intertextualité quelques applications au roman dans: J. KRISTEVA, 1969, 133-137; 306-315; 332-334.

passé, tant au niveau de la langue qu'au niveau de cette pensée en général.

L'ampleur de ce phénomène est grande, ainsi Al Ājurī et Shāfi'ī eux même feront l'objet d'intertextualité par rapport à d'autres, principalement à propos du sujet des attributs du "*'ālim*". Citons les cas d'Ibn 'Abd Al Barr, Al Khaṭīb Al Baghdādī ou As-Suyūṭī.

Cette intertextualité à répétition réduira considérablement les possibilités d'innovation et de créativité à tous les niveaux: typologie textuelle, contenu, méthode d'analyse, information, style, etc. Nous aurons à développer ces aspects lors de notre évaluation générale des sciences religieuses.

2.4.5. Aspect rhétorique:

Vu que le livre d'Al Ājurī est très court, qu'il possède une thématique réduite, et que les citations en représentent la majeure partie, les figures rhétoriques sont limitées.

Toutefois, trois figures sont fort utilisées à travers tout le livre:

- **La répétition** : nous avons remarqué que des mots sont répétés dans une même phrase : "*kayfa*" (comment) dans notre premier texte, ou "*'ālim*" (savant) et son pluriel; de même les mots Coran, livre, Tradition, compagnons.

Enfin des phrases entières ou des parties de phrases sont reprises comme "*aṣluhu al kitāb wa as-sunna ...*" (sa source [le savant] sont le livre et la tradition : p.73 et p.74) ou "*lā yujādilu al 'ulamā' wa lā yumārī as-sufahā'*" (ne polémique pas avec les savants et ne flatte pas les idiots : p.70, p.74, p.75, p.76).

- **L'opposition ou l'antithèse** : nous avons déjà signalé l'utilisation fréquente de l'opposition entre "*'ilm*" et "*jahl*" (savoir et ignorance); "*'ulamā'*" (savants) et "*sufahā'*" (idiots), etc. Le livre entier est un ensemble d'oppositions entre deux valeurs, l'une positive (savoir, lumière, raison, bonne conduite, obéissance, etc.) et l'autre négative (ignorance, nuit, sottise, mauvaise conduite, désobéissance, etc.).

- **La métaphore ou la comparaison** : ces figures sont assez fréquentes dans le livre, ainsi nous trouvons:

"les savants sont" : "les lumières des gens" p.35, p.47, p.50.
: "les sources de la sagesse" p.35.
: "comme les étoiles du ciel" p.35, p.50.

"le savant est comme le médecin ..." p.75, p.84.
"le mauvais savant s'orne du savoir comme la belle fille qui s'orne de beaux vêtements" p.115 (c'est que le savoir exige la modestie).

La métaphore et la comparaison sont les outils préférés de la pédagogie éducative, et Al Ājurī avait pour but d'enseigner, de conseiller et de guider le croyant et surtout le savant vers les règles de la bonne conduite de la morale de l'Islam. On peut même dire que l'auteur en a fait un bon usage car la métaphore - dans le contexte du message du livre - a fait ressortir l'intervention de l'auteur face à l'imposante présence des citations du Coran et de la Tradition.

2.4.6. Aspect contextuel:

Nous avons peu d'éléments à propos du contexte relatif à la rédaction du livre "*Akhlāq al 'ulamā'*", d'autant que le contenu ne se rapporte pas à des éléments de la vie de l'auteur ou de son époque. De même, il n'est dédié à aucun homme de pouvoir ou destiné à être enseigné dans un cours. Nous savons seulement d'après une note d'Ibn Rajab Al Ḥanbalī qu'il a été écrit au début du

quatrième siècle durant la période où Al Ājurī était cadi à Bagdad, et dans tous les cas, avant son départ à la Mecque en 330 H.

Le contexte général était marqué par les troubles politiques qu'a connu l'empire musulman à partir du III^{ème} siècle. Pour les hommes de la religion, c'était l'époque où il y eu l'instauration de la première inquisition en Islam "*miḥna*" entre 833 et 849/218 et 234 H.

Si le deuxième siècle était un siècle du Fiqh, la deuxième moitié du troisième siècle et une grande partie du quatrième furent marquées, dans le domaine de la pensée religieuse, par la suprématie des gens du Ḥadīth et ceux du Kalām.
Durant toute cette période, il y eut des conflits d'ordre théorique et politique entre les partisans de ces deux disciplines avec leur cortège de luttes pour les postes dans l'administration, la justice, la cour, le vizirat. Nous pouvons résumer l'alternance entre ces deux disciplines dans la chronologie suivante:

1) Suprématie du Kalām avec les mu'tazilites (813-849/198-234H).

2) Domination sunnite avec le ḥanbalisme (849-855/234-241H).

3) Conciliation du Kalām et du Ḥadīth par Al Ash'arī à partir de 915/300H.

Al Ājurī était contemporain d'Al Ash'arī (m.935/324H) et vivait à Bagdad comme lui. Si l'essentiel de la doctrine d'Al Ash'arī était fondé principalement sur le Kalām tout en se référant et en acceptant le caractère sacré du Coran et du Ḥadīth, Al Ājurī, lui, donnait la suprématie à ces deux derniers en considérant que le savant ne peut utiliser le Kalām qu'en cas d'extrême nécessité, c'est à dire, pour défendre le Coran, le Ḥadīth et le Fiqh, car "*parmi les qualités du savant, il y a le devoir de ne pas côtoyer les gens des passions* [ici les gens du Kalām] *et de ne pas polémiquer avec eux sauf à propos du savoir* [ici Ḥadīth], *du Fiqh et des autres obligations.*" P.76.

N'oublions pas que le troisième siècle fut celui des plus grands compositeurs de recueils du Ḥadīth comme Al Bukhārī (m.870/256H), Muslim (m.874/261H), Abū Dāwūd (m.888/275H), Ibn Mājja (m.886/273H), An-Nasā'ī (m.915 / 303 H), Al Isfarāyīnī (m.928 / 316H), Ibn Ḥabbān (m.964 / 354 H), et aussi le grand traditionniste Ibn Ḥanbal (m.855/241 H), qui a beaucoup influencé Al Ājurī.

A côté de ces deux tendances - le Kalām et le Ḥadīth - il y avait un grand nombre de soufis très proches des gens du peuple et qui les influençaient. De grands soufis étaient contemporains d'Al Ājurī comme Al Junayd (m. 910 / 298 H) et Al Ḥallāj (m. 922 / 309 H). Ainsi, beaucoup de traditionnistes, parmi eux Ibn Ḥanbal lui-même, ne voyaient pas dans le soufisme une idéologie mais une manière de s'approche des valeurs de l'Islam.

Al Ājurī fut, durant toute sa vie, proche des soufis, mais il avait fuit Bagdad qui avait vu se développer un mysticisme proche du Kalām et surtout des mu'tazilites. A la Mecque, il avait retrouvé un soufisme attaché à la Tradition, loin des mouvements de rationalisation ou d'innovations doctrinales[105].

Ce contexte culturel général - pour ce qui est des disciplines religieuses - nous le retrouvons dans la vie d'Al Ājurī et également dans son livre où le Coran, le Ḥadīth, les récits de la vie des compagnons et des successeurs, font l'essentiel du discours à côté d'une conception moraliste et d'idées ou de termes empruntés au soufisme comme "*maqāmāt*" (niveaux), "*ḥāl*" (état) (p.66). On trouve aussi un passage dans la pure tradition soufie lequel porte un titre révélateur : "*les mœurs de ce savant et ses traits entre lui et son Dieu*" (pp.84-86). Enfin, comme la plupart des traditionnistes, Al Ājurī dénonce le Kalām et les sectes.

---

[105] Voir à ce propos: M.J. SHARAF, 1990.

2.5. Evaluation:

Avec Al Ājurī, nous étions devant un autre aspect de la pensée religieuse, où la gestion des données est le principal objet de la réflexion. La notion de "*'ilm*" est liée étroitement à la définition de son objet, et les limites de la pensée sont fixées dès le départ par le contenu d'un ouvrage dans lequel le penseur n'essaye pas d'innover. Son rôle est de respecter les règles de bonne conduite, son outil est la mémoire, la compréhension par le biais des sources existantes, les sources mêmes du Fiqh, mis à par le fait qu'avec Al Ājurī, il n'a jamais été question d'utiliser le "*qiyās*" et que l'"*ijtihād*" en est presque banni.

Le "*'ilm*" est synonyme de "*Fiqh*", de "*ḥikma*" et surtout de "*Ḥadīth*". Le vrai savoir est celui de la religion car il est la science suprême. Quand Ibn Ḥanbal, le maître d'Al Ājurī, parle de "*'ulamā'*" c'est pour désigner "*ahl al ḥadīth*" (les traditionnistes)[106]. Nous pouvons légitimement poser la question suivante: Pourquoi Al Ājurī avait-il écrit ce manifeste ?

Les premiers éléments de réponse sont à chercher dans le parcours d'Al Ājurī lui-même, mais aussi dans l'évolution des disciplines religieuses et surtout celles du Ḥadīth.
En effet, après le grand élan qu'avaient connu ces disciplines durant le I^er^ et le II^ème^ siècle, il y avait un tassement dû à l'assimilation des données collectées et des doctrines assez fortes du II^ème^ siècle. Mais à partir de la deuxième moitié du III^ème^ siècle, un relâchement général - et même une régression - étaient perceptibles dans ces disciplines car on ne pouvait plus faire mieux que les grands maîtres. Pour ce qui est de la Tradition "*les traditionnistes ont été contraints après à beaucoup d'indulgence dans leurs exigences. Pour accepter un traditionniste, ils se contentaient des conditions*

---

[106] A. IBN AL JAWẒĪ, S.D, 20, 22, 57, 62-64, 66, 112.

suivantes : raison, puberté, appartenance à l'Islam, exactitude, et ne pas manifester de débauche"[107].

Al Ājurī, à notre avis, avait le souci d'intéresser les jeunes aux sciences religieuses et d'établir des règles de bonne conduite qui pourraient assurer la rigueur et la qualité dans ces disciplines, peut-être même d'arrêter le déclin qui les touchait, car si un jour survenait la disparition des savants de la religion, cela serait "*la plus grande catastrophe pour les musulmans*" (p.51).

Une autre dimension qui conditionnera la pensée religieuse musulmane jusqu'à aujourd'hui, est l'idée du retour au passé, l'idée que le présent et l'avenir doivent le copier et le suivre le mieux possible :

> *"Et si les savants suivaient cette conduite - ainsi que celles que les imams précédents avaient respectées - alors elles leur seront utiles et eux-mêmes seront utiles aux gens (...) ils deviendront des imams qui guident les autres". (p. 128).*

Ainsi le but est bien clair, pour devenir savant, il faut chercher le savoir et la science dans le passé ! Même cette possibilité du savoir n'est pas acquise pour tout le monde des croyants. Elle n'est accessible que pour une élite "réduite" (dans tous les sens du mot !!), réduite dans son nombre, aussi dans son champ théorique, enfin elle est réduite dans son champ d'intervention.

La science suprême est celle qui se consacre à la religion, et comme le disait Ibn Ḥaẓm (994-1064/384-456H) "*la plus auguste des sciences c'est celle qui te rapproche de ton Dieu créateur, et celle qui t'aide à t'approcher de sa bénédiction*"[108].

---

[107] Ṣ. ṢUBḤĪ, 1995.
[108] A. IBN ḤAẒM dans M.FAKHRĪ, 1978, t.I, 156.