



www.kervan.unito.it

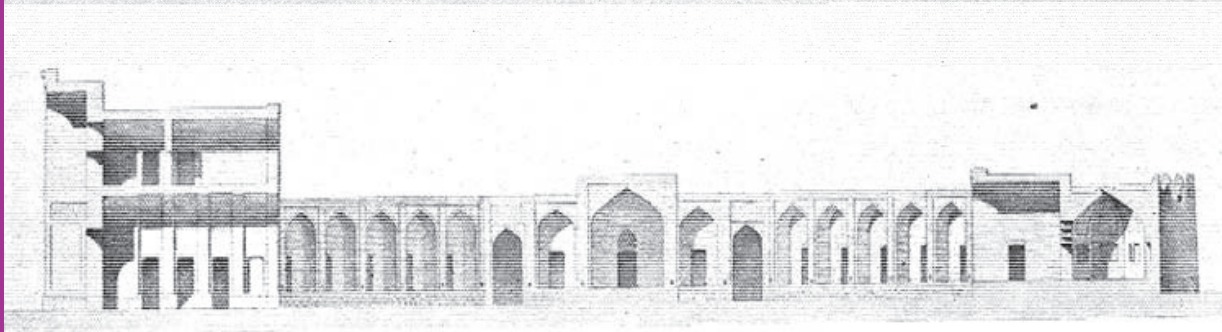
www.kervan.unikore.it



Rivista internazionale di studii afroasiatici
a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna



n. 13/14 - luglio 2011



Kervan - www.kervan.unito.it - www.kervan.unikore.it

n. 13/14 - luglio 2011

Rivista internazionale di studii afroasiatici a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna
Registrazione al n. 5835 del 27/12/2004 presso l'Ufficio Stampa del Tribunale Ordinario di Torino
ISSN 1825-263X

Direttori scientifici: Pinuccia Caracchi, Emanuele Ciccarella, Stefania Stafutti, Michele Vallaro

Comitato scientifico: Nadia Anghelescu, Pier Giorgio Borbone, Giacomo E. Carretto, Pierluigi Cuzzolin, Mahmoud Salem Elsheikh, Mirella Galletti, Giuseppina Igonetti, David N. Lorenzen, Paola Orsatti, Stefano Piano, Nicolay Samoilov, Maurizio Scarpari, Nicolai Spesnev, Mauro Tosco

Comitato di redazione: Marco Boella, Matteo Cestari, Alessandra Consolaro, Isabella Falaschi, Manuela Golfo, Barbara Leonesi, Luca Pisano

Direttore responsabile: Michele Vallaro

Hanno scritto su questo numero: Ezio Albrile, Nadia Anghelescu, Lucia Avallone, Alessandra Barotto, Giovanni Carrera, Giacomo C. Carretto, Francesco Chiabotti, Pietro Chierichetti, Gianluca Coci, Matteo Dragoni, El Mustapha Lahlali, Alessandro Mengozzi, Paolo Riberi, Monica Volpicelli

INDICE

E. Albrile - Acque divine e liturgie celesti. Tracce di una realtà alchemica fra ellenismo e iranismo _____	5
N. Anghelescu - Stratégies argumentatives dans le discours polémique d'al-Ġāḥiẓ _____	15
L. Avallone - Autori egiziani degli anni Duemila. Blogosfera, graphic e postmoderno: nuovi linguaggi nel panorama letterario arabo _____	25
A. Barotto, P. Riberi, M. Volpicelli, A. Mengozzi - La verità visibile nella natura e nella scrittura: Sul baco da seta di Khamis bar Qardaḥe (fine del XIII secolo) _____	47
G. Carretto - Avventurieri ottocenteschi: Nicola Prato e Giovanni Bustelli _____	57
F. Chiabotti, G. Carrera - Origine et finalité du langage dans le moyen âge islamique. (1. G. Carrera - L'origine du langage d'après les <i>mutakallimūn</i> de l'époque classique 2. F. Chiabotti - Une lecture mystique du langage à travers l'œuvre de Quṣayrī (m. 465/1072). Nouvelles notes sur <i>al-naḥw al-iṣārī</i>) _____	81
P. Chierichetti - <i>L'aśvamedha</i> nella storia: un'indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India _____	127
M. Dragoni - Accordo TRIPs, brevetti e resistenze interne in India: uno scenario frastagliato _____	147
E. M. Lahlali - Arab Media Discourse: Breaking Taboos _____	157

RECENSIONI

<i>Kamogawa Horumō</i> (G. Coci) _____	167
<i>Shika otoko aoniyoshi</i> (G. Coci) _____	167

ORIGINE ET FINALITÉ DU LANGAGE DANS LE MOYEN ÂGE ISLAMIQUE

di Giovanni Carrera e Francesco Chiabotti

This research, issued from a doctoral seminar at the French Institute of Damascus (IFPO - Institut Français du Proche Orient) organized by the authors and Professor Pierre Lory (IFPO / EPHE - Ecole Pratique des Hautes Etudes), aims at inquiring upon the issues related to language during the Islamic Middle-Ages. The two articles explore two dimensions of language, i.e. two different perspectives of the nature and scope of the language: the first, theological and, the second, mystical. Theology and Sufism, although they appear distant and separated from each other, share the same degree of attention to the phenomenon of human language. The first part of the article is devoted to the Mutakallimūn's discussion on the origin of language and the theological issues related to it. The discussion about the origin of language in the *kalām* milieu is analyzed on one side in its diachronic perspective, and via the primary sources comparative analysis, on the other. This approach will show how the two main key concepts of *tawqīf* and *muwāda'a* are embedded in a strict theological context. The second part of the article will be devoted to the mystical approach on language. The analysis takes into account the mystical and *ṣūfī* interpretation of grammar of the *Ṣūfī* master, 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī (d. 465/1072) throughout his grammatical works: an accurate reading of which allows to grasp the mystical interpretation of grammar (*naḥw*) that goes beyond the mere linguistic dimension of the Arabic language. Moreover, from the analysis of al-Quṣayrī's grammatical works a new interpretation of language inscribed into the relation between man and God will arise. Finally, the two articles undertake a sources' analysis aiming at reconsidering the role of language (the Arabic language) aside from the Arabic grammatical tradition's boundaries. Reconsidering the role of language as a core issue in its theological and mystic contexts shows how the phenomenon of language intervenes within man's relationship vis-à-vis *the other* and God.

1. L'ORIGINE DU LANGAGE D'APRÈS LES MUTAKALLIMŪN DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE

di Giovanni Carrera

La première partie de cet article traite d'un sujet précis et circonscrit : le débat autour de l'origine du langage chez les *mutakallimūn*. Notre but principal est, d'une part, de donner un aperçu complet de l'évolution de ce débat et, d'autre part, lieu d'en comprendre les enjeux principaux.

Quand nous parlons de la question de l'origine du langage, nous sommes toujours tentés d'adresser notre attention autour des débats développés dans les milieux des grammairiens et des lexicographes. Comme nous le montrerons, cela n'est guère le cas pour le milieu musulman médiéval. Cet article a l'objectif de montrer dans quel contexte la question de l'origine du langage est née et s'est, par la suite, développée à l'âge classique en terre d'Islām. Notre souci principal est celui de tracer les lignes principales de ce débat, c'est-à-dire comprendre l'évolution historique de ce débat afin d'en saisir la réelle signification et d'essayer, si cela sera le cas, de replacer la question de l'origine du langage dans le contexte qui lui appartient. Cela nous aidera à comprendre la signification et la dimension que ce débat a eu dans les cercles savants musulmans médiévaux.

Notre approche est donc dans un premier temps historique et chronologique construit à travers les sources qui nous indiquent, ou nous laissent entendre, à quelle époque et quels personnages étaient impliqués dans le débat sur l'origine du langage. Seulement ensuite nous pourrions appliquer une démarche comparative des textes qui exposent les théories sur l'origine du langage, afin de comprendre comment ces théories ont été construites, soutenues, combattues et réfutées. Quelqu'un pourrait nous adresser le questionnement suivant: pourquoi traiter aujourd'hui du sujet de l'origine du langage à l'époque classique musulmane? Les articles et les études consacrées à ce sujet ne rendent pas justice à l'importance du débat lui-même. En lisant ces études le lecteur n'aura guère un cadre complet et un accès aux sources principales qui peuvent expliquer. Nous adressons notre remarque, en premier lieu, à la série d'articles publiés par H. Loucel¹ qui, dans l'effort (admirable) de collecter une vaste nombre de sources, n'a pas su identifier le contexte dans lequel le débat est probablement né et sans doute a été traité : celui du *'ilm al-kalām*. Ensuite Versteegh², à plusieurs reprises, a abordé ce sujet; il a réussi bien sûr à comprendre la dimension aux implications théologiques et doctrinales des théories sur l'origine du langage sans pourtant aller dans les détails du débat en analysant les théories mêmes, chose qui aurait pu clarifier beaucoup de points obscurs de ce débat. Néanmoins, une recherche sur les origines de ce débat a été envisagée, si on fait l'exception de Weiss³ (qui reste le meilleur article au sujet de l'origine du langage bien que condensé en quelque page) qui a formulé des hypothèses sur la genèse des théories sur l'origine du langage.

Une première question à laquelle il faut impérativement répondre est celle des origines du débat sur l'origine du langage. La première source qui nous renseigne de manière directe des théories sur l'origine du langage (ou de la présence d'un débat) sont les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* d'al-Aš'arī (m. 935). Weiss, dans son article, a soutenu l'hypothèse qu'avant al-Aš'arī il a eu des théories sur l'origine du langage, comme celle du mu'tazilite baṣrien 'Abbād Ibn Sulaymān al-Ṣaymarī. Mais il arrive à la conclusion que la théorie de la révélation divine du langage et celle de l'institution humaine du langage, n'étaient pas présentes à l'époque antérieure al-Aš'arī. Weiss en conclut que le débat entre les trois théories n'a guère eu lieu, et que les deux théories plus importantes de ce débat (institution divine vs humaine) sont nées et se sont développées seulement dans le cadre des disputes entre l'école aš'arite et l'école bahšimite mu'tazilite.

Nous allons donc montrer comment, déjà à une époque antérieure le X^{ème} siècle, des théories sur l'origine du langage étaient présentes; chose qui fait supposer la présence d'un débat vivant entre trois théories. Nous allons essayer de reconstruire cette première période du débat qui semble déjà contenir les éléments pour un possible débat autour de la question de l'origine du langage.

I. Première période : de la fin du VIII^{ème} siècle jusqu'à la fin du IX^{ème} siècle

Les sources qui nous permettent de reconstruire et de formuler des hypothèses sur la présence d'un débat ou, au moins, de la présence des théories sur l'origine du langage sont fort fragmentaires.

On serait tenté d'aller chercher des premières formulations sur la nature et aussi de l'origine du langage, dans les sources qui se traitent de la nature de la parole humaine. Les réflexions sur la parole humaine, au moins dans les milieux théologiques, se développent à partir du débat autour de la nature de la parole divine, précisément sur son statut de parole créée ou incréée⁴. Si le débat sur la parole humaine vs parole divine nous donne des indices sur les idées qui circulaient à cette époque dans le milieu du *kalām* à propos du langage humain, rien est dit sur l'origine de la parole humaine. C'est alors ailleurs qu'il faudra focaliser l'attention. Précisément c'est un genre littéraire très répandu en Islam qui peut nous offrir des éléments pour formuler l'hypothèse que déjà à cette première époque (du début du

¹ Henri Loucel, « L'origine du langage d'après les grammairiens arabes, I-IV », *Arabica* 10/2 (1963), p. 188-208; 10/3 (1963), p. 253-281; 11/1 (1964), p. 57-72; 11/2 (1964), p. 151-187.

² Cf. C.H.M. Versteegh, *Greek elements in Arabic linguistic thought*, Leiden, Brill, 1977; *Landmarks in Linguistic Thought III*, Routledge, London-New York 1997; « Arabic grammar and corruption of the speech », dans *al-Abhāth*, 31 (1983), p. 139-60.; « Linguistic attitudes and the origins of the speech in the arab world », *Understanding Arabic: essays in contemporary Arabic linguistics in honor of el-Said Badawi*, 1966, p. 16-31.

³ Bernard G. Weiss, « Language in Orthodox Muslim Thought », Ph.D. dissertation, Princeton Un., 1966.

⁴ Pour une introduction à la question de la nature du Coran cf. Wilfred Madelung, « The origins of the controversy concerning the creation of the Koran », dans *Religious schools and sects in Islam*, London, Variorum, 1985.

IXème à la fin IXème) les théologiens s'étaient engagés dans des formulations touchant à l'origine du langage humain. Ces sont les traités sur les Noms Divins⁵. Les premiers chapitres de ces écrits abordent en premier lieu la question de la genèse de noms qui appartiennent à Dieu ou qui Dieu s'est donnée dans le Coran. Les théologiens s'intéressent dans les prémisses à une question précise : il s'agit de savoir si ces Noms sont le résultat d'une institution divine ou d'une institution humaine; plus précisément si s'est Dieu lui-même qui a institué ces Noms ou s'il a utilisé des mots qui font partie d'une langue humaine pour se nommer. Le vocabulaire technique utilisé par les théologiens partisans de la première ou la deuxième théorie coïncide avec le vocabulaire utilisé dans le débat sur l'origine du langage. On retrouve alors les termes de *muwāḍa'a* pour l'institution humaine et le terme *tawqīf* pour l'institution divine qui s'opposent l'un à l'autre. La dichotomie révélation vs convention est mise en place. Les tenants de l'institution humaine des Noms Divins font, à l'occurrence, usage des termes comme *qiyās* ou *'aql*, pour indiquer la liberté propre à l'homme d'appliquer à Dieu des noms qui font partie d'une langue instituée par l'homme. De l'autre côté les termes comme *sam'* et *idn* sont utilisés en substitution du terme *tawqīf* par les tenants de l'institution divine. La première position était soutenue par les mu'tazilites baṣriens, y compris les ḡubbā'ites, ainsi que l'aš'arite al-Bāqillānī (m. 1013), et les karrāmites⁶. Les tenants de la *muwāḍa'a*, ou *qiyās*, fondent leur raisonnement sur la pertinence des noms appliqués à Dieu d'un point de vue strictement sémantique, c'est-à-dire qu'ils s'intéressent à la réelle signification du nom en soi, du nom dans un contexte linguistique car pour eux la langue est un phénomène créé et utilisé par l'homme. A ce sujet al-Rāzī dans son traité sur les Noms Divins, *Lawāmi' al-bayyināt fī al-asmā' wa al-ṣifāt*⁷ affirme que les karrāmites comme aussi le Qāḍī al-Bāqillānī affirment que quand la raison montre que le sens d'un terme donné convient à Dieu, il est licite de Lui appliquer ce terme, qu'il soit ou non attesté par la révélation. Celle-ci est la position de mu'tazilites baṣriens. Au contraire les tenants du *tawqīf* des Noms Divins nient toute application des noms à Dieu qui ne soient pas présents dans la révélation. Seulement les noms que Dieu s'est donné sont acceptés. Pour les tenants du *tawqīf* comme al-Aš'arī, 'Adb al-Qāhir al-Baḡdādī (m. 1037) et les mu'tazilites baḡdadiens, l'application de ces noms se fonde sur des bases exclusivement coraniques; c'est-à-dire qu'un nom qui n'est pas attesté dans le Coran ne peut guère faire l'objet d'une application délibérée à Dieu. Ce n'est plus le domaine sémantique des termes qui joue un rôle prédominant comme l'est pour les tenants de l'institution humaine. Pourtant, pour les tenants du *tawqīf* le Coran n'est pas la seule source des Noms Divins. Les appellations divines attestées dans la tradition prophétique (*Sunna*) ainsi que celles acceptées par le consensus de la Communauté (*Iḡmā'*) sont acceptées⁸.

Si on revient à la question de l'origine du langage et au début de ce débat, il serait clair que si l'exégèse des Noms Divins coïncide avec le débat sur l'origine du langage et l'interrogation de l'origine sur ces noms évoque le problème de l'origine du langage alors, d'un point de vue chronologique, la naissance de ce genre littéraire pourrait ainsi indiquer la présence de théories sur l'origine du langage ou, au moins, des premières interrogations et réflexions sur l'identité de l'instituteur de ces noms. Hélas, beaucoup d'ouvrages, ont disparus, et ne sont plus connues que par leurs titres. Il est donc difficile de deviner si dans les premiers traités des Noms Divins la question des noms a été discutée à partir d'un débat entre tenants de la *muwāḍa'a* face aux tenants du *tawqīf*, ou si c'est à partir des interrogations sur les Noms Divins que les premières formulations sur l'aspect conventionnel de la langue et de la liberté de l'homme d'instituer la langue ont été formulées. Il reste que la littérature des Noms Divins s'est développée bien avant les premières traces qu'on possède sur le débat de l'origine du langage. Le traité le plus ancien dont le titre nous est parvenu est celui du grammairien baṣrien al-Mubarrad (m. 898), le *Kitāb al-'ibāra 'an asmā' allah*, mais rien ne garantit qu'al-Mubarrad ait été le premier à composer

⁵ Pour une introduction exhaustive sur la littérature des Noms Divins cf. Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologie*, Paris, Cerf, 1992.

⁶ Les Karrāmites, disciples d'Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Karrām, ont été florissants dans la partie orientale du monde musulman au IXème siècle, Leur doctrine est marquée à la fois par le littéralisme et l'anthropomorphisme. Pour les détails cf. Clifford Edmund Bosworth, « Karrāmiyya », *EP*.

⁷ Edité au Caire, Imp. Al-Šarqiyya, 1914.

⁸ Cela n'implique pas que les tenants du *tawqīf* des Noms Divins ne se soient pas souciés de recourir au raisonnement rationnel afin d'expliquer l'origine de ces noms, car si les tenants du *qiyās* ne peuvent pas transcender des données de la révélation, de la même façon les tenants du *tawqīf* ne peuvent pas exclure le recours au raisonnement rationnel dans l'exégèse des Noms Divins.

un commentaire sur les Noms Divins⁹. Le deuxième, en ordre chronologique, est Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (m. 915) dont une grande partie se trouve dans le *Muġnī* du Qāḍī 'Abd al-Ġabbār et dans les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* d'al-Aš'arī. Le dernier traité digne d'un intérêt chronologique est celui du philologue al-Zaġġāġ (m. 923) le *Tafsīr asmā' allāh al-tis'a wa al-tis'iyn*, disciple d'al-Mubarrad.

Des traces qui nous indiquent plus clairement la présence des théories de la *muwāḍa'a* et du *tawqīf* sont à rechercher toujours dans le milieu théologique au milieu du IX^e siècle. Les théories sur la convention humaine et divine du langage sont présentes et attestées bien avant le début du X^e siècle. On serait tenté de retrouver des indices de la théorie conventionnaliste du langage dans les sources mu'tazilites, mais malheureusement les données sont ici latentes et une recherche plus approfondie des sources mu'tazilites de la première période sont à établir. Toutefois, l'une des figures les plus controversées du milieu théologique islamique nous confirme notre hypothèse : il s'agit d'Ibn al-Rāwāndī qui est davantage utile dans la reconstitution du débat sur l'origine du langage et peut servir à reconsidérer les débuts du débat. Si on admet comme Vajda le fait¹⁰ qu'Ibn al-Rāwāndī soit mort entre 859 et 864 alors l'un des premiers à soutenir la thèse de la convention humaine du langage fût certainement lui. La manière dont Ibn al-Rāwāndī défend sa position en faveur de la convention humaine du langage en opposition au *tawqīf* peut faire penser que le débat entre ces deux positions était déjà présent de son vivant. On ne peut pas, en revanche, expliquer pourquoi l'exposé d'Ibn al-Rāwāndī sur la convention humaine du langage ne soit guère citée dans les exposés postérieurs qui nous ont rapporté la polémique sur l'origine du langage comme les *Maqālāt* d'al-Aš'arī. Les sources concernant Ibn al-Rāwāndī sont toutefois très lacunaires et dans la plupart des cas il s'agit des sources non positives, qui critiquent les positions théologiques d'Ibn al-Rāwāndī.

La reconstruction des fragments du *Kitāb al-Zumurrud* d'Ibn al-Rāwāndī faites par Kraus en 1933¹¹ révèlent des passages qui concernent la position à propos de la convention humaine du langage. Ibn al-Rāwāndī semble installer son discours de la nécessité de la convention humaine du langage en rapport à la problématique de la *ma'rifa* en relation à la nécessité de l'enseignement fait par un imām. En outre il discute de l'origine du langage par rapport à la problématique du *I'ğāz al-Qur'ān*, l'inimitabilité linguistique du Coran. Les fragments XV et XVI du *Kitāb al-Zumurrud*, en particulier se lient à cette dernière question en vertu de laquelle les langues remontent aux prophètes auxquels Dieu les a révélées : telle est la position orthodoxe. Pour Ibn al-Rāwāndī ce point est inacceptable car les langues sont, selon lui, intrinsèques à la nature humaine et ont une correspondance avec les sons émis par les animaux. En plus, affirme-t-il, la seule manière d'apprendre une langue est l'enseignement, ce que l'enfant apprend des autres. Ibn al-Rāwāndī contredit par la suite (fragment XVI) la thèse du *tawqīf*. Ici, la discussion s'installe dans un contexte théologique-dogmatique. Pour lui, la position du *tawqīf* est une hypothèse inconcevable car on serait obligé de revenir au *ilhām* (inspiration divine) pour expliquer l'origine et surtout l'évolution de toutes les langues. Ceci est pour lui impossible car en serait battue en brèche la convention précédente de l'enseignement de l'imām (on pourrait ressentir ici une allure toute à fait šī'ite dans le discours d'Ibn al-Rāwāndī) afin qu'il puisse précisément enseigner (*waqqafa 'alā*) aux gens les nouveaux principes de la religion. Donc, comme Kraus l'affirme, la terminologie qui cerne les positions du *tawqīf* et de l'*iṣṭilāḥ* est déjà présente à une époque précédente celle d'al-Aš'arī et très probablement cette terminologie était déjà utilisée pour indiquer les théories de l'origine du langage dans les milieux des théologiens¹².

Si un véritable débat sur l'origine du langage n'est pas encore identifiable de manière systématique et claire dans la première partie du IX^e siècle dans le milieu du *kalām*, il est fort possible que dans le milieu des savants mu'tazilites bašriens il y avait un terrain fertile pour aboutir à une théorie de l'origine de la langue établie sur des démonstrations rationnelles.

Une attestation de la première moitié du IX^e siècle a survécue dans des sources postérieures. Mais il ne s'agit pas ici du milieu du *kalām*. Les *Ḥaṣā'is* d'Ibn Ġinnī (cité par la suite dans le *Muzhir* d'al-Suyūṭī). Dans la première partie qu'al-Suyūṭī dédie à la question de l'origine de la langue, la onzième

⁹ Cf. Gimaret, *Noms*, p. 16.

¹⁰ Cf. Georges Vajda, « Ibn al-Rawāndī », *EP*.

¹¹ Cf. Paul Kraus, « Beiträge zur islamischen ketzergeschichte des *kitāb al-Zumurrud* des Ibn al-Rawāndī », *RSO (Rivista degli studi orientali)* [Rome], 14/2 (1933), p. 93-129; 15 (1934), p. 335-379.

¹² Cf. P. Kraus, *op. cit.*, p. 128.

question traite des variations linguistiques chez les arabes. Al-Suyūṭī écrit: « quand la langue a-t-elle été instituée? Ibn Ğinnī a dit: « l'avis correct - qui est le point de vue d'Abū l-Ḥasan - que nous penchions pour l'institution divine ou pour la convention humaine, [est] que la langue n'est pas apparue en un seul coup mais qu'elle s'est développée de manière diversifiée et consécutive à travers le temps » [...] »¹³.

Le personnage cité par Ibn Ğinnī dans ce passage est al-Aḥfaš al-Awsaṭ mort environ en 830, connu pour avoir été l'un des disciples les plus importants de Sībawayhi, grâce auquel le *Kitāb* de ce dernier a survécu. Si la citation d'Ibn Ğinnī est véridique, alors on pourrait admettre l'existence d'une querelle, ou au moins de la présence de ces deux théories sur l'origine du langage du vivant d'al-Aḥfaš, à savoir entre la fin du VIII^{ème} et le début du IX^{ème} siècle. Pourtant, le doute que cette citation soulève est d'ordre lexical: les deux termes de *tawqīf* et *iṣṭilāḥ*, qui à l'époque d'Ibn Ğinnī sont des termes techniques dans le débat sur l'origine du langage, peuvent résulter d'un ajout de la part d'Ibn Ğinnī lui-même, car, à notre avis, ces deux termes ayant une telle acception ne sont guère retrouvables dans les sources qui datent de la deuxième moitié du IX^{ème} siècle. Il reste donc le doute quant à l'attribution du passage « *bi-l-tawqīf aw bi-l-iṣṭilāḥ* » au grammairien baṣrien ou l'entendre comme une incise ajoutée de façon posthume par Ibn Ğinnī.

Une confirmation en faveur de l'authenticité de la citation d'al-Aḥfaš est présente dans le même ouvrage d'Ibn Ğinnī. Dans ce cas le nom d'al-Aḥfaš se trouve dans la discussion qu'Ibn Ğinnī dédie à l'origine du langage. Il reporte l'avis de son maître Abū 'Alī al-Fārisī (m. 987) au sujet de l'origine du langage; pour ce dernier si la première affirmation penche plutôt pour l'origine divine de la langue en vertu du verset Cor 2, 31, il admet par la suite que le sens du verset pourrait n'indiquer que la capacité donnée à Adam d'instituer le langage (*aqdara Adama 'alā anna wāḍī 'alayhā*). Les deux hypothèses sont ainsi possibles. Ibn Ğinnī écrit ensuite: « celle-là est aussi l'opinion d'Abū l-Ḥasan [al-Aḥfaš] »¹⁴.

On voit alors comment les théories sur l'origine du langage était très probablement présentes et faisant partie d'un débat, ou d'un échange d'avis, déjà à cette époque, c'est-à-dire au début du IX^{ème} siècle. Ces données nous obligent à déplacer la naissance du débat et des théories sur l'origine du langage au moins d'un siècle avant. C'est alors dans ce contexte qu'il faut replacer et relire la troisième théorie formulée sur l'origine du langage: la thèse naturaliste de 'Abbād b. Sulaymān al-Ṣaymarī mort environ en 863. 'Abbād b. Sulaymān, mu'tazilite de Baṣra, se place dans la tendance mu'tazilite de son maître Hišām b. 'Amr al-Fūwaṭī (m. entre 842 et 847) qui a son tour s'installe dans la tendance mu'tazilite de Mu'ammār b. 'Abbād al-Sulamī (m. 830)¹⁵.

Voici la théorie naturaliste de 'Abbād b. Sulaymān telle qu'elle a été rapportée par Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son *al-Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqh*:

« [...] L'expression sonore communique le concept qu'elle exprime [...] par sa propre nature. Telle est la position de 'Abbād b. Sulaymān al-Ṣaymarī ». Ensuite al-Rāzī ajoute: « 'Abbād objecte que s'il n'y avait pas une certaine correspondance entre les noms et les choses nommées, alors l'attribution spécifique d'un nom particulier à une chose particulière se ferait par le choix arbitraire entre deux possibilités. Sans qu'il y ait une raison pour que l'une prévale sur l'autre, et ceci serait absurde. Il faudrait donc qu'il y ait une correspondance entre le nom et la chose nommée »¹⁶.

Cela dit, la théorie formulée par 'Abbād pose plusieurs interrogatifs. En premier lieu comment se constitue cette théorie naturaliste du langage. Car aucune explication n'est donnée dans les *Maqālāt*

¹³ Cf. Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Muḥṣir fī 'ulūm al-luġa*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth, Dār al-Ġīl, s.d., I, p. 55.

¹⁴ Cf. Abū l-Faḥr 'Uṭmān Ibn Ğinnī, *al-Ḥaṣā'is fī 'ilm uṣūl al-'arabiyya*, éd. Muḥammad 'Alī al-Naġġār, Le Caire, al-Ḥayī'at al-miṣriyyat al-'amma li-l-kitāb, 1999, I, p. 42.

¹⁵ L'école mu'tazilite de Baṣra de caractérise dans cette première période par l'extrême hétérogénéité des personnes et des doctrines. En effet comme Gimaret l'affirme « on a plus à faire à un rassemblement d'individualités marquées, [...] qu'à des lignées continues et homogènes ». Cf. D. Gimaret "Mu'tazila", *IEP*. Dans ce sens 'Abbād b. Sulaymān est l'une des personnalités qui se distingue pour sa singularité à l'intérieur des tendances mu'tazilites. Très peu est connu de ce théologien dont toute l'œuvre a disparu. On connaît les lignes générales de sa doctrine à travers des sources non positives, comme les *Maqālāt* d'al-Aṣ'arī. En ce qui concerne son système ontologique, il arriva à critiquer les tendances de l'école théologique d'Abū Hudayl et à former sa propre école. Dans son système ontologique la différence entre Dieu et l'homme, ainsi qu'entre Dieu et le monde créé est amplifiée de manière extrême. Cf. W. Montgomery Watt, « 'Abbād Ibn Sulaymān », *IEP*.

¹⁶ Ibn Ğinnī, *al-Ḥaṣā'is*, I, p. 182-3.

d'al-Aš'arī. Deuxième, l'origine de cette théorie. Dans plusieurs cas on a superficiellement tissé un lien direct entre cette théorie (qui se trouve dans un milieu théologique) et la théorie sur l'origine de la nomination du *phyusis* exposée par Platon dans le *Cratyle*. Cette supposition ne se trouve guère confirmée par les sources. On serait alors convaincu à rejeter cette hypothèse car on devrait postuler que 'Abbād se soit inspiré de la théorie du *phyusis* présente dans le *Cratyle*. Toutefois, il faut préciser que l'ouvrage platonicien n'était pas connu à cette époque. La première citation on la retrouve au Xème siècle dans la *Falsafat Aflātūn* d'al-Fārābī (m. 950). C'est donc dans un autre milieu, dans une autre discipline qu'il faudra identifier les indices qui nous font supposer une autre origine de la théorie de 'Abbād.

Dernier, il faut comprendre si la théorie de 'Abbād a été rejetée de son vivant ou sa réfutation est advenue posthume, entre ses disciples et les tenants des deux théories du *tawqīf* et de l'*istilah*. Cela pourrait nous confirmer que déjà à l'époque de 'Abbād un quelque type de débat entre trois positions était présente et bien établie dans le milieu théologique.

Quant à la première question, comme on l'a déjà dit, les sources à propos de 'Abbād et de sa théorie sont fortes lacuneuses. Mis à part les sources d'al-Aš'arī et al-Rāzī, une autre source, qui date du Xème siècle, rapporte une théorie qui de manière vraisemblable peut être mise en rapport avec la position de 'Abbād. Il s'agit encore d'un extrait des *Ḥaṣā'is* d'Ibn Ğinnī. Il affirme :

« [...] d'autres prétendent qu'à l'origine de toutes les langues se trouvent les sons audibles [en nature], comme le murmure du vent, le grondement du tonnerre, le bruissement de l'eau, le braillement de l'âne, le croassement du corbeau, l'hennissement du cheval, le cri de la gazelle, etc. A partir de ces sons seraient nés par la suite différents mots. A mon avis cette opinion est correcte et acceptable »¹⁷.

La thèse soutenue par 'Abbād indique clairement une théorie qui peut *grosso modo* renvoyer à la théorie de l'onomatopée où l'expression sonore contient en elle-même la signification correspondante à l'objet qu'elle indique. Il se réalise ici un lien étroit et rigide entre les expressions et les choses nommées, dans la mesure où l'expression devient indicative de l'essence de la chose nommées : c'est à travers ce lien, qui demeure dans une relation naturellement fondée, que l'homme est parvenu à la connaissance des choses intelligibles. Le rôle de l'homme, dans la formation du langage, est limité, selon 'Abbād, à une constatation de la présence d'une relation entre expression sonore et chose de la réalité extérieure.

Il reste à ce point à comprendre le contexte dans lequel cette théorie se soit formée. Comme on l'a déjà dit, une influence directe des théories grecque nous semble très difficile à soutenir. Si dans le milieu du *kalām* mu'tazilite baṣrien aucune preuve textuelle ne peut être trouvée, la recherche dans le milieu de la *luġa*, et plus précisément chez les philologues baṣriens est bien plus indicative. On trouve des indices intéressants encore dans les *Ḥaṣā'is* d'Ibn Ğinnī. Dans le long paragraphe intitulé « *bāb fī imsās al-alfāz ašbāh al-ma'ānī* » Ibn Ğinnī s'intéresse au rapport qui existe entre les expressions phonétiques des mots et leurs significations, en s'appuyant sur l'autorité des philologues les plus éminents de la première période grammaticale à Baṣra. Ce passage montre des évidentes implications et ressemblances avec la théorie naturaliste de 'Abbād. Ibn Ğinnī écrit :

« Sache que ceci est un sujet digne d'intérêt et d'attention, et al-Ḥalīl et Sībawayhi ont déjà posé l'attention sur ce sujet. Al-Ḥalīl a dit : « c'est comme si eux (les arabes) aient imaginé la prolongation et l'extension dans le son su grillon et ils ont dit « *šarra* » (crisser), et pour le son produit par l'aigle ils ont imaginé [un son] morcelé et ils ont dit « *šaršara* » (crier brièvement). Sībawayhi a affirmé que les maṣdar-s formés à partir du schème « *fa'alān* » impliquent le bouleversement et le mouvement comme dans « *al-naqazān* » (sursaute), « *al-ġalayān* » (le fait du bouillir), « *al-ġatayān* » (nausée). [Les arabes] ont fait correspondre à la succession des mouvements du schème, la succession des voyelles des verbes. Et j'ai trouvé une grande quantité d'exemple de ce type [dans la langue]. Parmi ceux-ci les maṣdar-s redoublés quadrilittres utilisés pour rendre l'idée de la répétition, comme « *al-*

¹⁷ Cf. Ibn Ğinnī, *al-Ḥaṣā'is*, I, p. 47.

za'za'a » (la convulsion), « al-qalqala » (la concussion) [...] « al-ğarğara » (le glouglouter), « al-qar-qara » (le gargouillement du ventre) [...] »¹⁸.

Ibn Ğinnī continue avec sa liste d'exemples où le caractère phonétique du mot correspond, ou renvoi idéalement, à l'idée qu'on veut exprimer¹⁹. Comme lui, une grande partie des philologues et grammairiens de l'école bašrienne se sont penchés sur ce type de recherches concernant les sons et le sens des mots. La formulation de la théorie naturaliste de 'Abbād a vu le jour, très probablement, aussi grâce aux contacts que ce dernier a eu avec le milieu de la philologie bašrienne. Toutefois, une différence est à remarquer : dans le passage d'Ibn Ğinnī les arabes (les bédouins) semblent être les vrais instituteurs de la langue arabe; ils ont institué (*ğā'ala*) une expression particulière pour un concept autant précis que particulier, où le domaine sonore qui caractérise ce concept n'est pas exclu à priori, au contraire il influence l'institution des mots. La ressemblance onomatopéique joue sans doute un rôle important, un rôle d'indicateur dans l'institution arbitraire de la langue. Dans le cas de la théorie naturaliste de 'Abbād cette liberté humaine est totalement absente. C'est la nature qui joue le rôle principal dans la formation du langage et du signe linguistique²⁰.

Or, il reste à comprendre si la théorie de 'Abbād a été discutée et rejetée dans le milieu du *kalām* du vivant de 'Abbād ou si la théorie a été rejetée dans une époque successive. Le premier cas que nous avons postulé nous confirmait que déjà à l'époque de 'Abbād, un débat vivant entre les trois positions s'est produit. Cela nous est confirmé par un passage du *Muzhir*. Al-Suyūṭī écrit :

« [...] Ceux qui partagent son (de 'Abbād) point de vue affirment : « en effet, il est capable de trouver l'affinité entre l'expression sonore et son concept, au point que, quand on a lui demandé qu'était l'objet de dénotation de « edğāğ », qui signifie pierre en persan, il répondit : « j'aperçois une sécheresse extrême dans cela ». Beaucoup de gens ont rejeté ce propos en affirmant que si ce que 'Abbād eut démontré fut vrai, alors chaque homme trouverait le moyen de comprendre toute langue et l'institution d'une expression indiquant deux contraires, comme « al-qar' » pour la condition de menstruation ou de pureté de la femme ou « al-ğawn » pour la couleur noire et blanche à la fois, serait un raisonnement faux. Ils ont répondu à cela en indiquant que l'institution [de l'expression pour le concept] dépend de la volonté de l'instituteur qui est libre de choisir, en particulier quand nous affirmons « l'instituteur est Dieu, qu'Il soit exaucé, car cela est comme son acte de créer le monde dans un instant particulier et pas avant [cet instant] »²¹.

Ce passage nous confirme, ou laisse du moins penser, que la thèse de 'Abbād a été discutée de son vivant dans le milieu des *uṣūl al-fiqh*, le fondement de la jurisprudence. Cependant, on ne serait pas mené à croire que ce sont les *uṣūliyyūn* qui ont directement réfuté la thèse de 'Abbād à son époque. Cela car la discipline des *uṣūl al-fiqh* se développera de manière systématique à partir de la moitié du XI^e siècle. Ce qui est certain est que la théorie naturaliste de 'Abbād a été un objet de discussion entre les savants de son époque, chose qui est confirmé si le passage qui évoque le questionnement adressé à 'Abbād concernant la signification du mot « edğāğ » résulte être authentique. On pourrait alors affir-

¹⁸ Cf. Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is*, I, p. 154.

¹⁹ Ibn Ğinnī n'est pas le seul à avoir considéré, sur l'autorité d'al-Ḥalīl et de Sibawayhi, la correspondance naturelle entre le concept et le caractère phonétique qui demeure intrinsèque dans les mots. Al-Suyūṭī, dans le *Muzhir*, fait autant, en citant plusieurs autorités dans le domaine philologique. Cf. Suyūṭī, *al-Muzhir*, I, p. 48 et ss.

²⁰ Cette différence entre celle qu'on pourrait appeler la position hyper-naturaliste de 'Abbād et celle des philologues est montrée dans un passage du *Muzhir*, dans le paragraphe intitulé « la relation entre l'expression sonore et l'objet de sa dénomination » : « Le dixième problème : les théoriciens des fondement du *fiqh* ont reporté que 'Abbād Ibn Sulaymān al-Ṣaymārī, qui était l'un des mu'tazilites, soutenait qu'entre l'expression sonore et l'objet de sa dénotation il y a une correspondance naturelle (*munāsaba tabī'iyya*) qui permet à l'instituteur [du langage] d'instituer [cette expression pour ce concept] et il affirma que : « si ce n'était pas le cas, le fait d'attribuer un nom précis à un objet nommé prévaudrait sans aucune raison [...]. Quant aux lexicographes et aux philologues, ils sont d'accord sur la stabilité de la relation qui existe entre expression et concept. De toute manière la différence entre leur point de vue et celui de 'Abbād est qu'il considère, contrairement à eux, que [cette relation] ». Cf. Suyūṭī, *Muzhir*, I, p. 47.

²¹ Cf. Suyūṭī, *Muzhir*, I, p. 47.

mer qu'un groupe imprécis de savants était déjà à l'époque de 'Abbād en querelle avec ce dernier, et sa théorie était soutenue et défendu aussi bien par ses disciples.

On trouve à ce sujet, un autre texte qui confirme notre hypothèse sur un probable débat qui s'est déroulé entre les tenants des trois théories sur le langage, ou bien de la présence de ces trois théories. Dans le *Masā'il fi al-ḥilāf bayna al-baṣriyyīn wa al-baḡdadiyyīn* du mu'tazilite Abū Rašīd al-Nīsābūrī (m. 1068). Dans les questions relatives à la nature des sons²², al-Nīsābūrī introduit un bref survol sur l'origine de la langue. La thèse de 'Abbād est présentée par la suite et plus précisément à la trentième question sous le titre de « *mas'āla fi qalb al-asmā'* » où les théologiens mu'tazilites posent comme question la validité de la métathèse ou permutation (*qalb*) des lettres des mots dans la langue. Ce passage montre comment la thèse de 'Abbād était déjà un objet de dispute entre les différentes tendances des mu'tazilites baṣriens. Pour ces derniers, comme al-Nīsābūrī le dit, ce phénomène est possible *in potentia*, c'est-à-dire seulement si le but de ce changement comporte une utilité. Cette thèse semble avoir été rejetée par 'Abbād car, en vertu de sa théorie, la métathèse d'un nom implique le changement de la chose nommée (*qalb al-asmā' yaqtaḍī qalb al-musammā'*). C'est sur ce point que la thèse de 'Abbād a été très probablement discutée et rejetée par ses contemporains de son vivant car, continue al-Nīsābūrī, ceux-ci (*mašāyḥuna*) tiennent 'Abbād pour un ignorant. Pour ces mu'tazilites la chose nommée n'est pas telle qu'elle en raison du nom qui l'indique: le changement de la chaîne sonore, et du signe linguistique, n'implique pas le changement du concept qu'on veut indiquer, du moment qu'il est fondée sur une institution arbitraire et qu'on peut changer à n'importe quel instant l'institution du signe linguistique qui pourrait indiquer quelque chose d'autre.

Comme on peut le voir dans nos considérations, la thèse naturaliste de 'Abbād a pu voir le jour dans le milieu philologique baṣrien, 'Abbād ayant vécu à Baṣra pendant sa vie. Cela a été très probablement le résultat d'un prêtre que 'Abbād a fait aux philologues qui avaient développé dans l'école baṣrienne des études et des recherches poussé sur la *luḡa* depuis au moins un siècle et demi. Ensuite, on voit comment la présence des trois théories sur l'origine du langage est déjà bien attestée dès les débuts du IX^{ème} siècle. Tout cela, peut nous indiquer que si la présence des trois théories se trouve consolidée et présente dans l'esprit des *mutakallimūn* ainsi que des philologues, un débat vivant entre les trois positions reste une hypothèse possible, mais qui n'est pas confirmée directement par les sources.

II. Deuxième période du débat : du début du X^{ème} siècle jusqu'à la première moitié du XI^{ème} siècle

Nous arrivons à celle qu'on pourrait appeler la période de maturation du débat. On assiste, entre le début du X^{ème} siècle et la moitié du X^{ème} à une cristallisation du débat sur l'origine de la langue autour des deux théories du *tawqīf* et de la *muwāḍa'a* (ou *iṣṭilāḥ*).

Un premier souci auquel on essaiera de répondre concerne l'évolution de la thèse de l'institution divine du langage, le *tawqīf*. On serait mené à croire que cette théorie soit la première élaborée par les premiers traditionnistes et les premiers commentateurs coraniques qui se sont appuyés sur le verset Cor 2, 31 « et Il apprit à Adam tous les noms », comme preuve de l'acte divin créateur du langage humain. Si les témoignages d'al-Aḥfaṣ al-Awsaṭ vu précédemment montrent que cette théorie étaient déjà présente dans l'esprit des certains *mutakallimūn* et philologues, peu de choses sont connues sur la façon dont cette théorie a été conçue en opposition à la théorie de la convention humaine : plus précisément si les traditionnistes basaient leur point de vue exclusivement sur des preuves scripturales sans donner aucune preuve basée sur un raisonnement rationnel. Ce qui reste indéniable est que toute la théorie du *tawqīf* tourne autour du verset Cor 2, 31.

Dans une première étape, les traditionnistes se sont très probablement posés la question de l'interprétation des « noms » évoqués dans le verset : le verset indique alors que Dieu a appris à Adam les noms de toute chose, dans toutes les langues ? Pourquoi Il a appris les noms et pas les verbes et les particules ? Et, dans le cas spécifique, quels sont les noms qu'Il a appris à Adam²³? Toutefois, une théorie

²² Cf. Abū Rašīd al-Nīsābūrī, *Masā'il fi al-ḥilāf bayna al-baṣriyyīn wa al-baḡdadiyyīn*, éd. Ma'an Ziyāda et Riḍwān al-Sayyid, (al-Dirāsāt al-insāniya al-fikr al-'arabī), Beyrouth, Ma'had al-anmā' al-'Arabī, 1979, p. 171.

²³ Sur ce point les traditionnistes ont donné lieu à plusieurs interprétations, mais le point en commun demeure dans la démarche d'explication de « noms » dans le verset. Un traditionniste sunnite comme al-Ṭabarī (m. 923) est un clair exemple. Dans le commentaire au Cor 2,31 al-Ṭabarī s'appuie sur les isnād-s (chaînes des garants), sur les citations et les commentaires

structurée sur plusieurs points n'est guère achevée dans cette période. Avec le dogmatisme rationnel d'al-Aš'arī (m. 933) on assistera à ce changement décisif. Il représente un moment tournant dans l'histoire de la pensée théologique islamique²⁴. Comment alors placer la théorie du *tawqīf* d'al-Aš'arī dans l'histoire du débat sur l'origine du langage ? Il faudra donc relire la théorie du *tawqīf* telle qu'a été construite et proposée par al-Aš'arī face à la théorie de la *muwāḍa'a* théorisée par Abū Hāšim al-Ġubbāī (m. 935), chose qui indique la présence d'un vrai débat qui se déroulait pendant cette époque.

Al-Rāzī donne un exposé de la théorie du *tawqīf* d'al-Aš'arī de manière précise dans les deux ouvrages prises en compte : le *Maḥṣūl* et le *Mafātiḥ al-Ġayb*. Dans le *Maḥṣūl*, al-Rāzī écrit :

« Les tenants de l'institution divine objectent avec des preuves basées sur la tradition scripturale ainsi que sur la démonstration rationnelle. Les preuves basées sur la tradition scripturale sont de trois types : une d'entre elles concerne la parole de Dieu, qu'il soit exaucé, « et il a appris à Adam tous les noms ». Ce verset indique que les noms sont le produit d'une institution divine. Si ceci est démontré pour les noms alors il est également démontré pour les verbes et les particules. Cette démonstration se base sur trois choses : la première est qu'il n'y a rien qui indique une différence entre les trois parties du discours. Deuxièmement, parler à travers des noms seulement est impossible; en effet, il est nécessaire – avec l'enseignement des noms – d'enseigner les verbes et les particules. Et enfin, le nom est appelé nom car il est le signe distinctif de la chose nommée; la même chose est valable pour les verbes et les particules, qui sont également des noms.

Quant au fait de particulariser l'expression « nom » dans certains propos, ceci est un usage des lexicographes et des grammairiens. La deuxième preuve scripturale est basée sur le fait que Dieu, qu'il soit exaucé, a blâmé les gens car ils ont nommé certaines choses au-delà de l'institution divine, comme dans le verset « [...] ce ne sont des noms dont vous les avez nommés, vous et vos pères. Dieu ne fit descendre avec elles aucune probation » (Cor 53, 23). Si ce qui a été institué n'indique pas les mêmes noms institués par [Dieu] alors le blâme ne serait pas justifié. La troisième preuve scripturale est basée sur la parole de Dieu, qu'il soit exaucé, « parmi ses Signes sont la création des cieux et de la terre et la diversité de vos idiomes et de vos couleurs » (Cor 30, 22), ce n'est pas admissible que la signification de ce verset soit la différence de la forme et la constitution physique des langues car l'omission du mot « langues » rend le verset plus expressif et plus gracieux. Donc la spécification des langues [comme organes] dans la mention du verset n'est pas le sens correct, il reste alors que la signification exacte est la différence des idiomes.

Quant aux preuves basées sur la démonstration rationnelle, celles-ci sont de deux types: une d'elle est que la convention humaine se produise quand chaque homme informe son prochain sur ce qu'il a dans l'esprit, et ceci on peut le connaître seulement d'une manière, à savoir à travers les expressions sonores et l'écriture. Quelque soit le moyen, il est certain qu'il n'exprime pas un sens par soi-même,

appartenus aux autorités de la première période islamique; il construit son opinion à partir de l'autorité du Compagnon Ibn 'Abbās (m. 686), considéré comme le premier exégète coranique, ensuite il cite l'opinion des commentateurs de la génération suivante, Muġāhid (m. 722) et Qatāda (m. env. 735), eux-mêmes reconnus comme autorités de la tradition exégétique. Le choix d'al-Ṭabarī montre sa tendance doctrinale. L'explication de « noms » diffère selon l'autorité citée : à partir d'Ibn 'Abbās, qui interprète « noms » dans un sens général, voire les noms de toute chose, en passant pour les noms des Anges, ou les noms de la postérité d'Adam. Le jugement d'al-Ṭabarī penche plutôt en faveur de l'autorité d'Ibn 'Abbās exclusivement, en premier lieu, pour des raisons d'usage linguistique des arabes, en deuxième lieu, pour des raisons concernant l'exactitude de la lecture coranique utilisée par Ibn 'Abbās. Cf. Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Ġarīr al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, éd. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār al-Hiġr, s. d., I, p. 511. Les exégètes traditionnistes, entre IX^e et X^e siècles ont adopté, grosso modo, cette démarche dans la discussion de l'origine de la langue et la nature des mots : elle est implicitement révélation divine, aucune mention n'est faite d'une probable origine humaine du langage. La problématique d'un débat entre convention humaine vs institution divine n'est guère présente dans l'esprit d'al-Ṭabarī. Il est assumé comme dogme religieux que la langue soit une institution divine. C'est alors sur un procédé de ce genre que les orthodoxes ont, très probablement, formulé leur théorie du *tawqīf* face aux tenants de la convention. Toutefois, une théorie structurée sur plusieurs points n'est guère achevée. Avec le dogmatisme rationnel d'al-Aš'arī on assistera à ce changement. En effet, il représente un moment décisif et un tournant dans l'histoire de la pensée théologique.

²⁴ Pour une étude plus approfondie de la vie de al-Aš'arī et du contexte historique cf. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie Catholique – Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 1969, p. 25–171.

alors ou il s'est produit par convention, et le propos sur cette question est égal au premier propos. Il est donc nécessairement une régression ou par une institution divine, qui se révèle l'hypothèse préférable.

La deuxième preuve est que, si la langue était le produit d'une convention mutuelle alors la certitude de la loi cesserait, car il est probable qu'elle diffère par rapport à ce que nous croyons, pour le fait que les langues ont déjà subi un changement »²⁵.

Par la suite al-Aš'arī attaque les partisans de la convention à partir d'un raisonnement logique. Il admet que la communication entre les hommes doit se réaliser nécessairement par un moyen : qu'il soit l'écriture ou les sons, rien ne change pour lui. Le point à démontrer est que le moyen de communication doit être connu par ceux qui l'utilisent. Il est nécessaire que quelqu'un ait institué ce moyen d'expression; al-Aš'arī attaque la théorie de la convention sur son point faible, à savoir la régression à l'infini dans le temps. C'est à partir de ce point qu'al-Aš'arī a voulu rejeter la théorie de la convention sur des bases strictement rationnelles. Il est clair pour lui que la convention d'un moyen d'expression nécessite à son tour une convention précédente grâce à laquelle la première puisse se réaliser, ainsi en arrière jusqu'à remonter à l'origine. Cela est un point décisif de la théorie du *tawqīf* élaborée par al-Aš'arī qui est très probablement conscient de l'impossibilité de démontrer la nature conventionnelle de l'institution originaire. C'est l'instruction divine qui, pour al-Aš'arī, joue le rôle d'initiation dans la connaissance de la langue et, par conséquence, l'homme ne peut pas intervenir directement sur ce qui a été divinement imposé. La ligne de défense dans la théorie élaborée par al-Aš'arī est encore une fois confirmée par son deuxième propos rationnel.

L'idée de langues figées et fixées par Dieu dès les débuts ne correspond pas au changement linguistique, résultat de l'usage dont les locuteurs sont les responsables. Sur ce point al-Aš'arī semble être très proche des considérations linguistiques des grammairiens. Pour ces derniers, si un véritable changement diachronique semble être attesté dans la langue, la présence de phénomènes classifiés comme changement (*taǧyīr*) sont indéniablement présents²⁶. Al-Aš'arī remarque ce phénomène linguistique attribué, comme le milieu des philologues et lexicographes le faisait, à la corruption linguistique (*fasād al-luǧa*) qui affecte la langue. Comme le milieu des philologues et des grammairiens, il ne peut que constater ce phénomène linguistique qui indiquerait la possibilité que la langue soit conventionnelle ou que l'homme soit capable de changer ce qui a été institué dans la langue, sans qu'il y ait un blâme de part de Dieu. Si pour le milieu des grammairiens la référence en matière linguistique était la langue des bédouins dont les données transmises n'étaient affectées par aucun changement, pour al-Aš'arī cette référence est représentée par le corpus de la loi qui dérive du texte sacré. L'argument d'al-Aš'arī touche alors à la connaissance de la loi contenue dans la révélation coranique : à partir de la connaissance purement linguistique et de la successive compréhension de la loi contenue dans le texte sacré, il conclut en faveur de l'institution divine de la langue car, dans ce cas spécifique, l'institution originale (divine) de la langue n'est l'objet d'aucune corruption causée par l'homme. Le texte révélé dans une langue révélée par Dieu ne change pas dans le temps. Pour cette raison l'homme est capable de comprendre la langue et le message qu'elle véhicule, tout au long des époques. En effet, admettre un changement arbitraire de la langue pourrait mettre en cause les fondements religieux fixés dans le Coran.

La théorie du *tawqīf* élaborée par al-Aš'arī serait reprise constamment par les adeptes de son école. On pourrait s'attendre à ce que la doctrine du maître fondateur soit reprise afin de l'améliorer et l'enri-

²⁵ Cf. al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, p. 184.

²⁶ Les grammairiens arabes prennent comme référence constante dans leurs recherches le corpus de données linguistiques de la langue des Bédouins, le *kalām al-'arab*. Pour les grammairiens il y a eu toujours une langue arabe aussi dans l'époque préislamique, bien qu'ils aient déjà attesté la présence de variantes phonétiques et lexicales de différentes tribus de la péninsule arabique, les *luǧāt*. La période décisive pour l'évolution de la langue arabe coïncide avec les conquêtes. Dans une période limitée les Bédouins se trouvaient à partager leur langue avec les sédentaires des territoires conquis. Ce processus d'assimilation linguistique eut comme conséquence une corruption de la langue arabe telle qu'elle était parlée par les Bédouins. C'est à partir de l'exigence de sauvegarder la langue pure que les premiers philologues et lexicographes essayèrent de rétablir un lien avec la langue originelle des bédouins. Le *kalām al-'arab* se constitua comme le corpus linguistique de référence pour toute réflexion sur le langage. De toute manière une situation de diglossie se développait dans les grands centres du pouvoir. La langue classique était la langue de littérature, de cour et des élites, et les langues maternelles de tout parlant étaient les langues de communication quotidienne. La langue classique était alors un model de référence, cela impliquait que cette langue devait être statique, un corpus de données fixé une fois pour toutes. Cf. K. Versteegh, « Linguistic attitudes and the origins of the speech in the arab world », dans *Understanding Arabic*, éd. Alaa el-Gibal, Le Caire, The American University in Cairo Press, 1996, p. 15-17.

chir de nouvelles démonstrations et de nouvelles réflexions qui corroborent la théorie. Pour la théorie du *tawqīf* ce ne semble guère le cas. Le débat sur l'origine du langage reste enraciné dans sa dimension théologique. Ces implications théologiques influenceront de manière indirecte le milieu des philologues et des lexicographes. Bien que les témoignages de cette influence des dogmes théologiques soient à peine perceptibles, l'exemple du grammairien al-Zağğāgī montre à quel point les doctrines théologiques peuvent influencer le domaine des sciences linguistiques. Al-Zağğāgī (m. 949), élève d'al-Mubarrad, vit dans cette période de ferveur intellectuel qui détermine des changements dans les équilibres des différentes écoles théologiques. D'un autre côté ce grammairien développe ses théories grammaticales dans une nouvelle perspective : il peut être considéré comme un des pionniers de l'usage de la logique aristotélicienne en grammaire. Etant mu'tazilite, al-Zağğāgī « evidently believes that reason precedes religious tradition »²⁷, il approche tous phénomènes grammaticaux d'un point de vue strictement rationnel, dans la mesure où, selon lui, la connaissance est acquise à travers la raison, ce qui est indispensable pour admettre la liberté des actions humaines²⁸.

Les grammairiens, comme al-Zağğāgī, montrent une tendance à utiliser arguments logiques, définition philosophique et méthode d'explication typiquement dialectique dans la discussion des phénomènes de la langue. L'influence de la logique aristotélicienne est ainsi présente, surtout dans les définitions des parties du discours. Un exemple est ici indicatif : la définition de *ism* (nom) donne par ses prédécesseurs (voire Sībawayhi, al-Aḥfaṣ, al-Kisā'ī (m. 865), al-Farrā' (m. 822), al-Mubarrad) ne peuvent être prises comme de véritables définitions du « nom », vu que ceux-ci se sont limités à décrire le nom en regardant ses rapports grammaticaux avec les autres parties du discours. al-Zağğāgī reprend la définition de nom à partir du De Interpretatione d'Aristote : ce dernier définit « nom » comme un son signifiant par convention sans temps (*ōnoma est phone semantike kata suntheke aneu khronou*); al-Zağğāgī donnera la définition suivante : « le nom est un son distinct compris indiquant un sens, et qui n'indique ni un temps ni un lieu » (*ṣawt muqatta' mafhūm dāll 'alā ma'nā, ḡayr dāll 'alā zamān wa lā makān*). Si al-Zağğāgī ajoute l'exclusion du lieu, il préfère passer sous silence la question de l'origine du nom, laquelle pour Aristote est produite d'une convention. Ce silence est alors directement lié à la question de l'origine du langage.

On ne peut pas expliquer pourquoi un grammairien mu'tazilite comme al-Zağğāgī ait préféré éviter tout prise de position sur ce sujet, mais on pourrait croire que le débat, à cette époque particulier, avait des implications et une connotation fortement théologique et doctrinale, dans la mesure où prendre position pour l'une ou l'autre théorie impliquait nécessairement l'adhérence à l'une de deux doctrines théologiques²⁹.

Dans son évolution historique la doctrine aš'arite trouva bientôt un grand nombre d'adeptes, ainsi la nouvelle école théologique se développa rapidement. Pour sa position doctrinale l'aš'arisme représentait l'adversaire principal des différentes tendances mu'tazilites; cependant les attaques venaient aussi de l'orthodoxie ḥanbalite, qui négligeaient l'emploi de tout argument rationnel. C'est dans ce contexte que le débat sur l'origine du langage se cristallise définitivement sur la dichotomie *tawqīf* vs *muwāḍa'a* et respectivement aš'ariyya vs bahšimiyya. Toutefois, très peu de choses sont connues sur l'évolution interne de l'école aš'arite dans le demi-siècle qui suivit la mort de son fondateur. Les ouvrages de ses premiers adeptes n'ont laissé aucune trace d'une évolution des idées principales de la doctrine d'al-Aš'arī, il en va de même pour la théorie du *tawqīf*, qui semble-t-il resta à l'état de théorisation telle qu'al-Aš'arī l'avait élaborée. La seule source concernant l'origine du langage qui s'installe entre al-Aš'arī et son disciple al-Bāqillānī dont l'œuvre a survécu, est celle d'Ibn Fāris (m. 1004). La position du *tawqīf* de ce dernier semble se dissocier de la doctrine aš'arite. L'opposition d'Ibn Fāris face à la position mu'tazilite de la convention est bien évidente dans le passage du *Ṣāhibī* concernant l'origine de la langue. Pour Ibn Fāris la langue est indéniablement une institution divine, aucune preuve rationnelle qui montre le contraire ne peut corroborer la théorie de la convention. Il écrit : « [...] la validité d'une information ne peut

²⁷ Cf. Versteegh, *Greek*, p. 128.

²⁸ L'usage de la logique aristotélicienne en grammaire permet l'explication des causes grammaticales d'un point de vue strictement philosophique, en donnant à ce type de traités grammaticaux du Xème siècle, comme l'*Idāh* d'al-Zağğāgī, une « learned image », comme Versteegh le dit, où le point de départ semble être le *techné* de Dyonisius de Trace. Cf. *Ibid*.

²⁹ Cf. Henri Fleisch, « Ism », *Et*.

être connue que par une donnée valide [attestée par la tradition] »³⁰, et tout artifice linguistique qui est introduit dans la langue, chose admise chez les mu'tazilites, est un acte blâmable. Rien ne change et ne doit pas changer dans les données linguistiques telles que la Tradition et la Communauté les ont reçues à partir de la révélation³¹. Bien que la position d'Ibn Fāris penche clairement pour l'orthodoxie, il semble s'attacher à une explication *bi-lā kayf* de l'origine de la langue en vertu du verset Cor 2, 31 sans se soucier de donner aucune explication rationnelle. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer qu'Ibn Fāris passe sous silence la théorie du *tawqīf* d'al-Aš'arī, beaucoup mieux structurée et organisée.

Les traces de la théorie aš'arite concernant le *tawqīf* se retrouvent chez l'un des disciples les plus représentatifs de ces écoles dont l'œuvre nous est parvenue : le Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 1013). Le temps qui sépare ce dernier du fondateur de la doctrine orthodoxe, a donné lieu à certaines évolutions internes à l'école même. Les disciples succédant à al-Aš'arī commençaient à critiquer le fondateur sur plusieurs points, comme l'interprétation des expressions anthropomorphiques appliquées à Dieu. Si al-Aš'arī avait proposé une interprétation *bi-lā kayf* de ces expressions, à savoir ni littérale ni métaphorique, ses disciples abordèrent une interprétation métaphorique de ces expressions : « mains » dans le sens de « pouvoir », « figure » dans le sens de « essence »³² etc. La question de l'origine du langage fut reprise par al-Bāqillānī qui représente un tournant dans l'évolution du débat. Ses opinions sur l'origine du langage se retrouvent dans le *Kitāb al-Wuṣūl 'ilā al-uṣūl* d'Abū al-Faḥ Ibn Burhān³³ qui discute de la nature des mots institués. Il écrit :

« [...] Le Qāḍī Abū Bakr [al-Bāqillānī] a dit : « il est possible que les mots soient institués en vertu d'une institution divine comme ainsi en vertu d'une convention humaine; et il est aussi possible qu'une partie d'eux soit instituée en vertu d'un décret divin et une autre partie en vertu d'une convention, ainsi, tout est possible. Le raisonnement principal du Qāḍī est que le possible est quelque chose qui, si on suppose qu'elle puisse exister, il n'y aurait pas d'entraves qui rendrait cela impossible. Et comme on peut le voir, les possibilités [au sujet de l'origine du langage], si elles ont également les mêmes chances d'exister, cela n'exclue pas les chances de l'impossibilité de leur existence. Il est nécessaire de trancher la discussion en assumant la possibilité que les différentes positions existent également ». [...] Le Qāḍī a dit : « Quant à la possibilité [des opinions] il est confirmé par la preuve que j'ai proposée. Quant à la façon dont les choses se sont passées, je suis hésitant. Mais si une preuve basée sur la tradition démontre cela, alors cette dernière indiquerait la certitude à ce sujet »³⁴.

D'après les sources disponibles, il semble qu'al-Bāqillānī ne se soit guère soucié de reprendre la question à partir de son début, en dédiant une discussion particulière à ce sujet. Ni le propos de son maître al-Aš'arī ni la preuve scripturale du verset coranique ne sont prises en compte, ainsi aucune discussion ou réfutation de la théorie de la convention soutenue par ses adversaires mu'tazilites n'est pas présente : l'observation strictement rationnelle des phénomènes de la langue semble être l'élément constant du raisonnement et du jugement d'al-Bāqillānī. Son raisonnement est basé sur la possibilité d'existence des phénomènes de l'institution par convention ou par institution divine : les deux sont pour al-Bāqillānī également possibles et d'une certaine manière l'un n'exclut pas l'autre. Que la langue soit d'origine divine ou humaine ou encore un mélange des deux le problème ne semble pas être une question centrale dans sa doctrine théologique même si comme il l'affirme à la fin de son propos, la preuve traditionnelle basée sur la transmission demeure sans doute la plus véridique. Faut-il alors voir dans cette dernière déclaration un avis penchant plutôt pour le *tawqīf*, si on considère que parmi les preuves de l'institution divine du langage on énumère plusieurs traditions (une sur toutes celles de l'interprétation de « nom » d'Ibn 'Abbās) transmises ? Les sources ne donnent pas d'ultérieur renseignement sur l'avis d'al-Bāqillānī, il semble alors qu'il aurait pu pencher pour une position plutôt que pour l'autre dans différents moments de sa vie. Si on se base exclusivement sur la source citée, on

³⁰ Cf. A. Roman, « L'origine et l'organisation de la langue arabe d'après le *Ṣāhibī* d'Ibn Fāris », *Arabica*, 35 (1988) p. 10 et ss.

³¹ *Ibid.*

³² Cf. W. Montgomery Watt, « Ash'ariyya », *Et.*

³³ Le passage est tiré du *Muzhir*, I, p. 20-21, à cause de l'impossibilité de consulter directement l'ouvrage d'Ibn Burhān.

³⁴ Cf. Suyūṭī, *Muzhir*, I, p. 20.

pourrait affirmer qu'à partir d'al-Bāqillānī le débat perd de sa vigueur, surtout dans le milieu des théologiens. Les raisons ne sont pas claires; Weiss voit qu'à cette étape le débat s'éteignit puisque la question sur l'origine du langage passa au deuxième plan par rapport aux autres questions théologiques, en devenant un sujet secondaire. En effet, après un siècle de débat « an issue was examined carefully from every possible angle. Koranic texts were scrutinized, logical arguments were weighted, and men of reason decided in the end that there was no Koranic text and no logical argument which established conclusively of the two main positions »³⁵.

A l'époque d'al-Bāqillānī la question n'est plus de savoir si le langage est une entité transcendante révélée à l'homme ou un phénomène né à partir d'une convention humaine, mais de savoir si le langage, comme phénomène créé, est venu à l'existence grâce à la volonté divine ou grâce aux instruments (linguistiques) proprement humains. On comprend alors l'abstention d'al-Bāqillānī à ce sujet car « from al-Bāqillānī's time onward the divine origin of the language is [...] only a theoretical possibility (*iḥtimāl*), to be entertained but not espoused »³⁶. Dans le milieu des théologiens, à la deuxième moitié du XI^{ème} siècle, la question de l'origine du langage restera donc un objet purement discursif et la thèse de l'institution divine, ainsi que les preuves coraniques annexes, perdront leur valeur. Cependant, le problème de l'origine du langage sera repris et analysé sous un nouveau point de vue dans la littérature des théoriciens des fondements du *fiqh*, comme l'on verra ensuite.

En opposition à la théorie du *tawqīf* on trouve la théorie de la *muwāda'a* proposée par Abū Hāšim al-Ġubbāī (m. 933) fondateur de l'école mu'tazilite dite bahšimite, fils du théologien Abū 'Alī al-Ġubbāī (m. 915). La première source qui nous renseigne sur la théorie d'Abū Hāšim est la *Tadkira* d'Ibn Mat-tawayhi (m. 1076-7)³⁷. Dans la suite chronologique la théorie est rapportée de manière plus concise par Abū Rašīd al-Nīsābūrī dans les *Masā'il*; le dernier est al-Rāzī, qui reporte la théorie d'Abū Hāšim dans son *al-Maḥṣūl* ainsi que dans le commentaire du verset Cor 2, 31 du *Tafsīr*. Ce dernier écrit :

« Quant aux tenants de la convention, ils ont pris comme preuve les textes sacrés et le raisonnement. Quant aux textes sacrés ils ont donné comme preuve la parole de Dieu, qu'il soit exaucé, « et nous n'avons envoyé aucun messager qu'avec la langue de son peuple », et ceci exige la présence antérieure de la langue par rapport à la mission prophétique. Et si la langue était une institution divine, et l'institution divine n'aurait pas lieu, sauf à travers la mission prophétique, alors c'est nécessairement un cercle vicieux, ce qui est impossible.

Quant aux preuves rationnelles, si les langues étaient le résultat d'une institution divine alors il faut admettre que Dieu, qu'il soit exaucé, a créé une science nécessaire par laquelle Dieu même a institué [les expressions indiquant] ces concepts, ou il n'en va pas ainsi. En premier ce n'est pas sans intérêt qu'on affirme que Dieu, qu'il soit exaucé, a créé telle science dans l'être intelligent, ou dans l'être qui ne l'est pas. C'est faux que Dieu a créé telle science dans l'être intelligent car la science à travers laquelle Dieu a institué telle expression pour telle signification, inclut la connais-

³⁵ Cf. Bernard G. Weiss, « Medieval Muslim », p. 40. Mise à part cette considération, on ne connaît pas les véritables raisons qui poussèrent un aš'arite comme al-Bāqillānī à produire un jugement de ce genre sur une question si délicate ayant des implications considérables dans la théorie du Coran créé vs incréé, ou encore de la nature de la Parole divine, comme attribut, vs la parole humaine. Un regard sur ces deux points dans le développement de la doctrine aš'arite au temps d'al-Bāqillānī peuvent éclairer le jugement de ce dernier au sujet de l'origine de la langue. Si la doctrine aš'arite du Coran incréé marqua un point crucial dans le débat entre mu'tazilites et orthodoxes, en déclarant une sorte de victoire de la thèse du Coran incréé, cela n'impliqua guère que les attaques contre le Coran étaient, du côté mu'tazilite, cessées. L'une des préoccupations des mu'tazilites était encore celle de montrer la contingence du Coran et sa nature créée : les attaques du Coran touchaient alors à d'autres aspects. L'idée de *i'ğāz* et de caractère miraculeux du texte sacré fut prit comme nouveau point de débat entre mu'tazilites et aš'arites. La question tourna autour le fait de savoir dans quelle mesure le Coran peut être considéré d'origine surnaturelle. Les mu'tazilites ne s'attardèrent pas à réintroduire leur dogme de la nature contingente du texte du Coran. La tendance mu'tazilite arriva à affirmer que la nature miraculeuse du Coran demeurait seule et seulement dans son contenu (*ma'nā*) : les significations sur Coran contiennent descriptions et événements qui vont se produire dans le futur. Le texte, considéré comme expression humaine, ne possède aucun caractère surnaturel. Cela implique, du côté mu'tazilite, un autre point d'attaque contre l'aš'arisme : si le caractère linguistique n'est pas en lui-même considérable comme un miracle, alors quelle certitude a-t-on de la véracité de la mission prophétique de Muḥammad ? Dans quelle mesure il peut être considéré comme un vrai Prophète ?

³⁶ Cf. Bernard G. Weiss, *Language in orthodox muslim thought*, p. 34.

³⁷ En réalité dans le *Muğnī* le Qāḍī 'Abd al-Ġabbār consacre dans la partie relative à la parole divine une partie concernant l'origine du langage, mais il ne cite aucun de ses maîtres, en premier lieu Abū Hāšim, qui ont un avis favorable pour la théorie de la convention soutenue par le Qāḍī même.

sance de Dieu. Si telle science était nécessaire alors la connaissance de Dieu était ainsi nécessaire, car la connaissance de l'attribut de la chose - quand elle est nécessaire - implique la nécessité de la connaissance principale de l'essence. Si la connaissance de Dieu, qu'il soit exaucé, était nécessaire alors l'obligation de rechercher Dieu serait superflue. Mais ceci est faux car il est démontré que chaque être doué de raison doit être nécessairement obligé de rechercher Dieu.

C'est faux ainsi que Dieu ait créé une telle science dans l'être non doué de raison car il est improbable que l'homme qui ne l'est pas devienne savant grâce à ces langues miraculeuses et aux combinaisons rares et subtiles.

Quant à la deuxième, il est faux que Dieu, qu'il soit exaucé, ait créé la science nécessaire pour instituer telles expressions pour tels concepts; alors celui qui écoute telles expressions ignore la raison pour laquelle telles expressions ont été instituées pour tels concepts, à moins que ce ne soit par une autre manière. Alors ce propos est égal au discours énoncé dans le premier point : est nécessaire la régression ou la conclusion en faveur de la convention humaine. Cela est le résumé de ce qui est proposé par Ibn Mattawayhi dans la *Tadkira* »³⁸.

Le procédé de démonstration de la théorie conventionnelle du langage est faite, comme dans le cas d'al-Aš'arī, en considérant deux genres de preuve : d'une part celles scripturales et de l'autre le raisonnement à partir des démonstrations rationnelles. Le seul verset coranique que les tenants de la *muwāḍa'a* peuvent opposer au verset Cor 2, 31 est le verset Cor 14, 4; toutefois le point de départ d'Abū Hāšim semble être une considération de nature rationnelle, qu'il essaie d'appliquer au verset; la prophétie ne peut pas se réaliser sauf à travers un message divin qui implique des connaissances linguistiques préalables et nécessaires; celles-là appartiennent, dans ce cas, à la libre activité humaine. Il semble alors que dans le cas de la révélation, c'est Dieu qui utilise les idiomes institués par les hommes; sans cette convention humaine, l'homme ne serait pas capable de recevoir, selon Abū Hāšim, aucun message envoyé par Dieu, qui à son tour révèle son message dans les langues instituées par les hommes. En effet, la langue est dépourvue de tout caractère transcendantal, puisqu'il s'agit d'un outil propre à l'homme, comme dans la tradition mu'tazilite bašrienne précédant Abū Hāšim. Il semble que la langue soit, du point de vue bahšimite, seule le moyen de la révélation divine, un code institué par l'homme, dont ce dernier doit être nécessairement équipé pour vivre. Ce moyen de communication et de transmission se révèle indispensable même en relation à la mission prophétique qui ne peut pas se produire dans le cas où l'homme ne possède pas ce moyen d'expression conventionnel. Ce point de la théorie bahšimite, à savoir le cercle vicieux (*dawr*) qu'on vient d'évoquer, s'oppose précisément à l'objection aš'arite de régression infinie (*tasalsul*) de la convention humaine du langage mise en relation à la nécessité d'une institution initiale de la langue de la part de Dieu. De toute manière, c'est dans les preuves rationnelles en faveur de la convention que la doctrine bahšimite contrebattait à la nécessité d'une institution divine du langage. Le propos d'Abū Hāšim se déplace ici au niveau de la connaissance de l'essence divine. La théorie des modes bahšimite touche au problème de l'unicité divine mise en rapport à la compréhension des attributs divins et non pas comprendre l'essence divine de manière vague; le but principal est la démonstration que, par exemple, la puissance divine doit être conçue comme quelque chose de formel, sans toutefois admettre qu'en Dieu il y a une puissance (*qudra*), comme les aš'arites le font. La démarche d'Abū Hāšim consiste dans la déduction des modes de l'essence divine par le moyen de l'inférence du manifeste au caché (*istidlāl bi-l-šāhid 'alā al-jā'ib*), afin de remonter de manière analytique d'un attribut qu'on connaît à un autre qu'on ne connaît pas. Dans ce sens les règles de déduction valables pour le manifeste (*šāhid*) sont appliquées au caché (*jā'ib*). Abū Hāšim considère les attributs entitatifs comme descriptions linguistiques de l'essence divine auxquelles s'oppose le *ḥāl* qui est un état ontologique corrélé à l'attribut : connaître l'attribut de Dieu implique alors une connaissance de l'essence de Dieu même. C'est par rapport à ce concept que Abū Hāšim néglige que Dieu ait pu créer une science dans l'homme doué d'intelligence, à savoir un quelconque type de langage constitué d'expressions indiquant des concepts; cela impliquerait, pour Abū Hāšim, qu'une telle science, dans la mesure où elle est nécessaire et apprise par l'homme à travers l'enseignement divin, conduirait nécessairement à la connaissance de l'essence de Dieu, puisque cette science reste un acte provenant de l'essence divine. Cela est pour Abū Hāšim absurde, car parvenir à la connaissance d'un attribut linguistiquement

³⁸ Cf. Rāzī, *Maḥṣūl*, p. 189.

institué par Dieu, dans ce cas une science des éléments du langage hypothétiquement institués par Dieu, voudrait dire connaître l'essence de Dieu, par inférence. Une quelque forme de langage provenant de l'essence divine est exclue à priori dans la théorie d'Abū Hāšim. Le langage peut être le résultat d'une création, voire une convention humaine, qui ne révèle guère de l'essence divine, même dans le cas d'une révélation du message divin. Par conséquent il remet en discussion la nécessité du *taklif*, l'obligation décrétée par Dieu pour l'homme de chercher à connaître Dieu même. Si chaque être doué d'intelligence est obligé à mener cette recherche (donc, l'homme intelligent est ainsi *mukallif*, obligé à rechercher Dieu) l'institution d'un langage de la part de Dieu impliquerait nécessairement la connaissance de l'essence divine; cela mettrait en cause la nécessité et la constatation réelle de cette obligation divine. Si l'homme peut déduire la connaissance de Dieu et donc son essence à partir d'une langue de nature divine, il n'y aurait alors aucune raison de rechercher Dieu.

Mise à part la démonstration de la nécessité de considérer le langage comme ayant nature humaine, Abū Hāšim se soucie de rejeter la validité du verset Cor 2, 31. Son raisonnement concerne le dialogue entre Dieu et les Anges, qui doit impliquer nécessairement une quelque forme de langage antérieur que Dieu et les Anges ont du utiliser. Cela montre, selon Abū Hāšim, la présence d'une langue antérieure très probablement produite d'une convention humaine. De la même manière il considère que les noms évoqués dans le verset devaient être le produit d'une convention antérieure à l'enseignement de Dieu : les noms devaient avoir le statut de noms avant Adam, dans la mesure où ils eurent été établis de manière conventionnelle par des hommes qui ont précédé la création d'Adam, événement attesté comme possible par plusieurs commentateurs. Cette idée d'antériorité du langage conventionnel, en rapport à la problématique de l'enseignement divin, implique la connaissance du langage de la part des Anges. La supériorité d'Adam face aux Anges se fait par le moyen de la langue, il se révèle supérieur aux Anges dans la mesure où il possède la connaissance linguistique. Pour Abū Hāšim cette connaissance linguistique est le résultat d'une langue précédemment connue, en partie au moins, par les Anges. Dans le cas contraire, objecte Abū Hāšim, l'exactitude de la connaissance linguistique d'Adam n'aurait pas pu avoir lieu : si les Anges étaient incapables de connaître la langue, la supériorité (linguistique) d'Adam ne trouverait aucun fondement face à ceux-ci³⁹. La théorie de la *muwāda'a* reste pour Abū Hāšim, en premier lieu, une nécessité pour des raisons strictement ontologiques. Le langage reste borné dans les limites de la nature et de l'agir humain.

C'est dans ce contexte qu'il faut sans doute, à notre avis, replacer et reconsidérer les avis donnés par des grammairiens qui ont vécu pendant cette époque de querelle entre les deux écoles théologiques, bahšimite et aš'arite. Les grammairiens comme Ibn Ğinnī commenceront à s'intéresser à l'origine et au développement du langage. Les implications théologiques (mu'tazilites) qui affectent les recherches sur la langue dans cette période peuvent se lire dans l'ouvrage du grammairien mu'tazilite Ibn Ğinnī, les *Ḥaṣā'is*. Son approche sur l'origine de la langue est représentative de cette époque où la théologie joue un rôle primaire dans presque tout domaine de la science. Il nous ne semble pas nécessaire de reporter le célèbre passage d'Ibn Ğinnī sur l'origine du langage, cependant il serait intéressant de signaler que, bien que mu'tazilite comme son maître Abū 'Alī al-Fārisī (m. 986), Ibn Ğinnī semble prendre beaucoup de précautions face au sujet de l'origine du langage. Il considère un tel sujet d'être parmi les plus épineux et importants et, avant de donner son avis, il se soucie de prendre en examen toutes les positions proposées jusqu'à son époque. Pour des raisons théologiques, il semble rejeter l'idée que Dieu ait pu enseigner à Adam le langage, car cela impliquerait une idée anthropomorphique de Dieu; en deuxième lieu il considère la convention humaine du langage une possibilité plausible mais non certaine, dans la mesure où il conçoit la langue arabe comme une merveille ayant un caractère surnaturel, quasi-divin. Il en fait autant pour la thèse de l'onomatopée, considérée comme possible et vraisemblable.

³⁹ Dans le commentaire du verset Cor 2, 31 al-Rāzī expose la théorie d'Abū Hāšim sur quatre points. Le premier point de sa théorie coïncide grosso modo avec le passage d'*al-Maḥṣūl*. Par la suite Abū Hāšim démontre l'inexactitude de la preuve de *tawqīf* basée sur ce verset. Voici la traduction : « Deuxième : Dieu a communiqué avec les Anges, et cela nécessite qu'il y ait une antériorité d'une langue par rapport à ce dialogue. Troisième : les mots de Dieu « et Il a appris à Adam tous les noms » exige l'attribution de l'enseignement des noms. Cela rend nécessaire pour de tels noms, qu'ils étaient noms avant l'enseignement. Quatrième : Adam – sur lui la paix – pour le fait qu'il s'est opposé aux Anges à travers la connaissance des noms, il s'ensuit qu'il est nécessaire que les Anges connaissent le fait que Adam était véridique dans l'acte d'indiquer de tels noms pour telles choses nommées, ou moins que la connaissance de son être véridique ne soit pas advenue; ceci exige que l'institution de tels noms pour telles choses nommées soit antérieure à tel enseignement [...] ». Cf. Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-ġayb*, II, 189 et ss.

Le débat sur l'origine de la langue se développa alors entre ces deux grands courants jusqu'à la première partie du XI^{ème} siècle. Si avec al-Bāqillānī le débat arrive virtuellement à sa conclusion dans les cercles des *mutakallimūn*, un dernier écho de l'activité des *mutakallimūn* autour de ce sujet est présent dans la théorie proposée par l'aš'arite Abū Ishāq al-Isfarā'yinī (m. 1027). Al-Rāzī indique comme quatrième solution possible la théorie de ce dernier : le langage est, d'une part, le résultat d'une institution divine, de l'autre d'une convention humaine; se présentent deux avis différents : selon le premier (très probablement d'origine mu'tazilite) la langue a comme origine une convention humaine, après cela rien n'empêche que Dieu ait institué d'autres langues ou une partie des langues à partir de cette convention originaire. La deuxième solution, soutenue par al-Isfarā'yinī, affirme que la partie minimale de langage grâce à laquelle l'homme institue le langage doit nécessairement être de nature divine⁴⁰; la partie restant de la langue est le résultat d'une convention. Cette formulation, qu'on oserait définir diplomatique, est sans doute, en premier lieu, une tentative de résoudre le souci épineux de la théorie de la convention, à savoir la régression en arrière à l'infini (*tasalsul*) proposée par al-Aš'arī. En deuxième lieu, elle semble être une solution de compromis entre théorie aš'arite et théorie bahšimite; on perçoit la tentative de poser enfin une solution sur une question que, comme les théologiens (en premier al-Bāqillānī) l'avaient compris, n'aurait abouti à aucune solution incontestable.

Toutefois, le débat n'a pas cessé de nourrir l'intérêt des *mutakallimūn*, qui ont commencèrent à s'intéresser à la question de l'origine du langage dans une autre perspective, dans une autre science typiquement islamique, les *uṣūl al-fiqh*.

III. Troisième période : de la deuxième moitié du XI^{ème} siècle jusqu'à la deuxième moitié du XII

La période de maturation du débat sur l'origine du langage, durant laquelle les tendances aš'arite d'une part et celle bahšimite de l'autre se sont engagées dans la discussion sur l'origine du langage arriva, comme l'on a vu, à sa fin avec le Qāḍī al-Bāqillānī.

Les *uṣūliyyūn*, qui étaient souvent théologiens et juristes en même temps, finirent par englober la question de l'origine du langage dans leurs traités des *uṣūl al-fiqh* et en particulier dans la section des prémisses linguistiques nécessaires à la bonne compréhension des sources de la loi.

Le problème soulevé par les *uṣūliyyūn* était de comprendre les faits linguistiques comme conditions nécessaires à la compréhension des textes à partir desquels la loi est extraite à travers différents procédés. Parmi les premières questions abordées par les *uṣūliyyūn* il y a bien sûr celle de l'origine du langage, même si, il faut le préciser, les *uṣūliyyūn* qui consacreront des grands chapitres à ce sujet seront généralement les successeurs d'al-Rāzī. De toute manière, l'origine du langage est encore discutée dans les traités de *ilm al-kalām* et plus précisément dans la section relative au langage. C'est là que les mu'tazilites bahšimites comme le Qāḍī 'Abd al-Ġabbār et son disciple Ibn Mattawayhi exposèrent les théories de la parole humaine : sa nature définie comme l'union d'expressions sonores et de concepts mentaux, sa composition et ses caractéristiques. D'autre part, il faut signaler l'un des plus importants traités de *uṣūl al-fiqh*, celui d'al-Baṣrī (m. 1044), *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* qui influencera une grande partie des *uṣūliyyūn* orthodoxes-aš'arites, comme on l'a vu dans le cas d'al-Rāzī. La question de l'origine du langage n'est pas abordée de manière directe par al-Baṣrī. Ce dernier sert toujours de référence dans la discipline théologico-juridique mu'tazilite; dans le chapitre intitulé « *fī ḥaqīqat al-kalām* »⁴¹ (sur l'essence de la parole), (qu'on a déjà abordé dans la première partie de notre travail) une discussion de l'origine de la langue n'est guère envisagée. Al-Baṣrī semble maîtriser les concepts de *waḍ'* et *muwāḍa'a* comme des concepts qui font partie de sa doctrine sur le langage. Son souci n'est pas de définir l'instituteur, mais plutôt de donner une définition précise du langage, ou de la parole humaine. En effet, il faut considérer le *Mu'tamad* et le point de vue sur le langage qu'al-Baṣrī propose et sa place dans l'histoire des *uṣūl al-fiqh*. Celui-ci se présente comme l'héritier de l'école mu'tazilite en matière de fondements du *fiqh*. Il est en effet le résultat de toute une tradition qui remonte à al-Ġubbā'ī, en passant par Abū Hāšim jusqu'au Qāḍī 'Abd al-Ġabbār. Avec al-Baṣrī on retrouve les théories de l'origine du langage englobées dans une théorie herméneutique des sources révélées.

⁴⁰ Cf. Rāzī, *Maḥsūl*, p. 182.

⁴¹ Cf. Rāzī, *Maḥsūl*, p. 14 et ss.

C'est le célèbre théologien al-Ġuwaynī (m. 1085), maître d'al-Ġazālī, qui après al-Bāqillānī aborde ce problème⁴². Toutefois, dans ses traités de *'ilm al-kalām* il n'y a aucune trace de la discussion sur l'origine de la langue. Cette discussion ne semble plus faire partie des problèmes liés au dogme de la parole divine incréée en rapport à la parole humaine. Au contraire, al-Ġuwaynī discute le problème de l'origine du langage dans son traité de fondements du *fiqh*, le *al-Burhān*⁴³. La discussion est ainsi déplacée dans un autre contexte, elle est envisagée dans une autre perspective. Après avoir exposé les trois théories possibles (*tawqīf*, *iṣṭilāḥ* et la position intermédiaire d'al-Isfarā'yinī), il passe à une analyse rapide des ces trois théories qui sont à son avis toutes possibles. Si dans l'exposition de la thèse du *tawqīf*, al-Ġuwaynī parle d'une science (des expressions et des concepts) nécessaire que Dieu a donné à l'homme intelligent, dans le cas de la convention il essaie d'inclure la volonté divine dans le processus d'institution du langage mené par l'homme. Il écrit :

« [...] Quant à la preuve qu'indique la possibilité que les langues soient le résultat d'une convention, ce propos n'élimine pas la possibilité que Dieu, qu'Il soit exaucé, ait stimulé les âmes des êtres intelligents vers cela, et Il a informé certains d'entre eux sur les propos des autres, ensuite ils ont construit les formes [de la langue] en accord avec leurs choix et en rapport avec leurs différentes situations et [ils ont choisi] les signes indiquant les choses nommées. Et cela n'est pas reprochable car c'est de cette manière-ci que l'enfant parle en répétant ce qui est entendu afin de suggérer et de rendre compréhensible ce qu'il y a dans l'esprit »⁴⁴.

Si pour al-Ġuwaynī les deux positions sont également possibles, il s'efforce de trouver une interprétation valable pour les deux théories. La théorie de la convention est interprétée ici de manière nuancée et subtile, dans la mesure où al-Ġuwaynī voit très clairement l'impossibilité d'affirmer une théorie de la convention où l'homme est l'agent absolu. De même considérer la langue comme résultat d'un *tawqīf* absolu n'est pas acceptable puisque cette théorie n'est pas démontrable en suivant une démarche de raisonnement rationnel auquel al-Ġuwaynī s'attache. La solution qui lui permet de considérer le rôle de la raison humaine dans l'institution humaine du langage se fait à partir de la thèse de la convention. Toutefois, afin d'éliminer toute contradiction comme la régression infinie (*tasalsul*) et le cercle vicieux (*dawr*), son propos se fonde sur une sorte d'« inspiration » grâce à laquelle l'homme connaît le besoin de s'exprimer. A partir de ce besoin, les hommes choisissent d'instituer une langue selon un choix tout à fait libre et inconditionné, contrairement à l'hypothèse d'al-Isfarā'yinī qui raisonne encore en terme de langage entier révélé par Dieu. Al-Ġuwaynī laisse l'acte humain libre dans le choix des expressions et des signes qui constituent la langue. La révélation du langage à partir d'un acte divin, c'est-à-dire par l'acte de Dieu qui choisit les expressions pour les concepts et fournit à l'homme un langage établi, est une idée qui semble être rejetée. Il affirme, par la suite, que dans le verset Cor 2, 31 il n'y a aucune preuve de la possibilité des deux théories. Voici que la preuve coranique qui était à la base d'une théorie du *tawqīf* existant dès les premiers siècles de l'Islām, n'a plus aucun poids dans la discussion de l'origine des langues. Ce verset, très probablement, n'occupe plus une place prééminente dans la démonstration rationnelle comme c'était le cas pour les théologiens aš'arites de la deuxième génération, qui considéraient la démonstration du verset comme une preuve centrale et nécessaire du *tawqīf*. Al-Ġuwaynī se situe alors entre la voie dite des anciens, en vertu de l'usage qu'il fait de l'ancienne logique et celle des modernes qui introduisaient un raisonnement basé sur la logique aristotélicienne.

⁴² Al-Ġuwaynī s'occupait tant d'herméneutique des sources révélées, donc des fondements du *fiqh*, que de *'ilm al-kalām*. Sa conception de l'aš'arisme représente un tournant dans l'histoire de l'orthodoxie musulmane. Sa doctrine est exposée dans son *Irṣād* où on peut sentir l'influence mu'tazilite. Dès les débuts de son ouvrage, il consacre une analyse particulière au raisonnement spéculatif, sa nature et son caractère. Ensuite il discute de l'existence de Dieu, des attributs nécessaires en lui, de sa visibilité, de la création des actes humains etc. Le point caractéristique de ce traité de *'ilm al-kalām* porte sur la discussion des attributs divins dans la mesure où il marque une évolution dans la doctrine aš'arite. Si al-Aš'arī défendait le *bi-lā kayf* afin de sauvegarder l'idée de transcendance divine et les indications anthropomorphiques présentes dans le Coran, Al-Ġuwaynī arrive à distinguer entre attribut essentiel (*nafsi*) et attribut de qualité (*ma'nawī*) et en opposition aux *mutakallimūn* orthodoxes, il finit par accepter la théorie des « modes » bahšimite comme une solution préférable au problème des rapports entre l'essence divine et ses attributs. Avec Al-Ġuwaynī la doctrine aš'arite orthodoxe assimile plusieurs points de la doctrine mu'tazilite.

⁴³ Cf. Suyūṭī, *Muzhir*, p. 22.

⁴⁴ *Ibid.*

La rupture qui s'est produite entre la question de l'origine des langues et la théologie se renforce plus nettement si on regarde l'ouvrage d'al-Ġazālī (m. 1111). Il consacre une discussion sur cette question dans ses deux ouvrages de fondements du *fiqh* : le *al-Mustaṣfā* et le *al-Manḥūl fī ta'līqāt al-uṣūl*⁴⁵. Comment pourrait-on lire la position sur l'origine du langage à partir des ouvrages des fondements du *fiqh* d'al-Ġazālī ?

Le grand théologien réformateur de l'orthodoxie sunnite, marque profondément le début de la *via moderna* de la théologie islamique, comme déjà Ibn Ḥaldūn l'affirmait⁴⁶. Si la méthode des anciens, c'est-à-dire les prédécesseurs d'al-Ġazālī, suit une méthode basée sur une logique empruntée au *fiqh* sans introduire le syllogisme aristotélicien, dans cette *via moderna* ce dernier deviendra prédominant, moment décisif dans l'évolution méthodologique du *kalām*. La voie des modernes est considérée comme l'évolution la plus originale de la pensée aš'arite. C'est alors dans ce contexte que le déplacement du débat sur l'origine du langage peut être lu.

Ce changement d'approche méthodologique, qu'on a vu en partie chez al-Ġuwaynī, s'est réalisé dans le système ġazālīen, au point que le débat développé par les anciens n'a plus de raison d'être et n'est plus abordé par les modernes dans la même perspective. Ces derniers, très probablement, n'ont pas senti la nécessité de développer plus en détails un problème épineux comme celui de l'origine du langage, afin d'aboutir à une décision tranchante grâce à l'application de cette nouvelle méthode. Ou bien, c'est à partir de cette nouvelle méthode d'enquête basée sur l'analogie aristotélicienne que les modernes, conscients du caractère humain du phénomène linguistique, de son changement et sa corruption pendant les époques, ont conclu, dans une certaine mesure, en faveur de l'institution humaine du langage. En affirmant le caractère conventionnel du signe linguistique (c'est le cas d'al-Ġuwaynī) ils ont essayé de sauvegarder le facteur divin non pas dans l'acte d'institution des expressions pour des concepts, mais plutôt comme cause primaire du besoin de communiquer propre à l'homme. Le déplacement du débat dans la littérature des fondements du *fiqh* peut être aussi lu comme le résultat de cette quasi-admission du caractère institué de la langue : il y a alors toute une volonté de déraciner ce sujet de ses implications religieuses afin d'étudier le langage comme un instrument nécessaire à la connaissance de la loi (comme on le verra plus clairement chez al-Rāzī). Cette démarche place le questionnement sur l'instituteur à un plan inférieur. On admet la possibilité de deux thèses, cependant on reconnaît l'extrême flexibilité du langage et sa nature évolutive, tout en affirmant la liberté et la capacité de l'homme dans l'acte d'institution des expressions pour des concepts. Ce nouveau point de vue du problème de l'origine du langage est présent, comme on l'a dit, dans les deux ouvrages d'al-Ġazālī. Toutefois cette nouvelle perspective demeure encore au niveau embryonnaire.

Comme dans le cas d'al-Ġuwaynī, al-Ġazālī expose d'abord les trois thèses retenues comme possibles. Il aborde le problème selon deux approches différentes; il écrit : « il convient d'examiner cette question d'une part du point de vue du possible, d'autre part du point de vue du fait. Le point de vue du raisonnablement possible inclut les trois thèses, car elles sont toutes dans les limites du concevable [...] »⁴⁷. L'analyse de la thèse de la convention est discutée dans la même perspective que chez al-Ġuwaynī. Al-Ġazālī écrit : « Quant à la position de la convention, elle indique que Dieu suscite chez les hommes intelligents le désir de se réunir afin d'établir une convention de ce qui est retenu être important pour eux de définir parmi les choses absentes et que l'homme ne peut atteindre, de cette manière l'un d'entre eux commence, ensuite il est suivi d'un autre jusqu'à ce que la convention soit établie »⁴⁸.

L'institution du langage demeure un libre choix de l'homme : le rôle de Dieu est, comme dans le cas d'al-Ġuwaynī, limité à l'inspiration; Dieu ne crée pas les mots Lui-même, au contraire Il stimule les âmes des hommes pour qu'ils puissent créer une langue afin de communiquer leurs besoins. Par la suite, al-Ġazālī n'exclut pas que cette convention puisse être le produit par choix d'un seul homme intelligent qui se charge de créer ce moyen d'exprimer les idées et qu'une fois le langage établi, il le fasse

⁴⁵ L'extrait d'*al-Manḥūl* est reporté par al-Suyūfī dans le *Muzhir* (vol. I, p. 23). Dans notre article on reportera seulement l'extrait d'*al-Mustaṣfā*. L'extrait d'*al-Manḥūl* n'apporte aucun nouvel élément par rapport à ce que al-Ġazālī écrit dans le *al-Mustaṣfā*, au contraire, les observations faites dans ce dernier nous semblent mieux organisées et développées avec plus de détails.

⁴⁶ Cf. Luis Gardet, Marcel M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948, p. 73.

⁴⁷ Cf. al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, éd. Sulaymān al-Ašqar, Mu'assasat al-Risāla, Beyrouth, 1997, I, p. 9-11.

⁴⁸ *Ibid.*

connaître aux autres à travers la répétition des mots et l'indication des choses, de la même manière que les parents enseignent la langue à l'enfant. Du point de vue « du fait », comme al-Ġazālī le dit, les deux thèses peuvent, théoriquement, être démontrées soit par une démonstration rationnelle, soit par une preuve scripturale, soit par une information rapportée par la tradition. Cependant, ni une démonstration rationnelle, ni un texte révélé ni une tradition n'ont, pour al-Ġazālī, la valeur de preuve certaine en faveur de l'une ou de l'autre théorie. Ce problème, du moment qu'il n'est lié à aucune obligation de la pratique du culte religieux, ni à une exigence de foi, reste confiné au domaine des curiosités. C'est dans cette perspective qu'il met en place, par la suite, une réfutation de l'interprétation du verset Cor 2, 31 ayant une importance centrale dans la théorie du *tawqīf* aš'arite ainsi que pre-aš'arite comme on le suppose. Pour al-Ġazālī « *ce n'est pas là une preuve irréfutable du fait, car ce texte est compatible avec quatre possibilités* » : Dieu aurait pu inspirer à Adam le besoin d'instituer la langue de manière conventionnelle, ensuite ce dernier aurait institué le langage par lui-même en suivant sa propre pensée et son choix personnel. Deuxièmement, il est possible que Dieu ait enseigné à Adam une langue précédemment instituée par d'autres créatures comme les Ġinns ou les Anges qui ont institué une langue en vertu d'une convention et d'un choix qui ne concerne guère la participation de Dieu. La troisième preuve concerne la signification de « noms » dans le verset : pour al-Ġazālī, il peut avoir un sens générique, car ces noms peuvent indiquer les noms du ciel, de la terre et de ce qui se trouvait au paradis; cependant, l'interprétation si l'on prend en compte l'acception de langue ou de noms de toute chose, n'est guère acceptable car les choses qui sont apparues après Adams, comme les métiers, les arts et les instruments, ne pouvaient pas être connues. Il faut alors interpréter les « noms » dans une acception circonscrite et limitée; le verset assume alors une acception relative et spécifique : l'institution des noms à l'époque de la création d'Adam. Enfin, si al-Ġazālī admet comme hypothèse que Dieu ait réellement enseigné la langue à Adam, ce dernier aurait pu oublier, ou ne pas transmettre cette langue à ses fils; ensuite ils ont fini par instituer les langues de manière conventionnelle, et celles-là sont les langues qu'on connaît aujourd'hui.

L'approche d'al-Ġazālī est en ce sens innovateur, dans la mesure où il ne se contente pas d'accepter des preuves coraniques en faveur du *tawqīf*. Au contraire, il montre que le verset peut être l'objet des interprétations les plus divergentes et fanatiques. Il s'avère que l'idée d'une langue conventionnelle au caractère humain est de plus en plus prise comme nécessité probable, surtout par un *moderne* comme al-Ġazālī : sa démarche rationnelle exige un certain degré de certitude basée sur le raisonnement logique. Ce procédé, qui ne laisse pas de place aux preuves non démontrables rationnellement, sera appliqué par al-Rāzī dans sa longue dissertation sur l'origine du langage présente dans son traité de fondements du *fiqh*.

Ce changement de perspective dans la question de l'origine du langage on le retrouve chez Faḥr al-dīn al-Rāzī. Le changement de perspective (de la théologie envers les fondements du *fiqh*) à partir de laquelle l'origine de la langue est abordée, se concrétise plus encore dans la deuxième partie du XII^{ème} siècle avec al-Rāzī. Son traité des fondements du *fiqh* consacre une partie plutôt longue à la question de l'origine du langage, si on le compare à celui d'al-Ġuwaynī et d'al-Ġazālī. Al-Rāzī aborde la question de l'origine du langage dans la deuxième réflexion du premier chapitre des discussions sur les langues. Après avoir exposé toutes les théories formulées à ce sujet, il les discute en donnant ses réponses et ses avis. Comme on peut s'y attendre la thèse qui est rejetée avec le plus de véhémence est celle de 'Abbād. Al-Rāzī écrit :

« La chose qui montre l'inconsistance du propos de 'Abbād Ibn Sulaymān est que si le sens des expressions sonores existe en lui-même alors le sens ne différerait pas dans les différentes régions et communautés, et alors tout homme arriverait à la compréhension de toute langue; donc si la cause n'est pas valable, l'effet ne l'est pas non plus »⁴⁹.

Comme pour ses prédécesseurs, pour al-Rāzī il n'y a aucune validité dans l'affirmation de 'Abbād, car la différence des langues et le fait que l'homme ne peut guère connaître l'essence des choses à partir de leurs signes linguistiques, c'est-à-dire leurs noms, est un phénomène incontestable : la relation entre

⁴⁹ Cf. Rāzī, *Maḥṣūl*, p. 183.

nom et chose nommée doit être le produit d'un choix tout à fait casuel et arbitraire. Par conséquence l'instituteur doit être ou Dieu ou l'homme. Dans le premier cas, al-Rāzī explique que « *si l'instituteur de la langue était Dieu, qu'il soit exaucé, l'attribution spécifique du nom particulier à la chose particulière nommée serait égale à l'attribution spécifique de l'existence du monde dans un instant préétabli à l'exclusion de ce qu'il y a avant et ce qu'il y a après [...]* »⁵⁰. C'est alors en vertu de la volonté divine et du choix délibéré de celle-ci que se justifie cette relation entre nom et chose nommée, car l'existence de la langue, dans le cas où elle est le produit d'un acte divin, dépend exclusivement de l'agir divin, comme c'est le cas pour la création du monde. Une correspondance de type naturelle ne peut guère avoir lieu et est exclue a priori même si l'homme était le seule responsable de la création de la langue, car « *si l'être humain était l'instituteur, il est probable que ce soit à cause du fait qu'une expression précise et à l'exception de autre, ait traversé son esprit; et ce comme nous l'avons affirmé concernant la spécialisation de chaque individu dans une science particulière, sans qu'il ait une correspondance entre les deux* »⁵¹. Dans ce cas aussi c'est le choix arbitraire et la volonté personnelle de l'homme qui joue le rôle prééminent dans l'assignation spécifique d'un nom à une entité.

Après avoir démontré l'incohérence de la théorie naturaliste, al-Rāzī passe à l'analyse et aux jugements des autres théories. Il essaie de les rejeter et critique tout point faible des ces deux théories. En ce qui concerne la théorie du *tawqīf* aš'arite al-Rāzī objecte comme il suit :

« Réponse à ceux qui ont évoqué le verset « et il a appris à Adam tous les noms ». Nous affirmons : pourquoi n'est-il pas admissible que le sens du discours soit l'enseignement ? A savoir que Dieu, qu'il soit exaucé, ait inspiré dans l'homme la nécessité d'instituer telles expressions en lui donnant, parmi les connaissances, la capacité grâce à laquelle l'homme est capable de l'institution du langage ?

Personne n'a soutenu que l'enseignement ne soit pas production de connaissance, au contraire l'enseignement est un acte appréciable, car l'aboutissement à la connaissance est réglé à partir de l'enseignement. Pour cette raison il a été affirmé : « je lui ai appris » et « il n'a pas appris ». Et si l'enseignement n'était pas production de connaissance alors ceci ne serait pas vrai.

Nous avons postulé que l'enseignement est production de connaissance, mais la science assumée par l'homme est elle-même créée par Dieu, qu'il soit exaucé. Et le mot du verset « Il a appris » ne contredit pas que la langue soit conventionnelle. Si ceci est postulé, pourquoi il n'est pas admissible que le sens de « noms » renvoie aux signes caractéristiques et aux propriétés ? Egalement a été affirmé « certainement Dieu, qu'il soit exaucé, a appris à Adam – sur lui la paix – que les chevaux sont utiles pour la charge et pour la fuite, les chameaux pour le transport, les bœufs pour la culture des champs, et tout cela car le mot « nom » est dérivé ou du mot « signe » ou du mot « altitude ». A partir de ces deux hypothèses tout ce qui définit l'essence d'une chose et révèle son sens précis est un nom [appliqué] à la chose même.

Quant à l'attribution spécifique de l'expression « nom » aux expressions différentes, ceci est une habitude récente »⁵².

La réfutation du verset coranique est abordée de manière plus précise et plus détaillée que celle d'al-Ġuwaynī et d'al-Ġazālī; toutefois, contrairement à eux, dans le cas d'al-Rāzī on n'est pas en présence d'une réfutation de la validité du verset; il ne faut pas oublier qu'al-Rāzī est un commentateur coranique qui met le rationalisme au service de l'exégèse. Comme eux, al-Rāzī n'admet pas l'interprétation du verset dans le sens d'enseignement de la langue. Une telle interprétation n'est pas admissible car, même pour lui, elle n'est pas corroborée par une démonstration rationnelle valable. L'interprétation d'al-Rāzī ne s'éloigne pas trop de l'approche d'al-Ġuwaynī et d'al-Ġazālī, mais son interprétation diffère sensiblement sur deux points essentiels du verset. D'abord, l'approche d'al-Rāzī révèle une lecture *généralisante*; son but est d'en tirer des interprétations générales. En premier lieu, ce que Dieu a inspiré dans l'âme de l'homme n'est pas comme pour al-Ġuwaynī et al-Ġazālī un besoin de communiquer avec l'autre, mais plus précisément la capacité de créer un quelque type de moyen de communication qui

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Op. cit.*, p. 189.

fait usage des signes renvoyant à certaines entités, comme aussi la capacité de maîtriser la connaissance des expressions sonores liées aux concepts. C'est alors dans ce cas que l'homme choisi, comme dans le cas d'al-Ġuwaynī et d'al-Ġazālī, de manière personnelle et arbitraire la nature du signe linguistique, comme aussi les noms indiquant les entités. A cette lecture générale du verset s'y ajoute une autre : al-Rāzī focalise son attention sur l'interprétation plus précise des mots présents dans le verset. Le verbe *'allama* (enseigner), selon al-Rāzī, ne doit pas être interprété dans le sens d'« enseignement » stricto sensu, mais plutôt dans le sens de « production de connaissance ». Le verbe, qui indique l'acte divin, a le sens d'« inspiration », ou mieux, « création d'une capacité linguistique » dans l'homme. Al-Rāzī attire l'attention sur l'acte d'enseignement comme acte potentiel que Dieu a créé dans l'homme. Dans cette perspective le sens de l'acte divin acquit une valeur plus appréciable, plus « digne » de Dieu, qu'un enseignement direct de la langue entre Dieu et l'homme. Al-Rāzī veut éliminer toute interprétation de Dieu qui agit comme un maître de langue : ce n'est pas une image applicable à la puissance divine. Cette interprétation subtile et nuancée proposée par al-Rāzī a comme but l'acceptation de la théorie de la convention humaine du langage qui dans ce sens n'est plus en contradiction avec le verset coranique.

Cette démarche se répète par la suite. L'attention d'al-Rāzī se déplace, comme il faut s'y attendre, sur l'interprétation de « noms ». S'il arrive à formuler une interprétation qui convient au verset coranique et à l'idée humaine de langage, il se pose alors le problème de l'interprétation de « noms » du verset : s'il est admis que Dieu a doté l'homme de la capacité du langage, il serait contradictoire d'interpréter « noms » dans son sens générique, voire de langage entier. Al-Rāzī se limite à affirmer que le nom indique « les caractéristiques et les propriétés des entités réelles », donc le nom demeure le signe des entités. Cette définition mérite une attention particulière.

Dans son commentaire du verset Cor 2, 31 al-Rāzī reprend l'explication de l'origine étymologique de *ism* (nom); le but est d'en comprendre la vraie nature et la vraie signification. En partant de la distinction étymologique de *ism*, telle qu'elle était abordée par les grammairiens de Baṣra et de Kūfa, al-Rāzī affirme que, d'égale manière, si on affirme que *ism* (nom) vient du mot *sima* (signe, de la racine w-s-m) comme les grammairiens kūfiens l'affirmaient, cela indique que le nom d'une chose devient signe de la chose, par conséquence ce signe indiquerait « les qualités de la chose, ses propriétés et ses caractéristiques »⁵³. De la même façon, si le nom dérive, comme les baṣriens l'affirmaient, du mot *samuw* (altitude, de la racine s-m-w), la signification intrinsèque de *sima* serait le même que *ism*, car, dit al-Rāzī, le signe grâce auquel l'homme connaît une chose (à savoir le mot) reste, dans le processus de connaissance, en position prééminente par rapport à la chose désignée.

En effet, l'homme parvient, en premier lieu, à la connaissance du signe; seulement ensuite il acquiert la conscience de la signification de ce signe, voir du sens, de la signification. Le mot, ou signe de la chose, quand il indique l'essence de la chose, devient alors plus important que le concept lui-même. Le signe d'une entité renvoie de manière significative à l'essence de telle chose : al-Rāzī donne l'exemple des animaux qui sont désignés avec un nom spécifique en vertu des propriétés et des caractéristiques propres à eux⁵⁴. Le sens du mot « nom » dans le verset acquiert alors un autre sens qui n'est plus, comme pour al-Aṣ'arī, celui de « noms » de manière générale indiquant toutes les parties de la langue. Pour al-Rāzī ces « noms » indiquent, également du point de vue linguistique (*fī l-luġa*), « les attributs essentiels de la chose », ce qui diffère sensiblement de l'acception grammaticale de « nom » qui pour les grammairiens indique la catégorie des substantifs. A partir de cette définition, la supériorité de la connaissance d'Adam face aux Anges se trouve à la fois clarifiée et justifiée : cette supériorité indiquerait, selon al-Rāzī, sa connaissance de l'essence des choses créées comme conséquence de la connaissance de leurs signes distinctifs⁵⁵.

⁵³ Rāzī, *Mafātīḥ*, II, p. 191.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Al-Rāzī continue : « s'il a été démontré que cette explication est possible en conformité à la langue, alors il est nécessaire que ceci soit le sens du verset et pas autre chose, pour des raisons différentes : l'une d'elles est que la supériorité dans la connaissance des essences des choses est plus importante que la supériorité dans la connaissance de leurs noms. Mettre en rapport le discours mentionné pour la démonstration de la supériorité d'Adam avec ce qui doit nécessairement être le sommet de la supériorité : il est plus utile de le mettre en rapport avec ce qui n'est pas pareil. Deuxième : le fait de s'opposer est possible et adapté pour que celui qui écoute puisse comprendre simplement le sens de manière générale. Et pour quelqu'un qui est savant

La démarche exégétique d'al-Rāzī n'est pas la tentative, comme c'est le cas pour al-Ġazālī, de laisser l'interprétation de « noms » et de l'origine de la langue confinée dans le royaume des curiosités. Dans sa démarche il y a une volonté de ramener le sens du verset à une explication rationnelle de l'origine de la langue dans la perspective d'institution humaine. L'enseignement divin est conçu comme un passage transitoire de la connaissance. Ceci n'implique pas nécessairement que Dieu soit l'instituteur du langage puisque, comme al-Rāzī le dit, « [si] le sens du mot « noms » renvoie aux expressions, alors pourquoi n'est-il pas admissible d'affirmer avec certitude que « les expressions sont instituées par une convention qui fait partie d'une création de Dieu, qu'il soit exaucé, avant la création d'Adam – sur lui la paix – et par la suite Dieu lui a appris ce qui fait l'objet d'un accord institué par un autre homme »⁵⁶. L'institution humaine de la langue se présente alors comme un phénomène tout à fait possible et plausible avant la création d'Adam.

Les preuves coraniques de la théorie aš'arite du *tawqīf* ne sont pas, pour al-Rāzī, des démonstrations essentielles de la nature divine de la langue. Les preuves données par al-Aš'arī sont par la suite critiquées et interprétées dans une nouvelle perspective indicative du système théologico-philosophique rāzien. Ainsi, le verset Cor 53, 23 ne corrobore non plus la thèse de l'institution divine, par une raison rationnelle. En effet, il est inconcevable, de l'avis d'al-Rāzī, de vérifier l'institution des noms des idoles chez les idolâtres préislamiques, comme al-Aš'arī voulait le prouver. Cela ne prouve aucune caractéristique divine dans la langue : ce processus de nomination de la part de l'homme n'est pas vérifiable avec exactitude. Al-Rāzī passe ensuite à l'interprétation du verset suivant : « quant à la troisième preuve : « langue » est le nom d'un organe corporel spécifique et cette signification n'a pas de sens dans l'approbation de la Communauté, il est alors nécessaire de considérer son sens métaphorique. Le fait qu'ils aient substitué à ce mot le mot de « langages » ne rend pas leur choix plus préférable que le nôtre, à savoir le changement de ce mot en « potentialité [d'institution] des langues » ou « les articulations des langues » »⁵⁷.

Comme dans les cas du verset Cor 2, 31, al-Rāzī essaie de ramener la possibilité de la convention humaine sur l'interprétation de « langues », qui a fait l'objet d'interprétations diverses. Il rejette l'interprétation acceptée par la majorité des commentateurs orthodoxes, qui font, comme al-Aš'arī, de ce verset une des preuves les plus évidentes du *tawqīf*. Cette lecture sui generis du verset en question, que nous croyons être la conséquence de l'interprétation du verset Cor 2, 31, s'explique comme il suit : comme dans le verset Cor 2, 31 demeure l'idée principale d'une science des expressions et des concepts créée par Dieu dans l'homme, également le mot « langues » dans Cor 30, 22 indiquerait la capacité d'instituer les langues, ou bien la capacité propre à l'homme (et dans ce sens caractéristique de l'homme qui le distingue des animaux) d'articuler des sons distincts qui renvoient à des concepts, c'est-à-dire les articulations du système phonatoire. L'interprétation du verset est, pour al-Rāzī, tout à fait dans la perspective humaine du langage. On pourrait voir ici une affirmation en faveur d'une hypothèse de la convention humaine : al-Rāzī essaie d'harmoniser celle-là face aux preuves de la théorie du *tawqīf*. Toutefois, comme il l'évoque dès les débuts de ce paragraphe, une décision tranchante en faveur des deux hypothèses possibles ne peut pas être soutenue avec certitude, de sorte que la suspension du jugement reste la position la plus logique à soutenir. La position du *tawqīf* ne peut non plus être valable car l'institution de la langue de la part de Dieu serait parmi les événements connus et transmis tout au long des époques. Cela est rejeté en vertu de la connaissance douteuse qui affecte les données de la sunna transmises depuis l'époque du Prophète : celles-là ont une nature aléatoire⁵⁸. Comment alors, semble admettre al-Rāzī, avoir la certitude que la langue a été révélée par Dieu à l'homme, si ce phénomène n'est pas attesté par la tradition ? Comme on connaît les miracles des prophètes, de la même manière l'institution divine de la langue est censée être connue.

dans la langue et dans l'éloquence, il est légitime qu'on lui dise : « fais un discours éloquent comme le mien ! ». Mais quant à un arabe, il ne serait pas correcte qu'il demande à un africain à l'occasion d'un défi : « parle dans ma langue », et ceci car l'intellect n'a absolument pas le moyen de connaître les langues, cependant ceci n'advient qu'à travers l'enseignement. On ne peut arriver à la connaissance d'une langue qu'au moyen d'un enseignement. Quant à la connaissance des essences des choses, la raison est capable de les comprendre et c'est dans ce sens qu'on peut interpréter le défi d'Adam. » cf. Rāzī, *Maḥāṣil*, II, p. 191.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cf. Rāzī, *Maḥṣūl*, p. 191.

⁵⁸ Il donne l'exemple de la *iqāma*, la procédure de l'appel à la prière, qui diffère selon les avis donnés des quatre écoles juridiques musulmanes.

La critique d'al-Rāzī porte par la suite sur les preuves données par les tenants de la convention. Les preuves rationnelles de la théorie bahšimite du langage méritent pour al-Rāzī d'être analysées dans le détail et d'être réfutées. La thèse bahšimite de l'enseignement de la langue, critiquée déjà par al-Aš'arī, est rejetée comme il suit :

« Quant à la quatrième preuve : l'argument concernant l'enseignement de l'enfant par ses deux parents est faux. Car il est certain que ceci n'est pas antécédent à l'institution divine. Nous avons postulé qu'il est nécessaire – avant une convention – la présence d'une autre langue à travers laquelle les hommes puissent s'accorder sur la deuxième langue; pourquoi alors n'est-il pas admissible que les langues que nous parlons aujourd'hui soient le résultat d'une institution divine ? Il est probable qu'on puisse admettre : « avant ces langues il y a eu une langue qui a été le résultat d'une institution divine, par la suite les gens – à travers cette langue – se sont accordés sur l'institution des autres langues ». Et si tu affirmes : « si cela s'est produit de cette façon, alors il est nécessaire de reconnaître le fait que ces langues résultent d'une institution divine, et que de manière évidente ce moyen inconnu nous échappe », j'affirme : « notre discours donne une preuve tranchante, mais ce que tu viens d'exposer n'est pas une preuve tranchante pour aucun argument »⁵⁹.

Parmi les preuves rationnelles de l'institution divine al-Rāzī en énumère trois : il est admissible qu'un homme ait institué une expression pour un concept, ensuite il a renseigné un autre homme sur cette institution à travers le geste et l'indication déictique, il y a donc une aide mutuelle entre les deux. « Pour cette raison on a affirmé : si un groupe d'enfants était réuni dans une maison de manière qu'ils ne puissent avoir aucun contact avec les langues parlées, une fois qu'ils arrivent à la maturité ils créent nécessairement une langue telle que les uns communiquent avec les autres »⁶⁰. Ces deux preuves seraient, selon al-Rāzī, admissibles afin de démontrer la nature humaine du langage. Il se limite à rejeter le troisième point de la théorie de la convention : l'argument rationnel de l'enseignement de la langue proposé par Abū Hāšim est donc invalidé à cause de la régression en arrière à l'infinie, comme proposé par al-Aš'arī, car l'institution d'une langue doit nécessairement se produire à travers un moyen quelconque; ce moyen est pour al-Rāzī une langue qui doit être nécessairement considérée comme une langue d'origine divine. Supposer que la langue originelle soit de nature divine est probable, toutefois, selon al-Rāzī, cela n'est pas démontrable ni à travers des preuves rationnelles ni scripturales. Il se pose alors un problème pragmatique : si la langue résulte d'une institution divine, comment expliquer le changement et la corruption de la langue ?⁶¹

Les preuves données par les tenants de la convention sont critiquées à partir de la preuve coranique du verset Cor 14, 4. Pour les tenants de la *muwāḍa'a*, si une institution divine du langage s'est produite, celle-ci peut advenir seulement à travers la mission prophétique. Ce point ne peut pas être accepté car toute révélation divine exige la présence d'une langue antérieure comme moyen d'expression utilisé entre Dieu et le prophète. Il n'y a aucune raison, pour les mu'tazilites, d'admettre que Dieu ait pu instituer une langue, car « cela ne serait guère utile, puisque Dieu ne produit pas des actes inutiles ». Selon al-Rāzī ce point est admissible seulement dans le cas où l'institution divine de la langue se produit à travers la révélation; mais il juge cette probabilité comme impossible.

La dernière preuve de la nécessité de la convention humaine du langage demeure dans le *taklīf*. Al-Rāzī ne rejette pas cet argument, puisqu'il est avéré qu'on ne peut guère connaître l'essence de Dieu. Mais cela ne contredit pas tout autre genre de *taklīf*. Il est ainsi possible d'affirmer que l'instituteur du

⁵⁹ Rāzī, *Maḥṣūl*, p. 191.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Si un changement de quelque type se produit dans la langue, ceci doit être nécessairement connu, car la langue est ainsi à la base de la connaissance des choses de la religion. Une fois admis le changement linguistique, pour al-Rāzī, il est admissible de douter de données linguistiques transmises tout au long des siècles jusqu'à qu'on arrive son époque, où on semble être conscient de ce phénomène diachronique qui affecte la langue. Il s'ensuit que si le changement linguistique advient, ceci n'est qu'une abrogation qui se fait par le moyen des prophètes, voire des révélation prophétiques. Dans le cas de l'arabe, étant donné que Muḥammad est le sceau de prophètes, il s'ensuit logiquement que ce dernier demeure ainsi l'étape ultime de l'évolution linguistique, voire du développement les données linguistiques de l'arabe. La problématique de la transmission et de la validité des données linguistiques serait reprise et analysée par al-Rāzī par la suite, précisément dans le chapitre intitulé « al-ṭarīqa ilā ma'rifat al-luġa ». Rāzī, *Maḥṣūl*, I, p. 203.

langage a institué ces noms pour ces choses nommées sans indiquer que l'instituteur est Dieu ou les gens. De cette manière la connaissance de l'attribut divin n'indiquerait pas nécessairement la connaissance de l'essence (de Dieu). Ensuite al-Rāzī, comme la bahšimiyya le fait, affirme que si Dieu n'a pas créé cette science dans l'homme intelligent, rien n'empêche d'affirmer qu'il ait créé cette connaissance dans l'homme non doué de raison. Cette possibilité n'est pas inadmissible, car c'est à travers cette science des signes et des concepts que l'inintelligent peut connaître les principes essentiels des choses.

Le dernier point (soutenu par les bahšimites), rejeté par al-Rāzī, concerne la nécessité de l'antériorité d'un moyen de communication par lequel s'est produite la communication entre Dieu et les Anges. Les instituteurs de cette langue peuvent être les Anges. Pour al-Rāzī ce point de la théorie de la *muwāḍa'a* est faible, car il est possible que Dieu ait parlé aux Anges d'une autre manière, à savoir à travers l'écriture ou autre chose.

L'exposé d'al-Rāzī sur l'origine de la langue se prête à plusieurs considérations. Une position et un avis tranchant pour l'une ou l'autre hypothèse ne peuvent guère être soutenues, toutefois la démarche d'al-Rāzī demeure dans la démonstration de la suspension du jugement qui se révèle comme une nécessité pour la question de l'origine du langage. Si ses prédécesseurs, tels al-Ġuwaynī et al-Ġazālī, avaient tenté de proposer des solutions nouvelles sur ce sujet, tout en préférant la suspension du jugement, al-Rāzī ne s'arrête pas à cette simple constatation : confirmer la suspension du jugement, dans son point de vue, ne semble pas être suffisant; il veut en donner des raisons valables telles qu'une discussion sur l'origine de la langue n'ait plus raison d'être. Comment parvenir au jugement définitif sur cette question ? Le procédé d'al-Rāzī se développe sur deux lignes principales et parallèles. En premier lieu, pour ce qui concerne les preuves coraniques, il considère tout verset qui a été évoqué dans la dispute afin d'en constater la validité. Le point le plus épineux qu'il envisage en premier est celui de l'interprétation du verset Cor 2, 31, principale preuve du *tawqīf*. Son effort d'exégèse du verset Cor 2, 31 est une tentative de montrer comment le sens de ce verset est conciliable avec la position de la convention : dans ce sens la preuve coranique peut coïncider avec la preuve rationnelle grâce à une interprétation cohérente. Ce même procédé est appliqué à l'objection bahšimite du *taklīf*, dans le cas où l'on admette l'origine divine du langage. Cette première ligne conductrice du procédé rāzien vise alors à trouver une synthèse solide et démontrable du rationnelle dans l'univers coranique : c'est à partir du Coran qu'il rejoint le rationnel tout en harmonisant les deux. Le deuxième, comme déjà dit, est mis au service du premier. Dans cette démarche de synthèse, la doctrine orthodoxe rāzienne se révèle, en rapport à ses prédécesseurs, originelle et ré-innovatrice si on la compare à celle d'al-Ġazālī (qui marque le début de la voie théologique des modernes) : l'approche rāzienne, après moins d'un siècle, montre déjà un certain degré de maturation dans la mesure où sa doctrine se propose comme le *giusto medio* entre doctrine aš'arite orthodoxe et rationalisme mu'tazilite.

En deuxième lieu, l'autre approche se préoccupe de rejeter point par point les preuves de chacune des deux théories. De ce point de vue, tout ce qui n'est pas démontrable à partir d'un raisonnement rationnel ne fait pas l'objet d'une preuve solide. La démarche s'installe dans une direction opposée à la première approche : toute preuve qui ne satisfait pas un degré de démonstration rationnelle est rejetée. Le point de départ est ici l'aspect rationnel qui essaie de rejoindre celui du dogme religieux, le Coran. Comme déjà évoque, voici que le système rāzien montre sa caractéristique principale : un équilibre constant entre la doctrine aš'arite orthodoxe et le rationalisme mu'tazilite. Al-Rāzī doit être, encore une fois et surtout à la lumière du débat sur l'origine du langage, considéré comme le trait d'union des deux doctrines principales présentes en Islām qui arrivent, dans son système, à trouver un compromis : ici rationalisme et orthodoxie ne se contredisent pas, les deux peuvent coexister.

Si al-Rāzī montre cette tendance conciliatrice comme signe distinctif de sa doctrine, quelle est sa place dans le débat sur l'origine du langage ? Comme l'on a vu dans la deuxième partie de cet exposé, la période que pourrait marquer la fin du débat sur l'origine de la langue est identifiée avec le jugement émis par al-Bāqillānī. A partir de l'époque succédant cette période, la question du langage se déplace du milieu théologique vers la discipline des fondements du *fiqh*, avec al-Baṣrī (dans une certaine mesure), et surtout chez al-Ġuwaynī et al-Ġazālī; à partir de ce dernier le déplacement de la question de l'origine du langage du milieu théologique vers l'herméneutique des sources se concrétise, si bien qu'on pourrait croire qu'al-Rāzī s'installe comme un successeur qui reprend le propos de ses prédécesseurs. On remarque, toutefois, que la suspension du jugement proposée par al-Bāqillānī, al-Ġuwaynī et al-Ġazālī

montre une absence d'intérêt dans la réfutation de deux théories du *tawqīf* et de la *muwāḍa'a* : ils se limitent (c'est le cas d'al-Ġazālī et d'al-Ġuwaynī) à montrer comment une question telle que l'origine du langage reste susceptible de différentes interprétations au caractère vague et aléatoire. L'approche d'al-Rāzī, au contraire, comme l'on a vu, montre toute une tendance à considérer chaque question que le problème de l'origine du langage pose. Il se soucie, au contraire de ses prédécesseurs, d'analyser les deux théories principales point par point, sans omettre aucun détail qui puisse confirmer la suspension du jugement. On serait mené à croire que si al-Bāqillānī a sanctionné la fin du débat sans en donner aucune explication raisonnable, comme ainsi Weiss l'admet⁶², al-Rāzī, en tant que trait d'union entre orthodoxie et rationalisme, représente l'étape finale de ce débat, dans la mesure où c'est grâce à sa démarche analytique que chaque preuve donnée en faveur de l'une ou de l'autre théorie se trouve rejetée ou, au mieux, interprétée dans le but d'admettre le *tawqīf* et la *muwāḍa'a* comme possible. La littérature des fondements du *fiqh* qui se développera après al-Rāzī confirme cette hypothèse. De manière différente, sa réfutation et son jugement serait cité à plusieurs reprises dans les discussions sur l'origine du langage des *uṣūliyyūn* postérieurs qui parlent d'al-Rāzī comme de la sixième solution possible qu'il faut nécessairement reconnaître : le *tawaqquf*, c'est-à-dire la suspension du jugement⁶³.

Une fois admise l'impossibilité de se prononcer au sujet de l'origine de la langue, les traces de la théorie de la convention se retrouvent, en premier lieu (comme on l'a vu dans la première partie de notre exposé), dans la notion de *waḍ'* dans la langue et, en deuxième, dans la discussion des Noms divins. Si comme l'on a vu, dans les cas de ses prédécesseurs orthodoxes le point de vue d'une origine divine de la langue coïncide avec les thèses de l'origine divine des noms que Dieu Lui-même a décidé de s'attribuer, avec al-Ġazālī et al-Rāzī, la théorie du *qiyās* ou de la *muwāḍa'a* des Noms divins applicables à Dieu est englobée dans le système théologique orthodoxe. Cela peut alors indiquer que la thèse de la convention linguistique, ayant perdu son statut originaire et ses implications doctrinales dans la sphère théologique, a été introduite et assumée comme théorie préférable dans la question des Noms divins. Il faut, de toute façon, remarquer que les mu'tazilites réussirent à imposer leur conception de la langue au caractère institué et arbitraire. L'ascension de la théorie humaine des Noms divins dans le milieu orthodoxe coïncide alors avec le transfert de la discussion de l'origine de la langue dans le domaine des *uṣūl al-fiqh*. Ici, encore, la voie des orthodoxes modernes (comme celle d'al-Ġazālī et d'al-Rāzī) arriva à englober dans son propre système théologico-juridique les tendances mu'tazilites aussi à travers les idées linguistiques propres à la Mu'tazila.

2. UNE LECTURE MYSTIQUE DU LANGAGE À TRAVERS L'ŒUVRE DE QUṢAYRĪ (M. 465/1072). NOUVELLES NOTES SUR LE NAḤW IṢĀRĪ

di Francesco Chiabotti

1. Le langage chez Quṣayrī

I. Introduction

Cette étude se concentrera sur la réception de la problématique du langage dans l'œuvre de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī (m. 465/1072)⁶⁴, mystique et théologien ash'arite khorassanien auquel une première étude qui introduisait la problématique de la réception soufie de la terminologie grammaticale a déjà été consacrée⁶⁵. Le langage, dans le débat théologique médiéval⁶⁶, est d'une part analysé au moyen de

⁶² Cf Weiss, « Muslim medieval discussions », p. 40.

⁶³ Cf. al-Šawkānī, *Iršād al-fuḥūl*, éd. Ša'bān Muḥammad Ismā'īl, éd. Dār al-salām, s. d., p. 70.

⁶⁴ Ref. biographiques : Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta'riḥ madīnat al-salām*, 17 vol., Bayrūt, Dār al-ġarb al-islāmī, 2001, XII, p. 366; 'Abd al-Ġāfir al-Fārisī, *Al-siyāq li-ta'riḥ Naysābūr*, dans *The Histories of Nishapur*, éd. Richard Nelson Frye, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965), fol^{os} 49a-49b; Tāš al-Dīn al-Subkī, *Tabāqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*, éd. 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1965, III, p. 243-248; V, p. 153-162; Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḍīb al-muftarī*, Damas, 1399H, p. 271-276.

⁶⁵ F. Chiabotti, « Naḥw al-qulūb al-ṣaġhīr : la « Grammaire des cœurs » de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée », *BEO*, 58 (2009), p. 385-402.

⁶⁶ Cf. la première partie de cette étude.

catégories et à partir de positions théologiques (la liberté de l'homme dans l'acte linguistique), d'autre part, il s'impose aussi comme utile en soi pour résoudre les problèmes théologiques : il est acteur et objet à la fois. Une autre observation qui va nous servir comme point de départ pour notre analyse relève de la relation mystique-théologie dans la période classique du développement de la doctrine sunnite du soufisme. Si l'on considère l'histoire des textes, il apparaît que c'est l'école de Nichapour, avec Quṣayrī au début du XI^{ème} siècle, qui inaugure une nouvelle phase d'alliance entre *kalām* et spiritualité, comme cela a été signalé aussi pour les cas de Ğuwaynī et Ğazālī⁶⁷. Si l'on remonte dans le temps, on rencontre des difficultés dans la définition de la relation *kalām*-spiritualité. On sait par exemple que la mu'tazila est originairement issue du cercle de Ḥasan al-Baṣrī, un des plus anciens ancêtres du soufisme⁶⁸. On peut également supposer une rencontre d'al-Aṣ'arī avec le soufisme⁶⁹. T. Nagel spécifie que Aṣ'arī avait probablement été un des disciples du cercle de Ğunayd⁷⁰.

Ainsi, si les *mutakallimūn* ont débattu sur l'origine du langage, avec Quṣayrī on observe une réorientation vers une problématique liée aux *finalités* du langage, à sa réalité dans le processus mystique de réalisation spirituelle. La discussion spéculative sur l'origine du langage est absente dans ses écrits. On y retrouve néanmoins des applications concrètes d'une certaine lecture des faits linguistiques qui sous-entend en réalité une complexité doctrinale d'analyse du langage qu'on essaiera de déchiffrer à partir d'un corpus de textes choisis, notamment ses commentaires mystiques des traités de grammaire, les *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr* et *al-kabīr*⁷¹.

L'émergence d'une telle attention aux faits du langage dans la doctrine mystique est sûrement liée à la gravité des débats théologiques qui avait eu aussi des conséquences assez importantes sur le développement du mouvement soufi de l'époque⁷². Le lien, dans Quṣayrī, entre mystique et théologie est un des traits remarquables de sa pensée⁷³. C'est avec lui que le soufisme définit à cette époque sa doctrine en relation avec les autres branches du savoir islamique et s'allie avec la méthodologie spéculative du *kalām*⁷⁴, jusque là – tout au moins extérieurement – délaissée par les maîtres spirituels. Avant lui, on remarque encore, chez les maîtres spirituels, une méfiance vis-à-vis du savoir extérieur véhiculé par les 'ulamā' *al-zāhir*. Son maître Sulamī (m. 412/1021) avait composé un *Kitāb ḍamm takabbur al-'ulamā'*⁷⁵ et

⁶⁷ Il faut citer aussi le théologien Abū Bakr b. Fūrāk, un des maîtres de Quṣayrī, était en contact avec le soufi Abū 'Uṭmān al-Maġribī, dans la *Risāla* Quṣayrī rapporte de lui nombreux hadith et sentences spirituelles. Cf. R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972, p. 159; Subkī, *Ṭabaqāt*, III, p. 52-6).

⁶⁸ Cf. Hellmut Ritter, « Ḥasan al-Baṣrī », *IEJ*; *Id.*, « Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. T. 1, Hasan al-Basrī », *Der Islam*, 21 (1933), p. 1-83.

⁶⁹ « L'acharisme, d'autre part, se développa souvent en symbiose, dès ses débuts, avec le soufisme, et parfois même avec un soufisme plus ou moins ésotérique ». Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, 1965, p. 177.

⁷⁰ Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens: Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Munich, 1988, p. 113-114. Voir aussi le résumé effectué par Claude Gilliot, « Quand la théologie s'allie à l'histoire: triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'al-Ğuwaynī. », *Arabica*, 39/2 (1992), p. 241-260. Sur Aṣ'arī, voir aussi T. Nagel, *The History of Islamic Theology*, p. 148-158.

⁷¹ Déjà le maître de Quṣayrī, Abū 'Alī al-Daqqāq, possédait des connaissances remarquables en grammaire et portait le titre de *naḥwī* (Jacqueline Chabbi, « Abū 'Alī Daqqāq », *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, <http://www.iranica.com/articles/abu-ali-daqqaq-hasan-b>, 13/5/ 2011). Quṣayrī a révisé jusqu'à la fin de ses jours des questions de grammaire avec l'algérien Abū l-Qāsim al-Ḥaḍālī (m. 465/1073), qui enseigna les lectures canoniques à la madrasa nizāmiyya di Nichapour, comme rapporté par Ḍahabī, *Ma'rifat al-qurra' al-kibār 'alā l-ṭabaqāt wa l-a'ṣār*, Beyrouth, 1404 H, I, p. 429-433. Cf. Quṣayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr*, éd. Aḥmad 'Alam al-Dīn Jundī, Libya: al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1977; *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, éd. Ibrāhīm Basyūnī et Aḥmad 'Alam al-Dīn Ğundī, Le Caire, Maktaba 'Alam al-fikr, 1994; Tomas Iványi, « Towards a grammar of the heart : al-Quṣayrī's *Naḥw al-qulūb* », dans *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa. Part One*, Budapest, 1996, p. 40-54; Francesco Chiabotti, « *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr* : La « Grammaire des cœurs » de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée », *BEO*, 58 (2008-2009), p. 385-402. Dominic Longo prépare une thèse à l'université de Harvard de doctorat sur le *Naḥw al-qulūb* de Quṣayrī : "The Spiritual Grammars of Jean Gerson (d. 1429) & Abd al-Karim al-Qushayri (d. 1072): Catholic & Muslim Pedagogy for the Soul Using Latin & Arabic Grammar".

⁷² Heinz Halm, « Der Wesir al-Kundurī und die Fitna von Nishapur », *Welt des Orients*, 6 (1971), p. 205-233 « Quṣayrī », *IEJ*.

⁷³ Voir Martin Nguyen, « The Confluence and Construction of Traditions: Al-Quṣayrī (d. 465/1072) and the intersection of Qur'ānic Exegesis, Theology, and Sufism », PhD diss., Harvard University, 2009.

⁷⁴ Voir le chapitre introductif (*Faṣḥ fi bayān i'tiqād ḥādīhi l-ṭā'ifa fi mas'āl al-uṣūl*) de la *Risāla fi 'ilm al-taṣawwuf (Al-risālat al-quṣayriyya*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Le Caire, 1972-74, I, p. 27).

⁷⁵ Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Kitāb ḍamm al-'ulamā'*, dans *Sufi Inquiries and Interpretations of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d.*

dans le manuel soufi anonyme *Kitāb Adab al-mulūk* on retrouve un passage dans lequel l'auteur critique la présomption des philologues⁷⁶.

II. Etat de la recherche

Les études sur la mystique musulmane ont depuis longtemps souligné l'attention du soufisme aux faits du langage, tant comme outil herméneutique pour accéder à l'exégèse symbolique du texte révélé, que comme base pour le développement du langage technique des états et des stations spirituelles. P. Nwyia a étudié la relation qui se dégage entre vérité et langage dans son étude de 1986, qui continue l'œuvre de Massignon. Ce dernier, en 1922, écrivait que

« Il est inutile de scruter les œuvres des mystiques musulmans si l'on n'étudie pas de très près le mécanisme de la grammaire arabe, lexicographie, morphologie et syntaxe. Ces auteurs rattachent constamment les termes techniques qu'il proposent à leurs valeurs ordinaires, à l'usage courant constaté par les grammairiens »⁷⁷.

Cette clef interprétative de la relation langage-mystique que Massignon indiquait a été reprise par la suite par d'autres auteurs comme L. Gardet, qui dans son étude intitulée « La langue arabe et l'analyse des états spirituels », remarquait une « interaction constante qui s'établit entre l'analyse d'un état spirituel et les lois, le génie sémantique des mots et des phrases »⁷⁸. Plus récemment, Sara Sviri en anglais et G. Gobillot en français ont consacré des études sur le langage chez al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. entre 295/905 et 300/910)⁷⁹. Une dernière remarque méthodologique : s'interroger sur le développement d'une lecture symbolique du langage technique de la grammaire arabe permet d'approcher un phénomène à la fois linguistique et religieux commun à différentes traditions spirituelles. L'analyse comparée de ces « grammaires mystiques » pourrait donc représenter un terrain d'enquête privilégié dans le domaine de la mystique comparée, en ayant ici le chercheur à sa disposition un éventail de réponses différentes au même questionnement sur le langage, ses origines, ses règles et son rapport avec la connaissance sacrée, comme souligné par S. La Porta et D. Shulman : « Here grammar in the deepest sense become the preferred channel connecting and transforming the cosmic and the mundane. Grammar translates the divine into intelligible human language just as it translates the human soul into the divine Word »⁸⁰.

412/1021) and a Treatise of Traditions by Ismā'īl b. Nujayd al-Naysābūrī (d. 366/976-7), éd. Bilal Orfali et Gerhard Böwering, Beyrouth, Dar al-Machreq, 2010, p. 37-49.

⁷⁶ Texte édité par Bernd Radtke, *Kitāb adab al-mulūk fī bayān ḥaqā'iq al-taṣawwuf*, Beyrouth 1991, traduit par R. Gramlich, *Die Lebensweise der Könige = Adab al-mulūk: ein Handbuch zur islamischen Mystik*, Marburg, 1993. Voir aussi l'article de Fritz Meier, « Ein wichtiger handschriftenfund zur sufik », *Oriens*, 20 (1967), p. 60-106, sur la question de l'attribution du texte.

⁷⁷ Luis Massignon, *Opera Minora*, I, p. 205. Cf. Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine de al-Ash'arī et de ses premiers grand disciples*, Beyrouth, 1965, p. 2-3.

⁷⁸ Luis Gardet, « La langue arabe et l'analyse des états spirituels », *Mélanges Louis Massignon*, II, p. 215.

⁷⁹ Geneviève Gobillot, « Le langage, science de saints, selon al-Hakīm al-Tirmidhī », dans *Mystique musulmane: parcours en compagnie d'un chercheur, Roger Deladrière : actes du colloque du 9 mars 2001*, Paris, 2002, p. 59-92; Sara Sviri, « World of power and power of words: mystical linguistic in the works of al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27 (2002), p. 204-244; « KUN - The Existence-Bestowing Word in Islamic Mysticism. A Survey of Texts on the Creative Power of Language », dans *The poetics of grammar and the metaphysics of sound and sign*, éd. S. La Porta, D. Shulman et David Dean Shulman, Leiden, Brill, 2007), p. 35-69.

⁸⁰ Pour une première étude à ce sujet, voir l'introduction de S. La Porta et D. Shulman dans *The poetics of grammar and the metaphysics of sound and sign*, p. 1-16 (passage cité à p. 14). Pour le latin et l'hébreu: Resnik, I. M., « Lingua Dei, Lingua Hominis. Sacred language and medieval texts », *Viator*, 21, (1990), p. 51-74; M. Idel, « Reification of Language in Jewish Mysticism », dans S. Katz, éd., *Mysticism and Language*, p. 42-79; N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Théories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, Albany, 1989; E. Lipiner, *The Metaphysics of the Hebrew Alphabet* (en hébreu), Jerusalem, 1989. Voir Sara Sviri, « Words of Power », note 1 pour une bibliographie détaillée sur la mystique juive et le langage. Pour le sanscrit: Yigal Bronner, « This is no Lotus, it is a Face. Poetics as Grammar in Daṇḍin's Investigation of the Simile », dans *The poetics of grammar*, p. 91-108; Prabhat Chandra Chakravarty, « La prospettiva spirituale della grammatica sanscrita », *Archivio dell'Unicorno*, Arché, n. 4, Milano, 1981; Annette Wilke, « Basic Categories of a Syntactical Approach to Rituals. Arguments for a 'Unitary Ritual View' and the Parasurama-Kalpasutra as 'Test Case' », dans *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*, éd. Axel Michaels et Anand Mishra, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 215-262; pour le persan: Nasrollah Pourjavady, *Philosophie iranienne et caractère sacré de la langue persane*, s. l., 1989. Pour le chinois: Tiziana Lippiello: « L'origine sacra della scrittura cinese: l'interpretazione di alcuni messaggi celesti », *Cina*, (2000), p. 27-37; Martin Kern: « The performance of Writing in Western Zhou China », dans *The poetics of grammar*, p. 109-175.

III. Le *naḥw* image de l'âme et du cosmos. Une double lecture symbolique

Si on regarde la définition même de *naḥw*, Quṣayrī nous indique la méthode de sa lecture spirituelle d'une science dont le nom à l'origine est synonyme de « voie » et qui peut donc être rapprochée du cheminement spirituel, le *ṭarīq* et le *sulūk* :

« Le terme *naḥw* indique le but, la direction. Or les hommes se différencient par leurs orientations [...] Pour l'un, la correction de la langue (*taqwīm lisānihi*) représente le terme de la science. Pour un autre, la correction du cœur (*taqwīm janānihi*) représente la totalité de son occupation et de son effort. Le premier est celui qui suit l'expression explicite (*sāhib al-'ibāra*), le second est celui qui suit l'allusion (*sāhib al-išāra*) »⁸¹.

L'auteur indique ici que sa méthode d'analyse est basée sur l'exploitation sémantique de la terminologie grammaticale. Paradoxalement, le sens allusif de cette terminologie peut être atteint seulement à partir de sa signification étymologique de base, selon un procédé qui vise à restituer à la grammaire son sens universel, perdu dans « l'alourdissement » technique, l'*iṣṭiṣlāh*⁸². Notons que le rapprochement entre terminologie grammaticale et terminologie spirituelle se justifie également par l'origine commune des deux disciplines. Elles auraient comme « ancêtre commun » 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/660)⁸³. D'un tel rattachement on gardera la signification métahistorique : la nécessité d'un fondement direct avec les débuts de l'Islam dans l'économie spirituelle du soufisme.

La correction du cœur passe par l'apprentissage d'un nouveau langage, l'expression allusive, qui doit se faire, dans la perspective de l'auteur, le réceptacle de l'expérience spirituelle et en même temps son mode de transmission⁸⁴. Le recours à ce nouveau langage a été justifié par la nécessité de « cacher » les expériences mystiques à l'ensemble de la communauté des croyants, mais Nwyia remarque qu'un tel langage « n'est ni extérieur ni postérieur à l'expérience, [...] le langage authentique, c'est à dire celui qui porte en lui une expérience originelle venant à l'être, naît en même temps que l'expérience elle-même et dans le mouvement même qui porte celle-ci à la conscience »⁸⁵. La grammaire des cœurs est donc une image concrète des lois qui lient le langage à l'expérience mystique. Un des aspects les plus intéressants d'une telle grammaire est la lecture symbolique des lois du *i'rāb*, la flexion nominale. Les trois « aspects » *marfū'*, *manṣūb* et *maḡrūr*⁸⁶ sont mis en relation avec des états de l'âme dans son cheminement de purification. La parole, *kalima*, est un symbole de l'homme, lequel change d'état en fonction des événements spirituels dont il fait l'expérience. La manifestation du *i'rāb* est la marque de cette transformation :

« La flexion nominale (*i'rāb*) s'effectue à partir de trois voyelles (lit. « mouvements », *ḥarakāt*) : l'élévation (*raf'*), l'établissement horizontal (*naṣb*), l'attirance vers le bas (*ḡarr*) et l'apocope (*jazm*). Les gens du sens allusif élèvent leurs aspirations vers Dieu, dressent leurs corps (*naṣb abdānihim*) dans l'obéissance à Dieu, baissent (*ḥafḍ*) leurs âmes pour s'humilier devant Dieu, coupent leurs cœurs de tout ce qui est autre que Dieu et leur quiétude (*sukūn*) est en Dieu »⁸⁷.

⁸¹ Quṣayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaḡīr*, p. 119-120.

⁸² On renvoie ici à la brève présentation du débat sur l'origine de la terminologie grammaticale présenté dans F. Chiabotti, « La grammaire des cœurs », p. 385-391.

⁸³ Quṣayrī se rattache par son maître Abū 'Alī al-Daqqāq à Ḡunayd dont la chaîne initiatique remonte à 'Alī b. Abī Ṭālib. La grammaire doit sa terminologie, selon une tradition « interne », à la volonté du quatrième calife. Ainsi Zazzāji (m. 950 circ.), dans son *Kitāb al-Iḍāḥ fī l-naḥw* (trad. anglaise de K. Veersteegh, cf. *infra*) cite la parole de 'Alī « Le langage est noms, verbe et particule » adressée à Abū l-Aswad al-Du'alī (m. 69/688?), gouverneur de Basra. Pour une analyse critique de la nécessité d'un l'éponyme pour la science grammaticale, voir Kees Versteegh, *The explanation of Linguistic Causes : az-Zajjāji's Theory of grammar*, Amsterdam, J. Benjamins, 1995, p. 149-150.

⁸⁴ Cf. Paul Nwyia, « *Ishāra* », *EL*.

⁸⁵ Nwyia, *op. cit.*, 22.

⁸⁶ Les trois termes indiquent respectivement le cas sujet, direct et indirect.

⁸⁷ Quṣayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaḡīr*, p. 127-128.

Dans le *Naḥw al-qulb al-kabīr*, voici les images symboliques que Quṣayrī dégage à partir de la notion de « flexion nominale » :

« L'élévation des cœurs peut se réaliser en élevant ton cœur au-dessus de ce monde et ceci est le propre des ascètes (*zuhhād*), en élevant ton cœur au-dessus de l'obéissance aux passions sensuelles et aux désirs mondains et ceci est le propre des adorateurs (*'ubbād*), de ceux qui pratiquent avec régularité et zèle (*aṣḥāb al-awrād wa-l-iḡtihād*), ou en élevant ton cœur au dessus de toi et en étant persuadé que rien de bien ne proviendra de toi et ceci est le propre de ceux dont les cœurs sont brisés (*aṣḥāb al-inkisār*), qui sont pleins d'humilité et d'indigence; en élevant le cœur vers Dieu et en le purifiant de la vision des créatures [...]. L'établissement des cœurs (*naṣb al-qulūb*) advient lorsque le corps se dresse sur le tapis de l'accord avec Dieu, ou quand le cœur se dresse dans le lieu de la contemplation, en baissant les yeux, en établissant le secret intime dans la singularité, en le purifiant des causes subtiles de la séparation. Le serviteur est alors « établi » pour que s'accomplisse la décision de la prédestination sans qu'il n'ait plus de volonté propre ni qu'il ait de préférence pour l'état où il se trouve ou qu'il en soit préoccupé, ou qu'il trouve lourd ce dans quoi il est projeté; ou qu'il se tourne vers ce qu'il attend, ni qu'il se hâte vers ce qui lui est promis, sans y avoir intérêt ni de profit. Dieu établit ces hommes pour Lui non pour eux. Ils sont le secours de la création et se dressent pour Dieu par Dieu. L'abaissement (*hafḍ*) des cœurs advient lors du sentiment de honte, de la crainte continue, de la persistance de l'humiliation, de la préférence pour l'obscurité, dans un état de recueillement constant, dans l'offrande de l'âme sur l'autel du combat spirituel. Dans l'état d'abaissement, abaisse ton aile sur tous ceux qui exigent de toi une chose admise par la Loi sans refus ni dispute, lassitude ni aversion. Ainsi est le connaissant, il méprise sa propre volonté et considère comme vile son âme et son acte dans la vie immédiate et future. L'apocope (*ḡazm*) des cœurs c'est la coupure des attachements et la suppression des obstacles et le repos⁸⁸ sous les décrets (*aḥkām*) de la Réalité, sans contrevenir aux convenances de la Loi [...] »⁸⁹.

Notons ici que les lois du langage ne symbolisent pas seulement le processus de purification de l'âme humaine. Dans un autre passage, Quṣayrī interprète aussi la division classique des parties du discours en noms, verbes et particules en un sens cosmique et universel : « *al-kalām ism, wa-fi'l wa-ḥarf ḡā'a li-ma'nā* »⁹⁰. Dans la grammaire des cœurs le nom est le nom divin *Allāh*, l'action est ce qui provient de Dieu (l'acte divin) et les particules, qui dans le langage régissent le nom au cas direct (*naṣb*) ou indirect (*ḡarr*), sont des symboles des attributs divins (*ṣifāt*), des « intermédiaires » entre l'essence et l'action divine. Le *ism mufrad*, le singulier, donne lieu dans sa lecture symbolique à une explication de la relation qui subsiste entre le nom divin « l'Unique » (*al-Wāḥid*) et la *aḥādīyya*, l'unité absolue de l'être divin. Dans le même sens, Quṣayrī lit la relation entre *fā'il* et le *maf'ūl* comme une image symbolique du créateur et des choses créées, les *maf'ūlāt*. On relèvera encore une fois que la position mystique de Quṣayrī sur « l'unicité de l'action » - la conception selon la quelle il n'y a d'autre agent que Dieu seul - est identique de celle proposé par Aṣ'arī dans sa théorie de l'acte humain⁹¹.

Cet aspect du *naḥw* comme image des lois de la manifestation, on le retrouvera plus tard chez d'autres auteurs comme le soufi marocain Aḥmad b. 'Aḡība du XVII^{ème} siècle, pour lequel, comme l'écrit J. L. Michon, les allusions spirituelles liées au langage sont « des symboles cosmogoniques et théurgiques jouant un rôle précis dans le processus de la manifestation divine »⁹², ou encore, dans un texte d'Ibn Maymūn al-Fāsī (m. 917/1511), pour qui les lois qui régissent les déclinaisons des mots (le *hāl*, le *tamyīz*, le *ṣifa*, etc.) ne sont rien d'autre que des différents aspects de la relation entre *dāt* et *ṣifāt*⁹³.

⁸⁸ Le repos (*sukūn*) est synonyme de *ḡazm*.

⁸⁹ Quṣayrī, *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, p. 41-43.

⁹⁰ L'auteur reprend ici la définition de Sibawayh donnée dans son *Kitāb*.

⁹¹ Cf. Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980, p. 80.

⁹² Jean-Luis Michon, *Le soufi marocain Aḥmad ibn 'Aḡība (1746-1809) et son Mī'rāj*, p. 115.

⁹³ Aḥmad al-Ghazlānī, « Présentation et édition critique de la *Risālat al-maymuniyya fī tawḥīd al-ājurriyya* de 'Alī b. Maymūn al-Fāsī (853-917/1450-1511) », mémoire de maîtrise, Université de Provence Aix-Marseille I, 1997-1998.

IV. Noms divins et parcours spirituel

On pourrait se demander si les jeux de mots sémantiques effectués par Quṣayrī entre terminologie grammaticale et terminologie mystique sont seulement un « exercice de style » littéraire ou s'ils cachent, en réalité, une signification plus profonde. On peut répondre à cette question en élargissant le corpus des sources prises en compte. Il a été question de l'importance de Cor 2, 31 « Il enseigna à Adam tous les noms » (*wa 'allama ādam al-asmā' kullahā*) dans le débat théologique sur l'origine du langage⁹⁴. Quṣayrī nous a laissé une interprétation spirituelle de ce passage dans son traité d'exégèse coranique, les *Laṭā'if al-iṣārāt*, dans lequel il explique à quel point l'état de précellence de l'homme sur les anges est basé non seulement sur le fait qu'il a reçu les noms de la création, mais aussi et surtout sur une autre dimension du savoir lié au langage : la connaissance des noms divins :

« Tout comme Dieu enseigna à Adam les noms de chaque créature – comme rapporté dans l'exégèse de Ibn 'Abbās et d'autres –, il lui apprit les Noms divins (*asmā' al-ḥaqq*). Cependant aux anges fut montré le réceptacle de la précellence [d'Adam] à travers sa connaissance des noms de la création et il est supérieur à eux du fait de cette connaissance. Le fait qu'Adam ait été singularisé par la connaissance des Noms Divins est un secret qu'aucun ange rapproché ne pourrait saisir. Celui qui n'a pas la capacité d'Adam à connaître les noms de la création, comment pourrait-t-il prétendre approcher la connaissance des Noms de Dieu et de ce qu'il lui fut enseigné du monde de l'invisible ? »⁹⁵.

L'enseignement des noms à Adam est donc le préambule au processus de la connaissance de Dieu et est entièrement basé sur cet apprentissage linguistique qui consiste en la découverte des noms divins qui sont aussi à l'origine de la création. On retrouve le lien entre la réalité des noms divins et le processus de connaissance mystique aussi dans le traité sur les *Asmā' al-ḥusnā* composé par l'auteur⁹⁶. Dans cet ouvrage, il vise à expliquer et à délimiter le sens du nom divin dans ses limites philologiques et sémantiques. Le sens du nom est ensuite élargi à l'expérience que l'homme peut en faire et à la portée de l'action du nom dans l'homme même⁹⁷. On a vu que le langage est une métaphore de l'âme et l'univers. Cette double lecture symbolique se retrouve encore dans le cas des noms divins qui sont à la base de la création de l'univers et en même temps la source des états spirituels de l'homme, comme par exemple le couple de noms *al-Qābiḍ* et *al-Bāsiṭ*, mis en relation avec les états spirituels de la contraction (*qabḍ*) et de l'expansion (*baṣṭ*)⁹⁸. Cet aspect de la doctrine de Quṣayrī avait été développé avant lui par un auteur auquel Quṣayrī accorde une importance particulière : Sahl al-Tustarī (m. 283/896)⁹⁹. Sa *Risālat al-ḥurūf* (Epître des lettres) « condense sa vision de la relation entre Dieu et la Création et de la relation entre le Verbe Divin et le monde »¹⁰⁰. Le rôle du Livre révélé est très important dans notre analyse car Quṣayrī développe souvent l'*iṣāra* sur la base d'un verset coranique, dont il isole un terme et le met en relation avec un terme analogue de la terminologie grammaticale. Les versets 90, 7-8 « Lorsque tu as fini, continue à œuvrer (*fa-nṣab*) et pour ton Seigneur sois plein de désir » est mis en relation avec le *naṣb* grammatical : l'homme est *manṣūb* lorsqu'il reconnaît son caractère « passif » d'objet de la grâce divine.

⁹⁴ Cf. la première partie de cette étude.

⁹⁵ Quṣayrī, *Laṭā'if al-iṣārāt*, éd. Ibrāhīm Basyūnī, Le Caire, Dār al-kātib al-'arabī, 1968, I, p. 76.

⁹⁶ Quṣayrī, *Ṣarḥ Asmā' allāh al-ḥusnā*, éd. Aḥmad 'Abd al-Mu'min al-Ḥulwānī, Le Caire, 1969. Le titre originel de l'œuvre était *Al-Taḥbīr fī l-taḍkīr*, comme signalé par D. Gimaret, *Les noms divins en islam: exégèse lexicographique et théologique*, Paris, 1988, p. 22-25.

⁹⁷ Le lien entre noms divins et parcours spirituel est explicitement affirmé dans cette parole attribué à Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dans la *Risāla* : « Les grâces attribués aux saints de Dieu, dans leur diversité, proviennent toutes de quatre noms divins : le Premier (*al-Awwal*), le Dernier (*al-Āḥīr*), le Manifeste (*al-Zāhir*), l'Occulte (*al-Bāṭin*). Et lorsque [le serviteur] réalise l'extinction (*fanā*) en eux, après en avoir été revêtu, il est vraiment le serviteur plein et parfait (*kāmil tāmm*) [...] ». (Quṣayrī, *Risāla*, II, p. 524).

⁹⁸ L'analyse de ces deux états dans *Risāla*, I, p. 209-214, et dans le *Ṣarḥ*, p. 156-157, est construite sur des points parallèles.

⁹⁹ Cf. Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 92-96; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (D. 283/896)*, Berlin, 1980.

¹⁰⁰ Denis Gril, « L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barrajan et Ibn 'Arabī », dans *Symbolisme et Herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, Beyrouth, 2007, p. 148. Sur ce texte, voir Michael Ebstein et Sara Sviri, « The so called *Risālat al-ḥurūf* (Epistle on Letters) ascribed to Sahl al-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus », *Journal Asiatique*, 299/1 (2011), p. 213-270.

C'est à ce moment qu'il peut recevoir l'ordre divin (*fa-nṣab*) et réaliser pleinement le désir de Dieu¹⁰¹. De façon analogue, le *tamyīz* grammatical donne lieu dans sa lecture symbolique à une description de ceux que Dieu a « distingués » parmi les hommes, selon le verset 8, 37 « Pour que Dieu distingue le mauvais du bon ».

Le langage est étroitement lié aux fins ultimes de l'humanité, il accompagne Adam depuis la proclamation de sa précellence, symbolisée par la prosternation des anges, jusqu'à son retour à Dieu après la chute, selon le verset 2, 37 « *fa-talaqqā ādam min rabbihi kalimāt* » (« Adam reçut des paroles provenant de son Seigneur »), signe que Dieu accueille le repentir d'Adam. De la même façon, dans le *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr*, le traité de grammaire à partir duquel on a choisi quelques exemples, Quṣayrī insiste sur le lien qui existe entre langage et création de l'homme. C'est ainsi qu'il ouvre son livre avec un passage hermétique, mais chargé d'implications doctrinales sur lesquelles on essaiera de revenir en conclusion :

« La louange est à Dieu, qui a confié la sagesse à ceux qui en sont dignes, qui a enseigné à Adam tous les noms et lui a fait connaître le sens du cercle de l'existence (*dā'ira al-wuġūd*), si bien qu'il en a résolu la difficulté. Il a alors explicité à ses fils les lettres [du cercle]¹⁰², la marque de leur nom (*ism*) et la trace de leur acte (*fi'l*)¹⁰³ ».

L'explicitation « des lettres du cercle de l'existence » est très probablement une réponse allusive – qui dérive de la lecture de Sahl Tustarī et probablement des spéculations des *Iḥwān al-ṣafā'*¹⁰⁴ – aux débats sur le caractère créé ou incréé du Coran – donc du *Logos* lui-même – par lequel s'effectue tout le parcours de rédemption et du salut de l'homme dans son cheminement initiatique. Une interprétation correcte de la réalité des lettres est un élément sur lequel Quṣayrī revient aussi dans son texte principal, la *Risāla fi 'ilm al-taṣawwuf*, écrite en 437/1045-6, dans laquelle il rapporte une parole de Ibn 'Aṭā' (m. 309/921-2 ou 311/923-4), un compagnon de Ğunayd, sur le caractère créé des lettres, qui spécifie la réalité de la doctrine ash'arite sur le caractère incréé du Coran que Quṣayrī professait, doctrine qui impliquait, comme on va le voir, que les lettres sont interprétées comme des produits de l'action divine et non de son essence. Dans ce passage, on voit bien que la problématique théologique est soumise à la vision spirituelle du sens des lettres, aux secrets auxquels ces lettres se rattachent, et qui sont liés à l'histoire sacrée de l'humanité et à l'expérience directe de ce secret que l'homme porte en lui et qui ne peut pas être simplement discuté:

« [...] Ibn 'Aṭā' a dit : "Lorsque Dieu créa les lettres, il en fit l'un des ses secrets, et quand il créa Adam Il lui transmit ce secret et Il ne le révéla à aucun des anges. Puis les lettres s'écoulèrent de la langue d'Adam selon des modes et des langages différents et Dieu accorda aux lettres des formes." C'est ainsi qu'Ibn 'Aṭā' a affirmé que les lettres sont créées »¹⁰⁵.

Significativement, à la suite du propos de Ibn 'Aṭā', on retrouve une parole de Sahl : « les lettres sont le langage d'un acte, et non le langage de Son essence. Elles sont *action* dans l'ensemble de ce qui est fait (*fi'l fi ma'fūl*) »¹⁰⁶. Le *kalām* divin est donc distingué des lettres. L'unité divine n'est pas atteinte par la multiplicité des lettres, Šiblī explique ainsi le nom *al-Wāḥid* (l'Unique) : « le Connu avant les limitations et avant les lettres ». Quṣayrī souligne : « ainsi Šiblī a expliqué que l'essence de l'Éternel – gloire à Lui – ne connaît pas de limitations et que Son Discours n'est pas composé de lettres (*lā ḥurūf li-kalāmihi*) »¹⁰⁷. Ses précisions nous montrent que le débat sur la nature du langage et son rapport d'analogie avec le

¹⁰¹ Quṣayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr*, p. 133.

¹⁰² Let. « *ḥurūfahā* », le pronom peut renvoyer à *ḥikma*, *ahl* ou *dā'ira*. On a choisi le cercle en raison de la correspondance évidente avec la doctrine des *ikhwān al-ṣafā'*, cf. *infra*.

¹⁰³ Quṣayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr*, p. 117 (p. 392 de la trad. française).

¹⁰⁴ Cf. Luis Massignon, « Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale arabe », *Arabica*, 1/1 (1954), p. 6; *Iḥwān al-ṣafā'*, *Rasā'il al-iḥwān al-ṣafā' wa-ḥillān al-wafā'*, éd. 'Abbūd 'Iliyūš, Alger, 1992, III, p. 327.

¹⁰⁵ Quṣayrī, *Risāla*, vol. 1, p. 46-47.

¹⁰⁶ Quṣayrī, *Risāla*, vol. 1, p. 47.

¹⁰⁷ Quṣayrī, *Risāla*, vol. 1, p. 30.

logos divin était aussi présent dans les cercles spirituels du X^{ème}/XI^{ème} siècle¹⁰⁸, où on s'interrogeait sur la signification spirituelle du langage et sur la réalité de ses lettres. Bien que distinguées de l'essence divine, elles jouent néanmoins un rôle essentiel dans le processus de connaissance de Dieu.

V. La signification de l'alphabet

Il existe en Islam une littérature de hadith et de récits mythiques liée au sens des lettres, voire aux significations cachées de l'alphabet. Dans l'introduction à une traduction récente en anglais de la *Āğurrūmiyya* – un traité de grammaire composé par Ibn Āğurrūm (m. 723/1323)¹⁰⁹, qui a souvent fait l'objet de plusieurs commentaires mystiques – on trouve un hadith cité aussi par Ṭabarī – donc sûrement connu de Quṣayrī qui avait étudié son exégèse coranique – dans son commentaire de Cor 7, 91¹¹⁰. Selon ce *ḥadīth*, les Arabes anciens avaient forgé pour retenir les lettres de l'alphabet une phrase qui réunissait les noms de six anciens princes arabes qui furent les premiers à mettre la langue arabe à l'écrit: *Abjad, Hawaza, Huṭiya, Kalamana, Ṣa'afaṣa, Qarashaṭ*¹¹¹. L'interprétation de ces noms représenterait, selon l'autorité d'un autre *ḥadīth* qui se « rattache » à Ibn 'Abbās, en réalité le récit de la chute d'Adam :

« *Abjad* signifie « Adam refusa (*abā*) d'obéir et fut impatient (*wağada*) de manger le fruit interdit »; *hawaza* signifie : il glissa (*zalla*) et tomba (*hawā*) du Paradis sur terre; *huṭiya* signifie : ses fautes lui furent enlevées (*huṭṭat 'anhu ḥaṭāyāhu*); *kalamana* signifie : il mangea (*akala*) de l'arbre, puis il fut gratifié (*manna*) du don du repentir; *ṣa'afaṣa* signifie : il se rebella (*'aṣā*) et chuta de la bénédiction vers la colère; *qarashaṭ* signifie : il admit (*aqarra*) ses fautes et fut à l'abri du châtement¹¹² ».

Quṣayrī avait sûrement connaissance d'un troisième hadith rapporté par son maître Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī dans son livre consacré à la science des lettres (*Šarḥ ma'ānī al-ḥurūf*), dans lequel on observe un rapprochement entre la valeur métaphysique des noms divins et les lettres de l'alphabet, que Quṣayrī exploita pour commenter les lettres isolées du Coran. Sulamī rapporte une parole prophétique qui invite les hommes à apprendre l'alphabet et sa signification (*ta'allamū abāğād wa tafsīrahā*)¹¹³, un hadith dans lequel est donnée la signification des lettres : « Les lettres sont des noms divins (*min asmā' Allāh*), le *bā'* est la splendeur divine (*bahğat Allāh*), le *ğīm* le paradis de Dieu (*ğannat Allāh*) [...] »¹¹⁴. J. J. Thibon dit bien que, à cette époque, les maîtres du Khorasan font preuve d'une « volonté de rattacher la connaissance des significations des lettres à la compréhension de la parole de Dieu, d'en faire en quelque sorte une branche de l'herméneutique »¹¹⁵.

¹⁰⁸ Avant Quṣayrī, al-Kalābādī (m. 995) avait déjà recueilli les avis des soufis sur la parole divine, cf. Kalābādī, *al-Ta'arruf fi madḥab ahl al-taṣawwuf*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Le Caire, 1960, p. 21-22. Voir aussi le chapitre sur noms divins et les lettres dans Abū Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī (m. 378/988), *K. al-Luma'*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Cairo-Baghdad, 1960, 124-125. R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāğ Kitāb al-luma' eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, p. 149-151.

¹⁰⁹ Gérard Troupeau, « Ibn Āğurrūm », *Et'*, vol. 3, p. 719. Voir aussi al-Ğirbīnī, *Nūr al-saṣiyya fi ḥall alfāz al-āğurrūmiyya*, éd. et traduit par M. G. Carter dans *Arab Linguistics. An introductory classical text with translation and notes*, Amsterdam, 1981.

¹¹⁰ Abū Ğa'far Muhammad ibn Ğarīr al-Ṭabarī, *Ğāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, éd. al-Turkī, X, p. 324. M. Yadden a recherché les sources de Quṣayrī dans sa thèse « Exégèse coranique : *Laṭā'if al-ishārāt* de Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (m. 465-1072) », Paris, EPHE, 2004-2005.

¹¹¹ Cf. Muḥammad Murtağā al-Zabīdī, *Tāğ al-'arūs*, Benghazi, s.d., II, p. 294.

¹¹² Cité par Muhammad Shareef, *Al-Ajurrūmiyya : a Concise Treatise on Arabic Grammar by Ibn Ajurrūm*, Institut of Islamic-African Studies, Sudan, 1993, qui cite Ibn Sīda ('Alī b. Ismā'īl, 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī, *Al-Muḥkam wa-al-muḥīṭ al-a'zam fi l-luğā*), on n'a pourtant pas retrouvé ce hadith dans le *Muḥkam*.

¹¹³ Sulamī, *Šarḥ Ma'ānī al-ḥurūf*, éd. Jean-Jacques Thibon, dans *Mağmu'a āṭār Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, Téhéran, 1388H, III, p. 248; Sulamī, *Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/ 1021)*, éd. Gerhard Böwering et Bilal Orfali, Beyrouth, Dar al-Machreq, 2009, p. 1-21.

¹¹⁴ Sulamī, *Šarḥ*, p. 248.

¹¹⁵ Sulamī, *Šarḥ*, p. 242.

VI. Les limites du langage

L'œuvre de Quṣayrī démontre que le questionnement doctrinal au sujet du langage et de sa relation avec le processus mystique d'un côté et sa portée cosmologique et eschatologique de l'autre, atteint à cette époque un niveau de maturité qui permet aux maîtres soufis de réunir tout un ensemble de sciences différentes (théologie, grammaire, exégèse, mystique, récits mytiques). Ces sciences participent à la définition du rôle central du langage dans le processus de connaissance du divin et de l'humain. Si on reprend ici le concept mu'tazilite¹¹⁶ du *istidlāl bi-šāhid 'alā ghā'ib*, l'« inférence du manifeste au caché », il semble bien que le débat central qui a opposé la mu'tazila au soufisme – au sujet de la connaissance du divin et donc de la réalité des attributs de Dieu, dont le *kalām* – met en scène deux conceptions de la science diamétralement opposées¹¹⁷. Le *istidlāl bi-šāhid 'alā ghā'ib* dans la vision du langage sacré de Quṣayrī devient *istidlāl bi-ghā'ib 'alā šāhid*, « inférence du caché au manifeste » : c'est à partir d'une connaissance juste de Dieu qu'on peut comprendre la réalité humaine et ses implications d'ordre mystique et eschatologique¹¹⁸. Quṣayrī affirme que la connaissance de Dieu implique la connaissance de l'âme, comme on l'a vu dans le cas des noms divins. Mais cette connaissance reste *invisible* à qui n'en fait pas l'*expérience*. Le langage peut exprimer certains aspects de la connaissance; son fondement même reste néanmoins obscur et *incommunicable ouvertement*. Ceci est une des significations – et des fonctions – de l'*išāra*. Quṣayrī souligne aussi que le Coran parle en 2, 31 de *asmā'* et en 2, 37 de *kalimāt*, mais le texte reste muet sur les paroles qui furent prononcées : un secret entre Dieu et Adam, que chaque homme doit réaliser au-delà des paroles. C'est là le sens d'un passage du *Naḥw al-qulūb al-ṣāḡīr* qui évoque les limites du langage dans le processus de connaissance. L'homme « absent au Nom, il trouva le Nommé. Se détournant de l'acte (*fi'l*), il dénoua l'énigme de la lettre, c'est à dire le sens qui ne peut être nommé (*al-mā'nā lā yusammā lahu*) »¹¹⁹.

On ne peut pas comprendre ce passage sans prendre en compte le débat théologique sur la réalité de la relation *ism – musammā*. Pour Quṣayrī et les ash'arites il y a identification : le nom *est* le dénommé. Le passage parle de façon allusive de la pratique du *ḍikr*. Grâce aux noms divins on dépasse le nom même pour rejoindre le véritable Nommé. Est-ce que la *continuité* entre les deux réalités est nécessaire au processus mystique pour assurer le caractère « opératif » de la pratique du *ḍikr* ? Si la conception théologique ash'arite est la base du développement de l'interprétation spirituelle de la relation *ism-musammā*, on voit que Quṣayrī s'en sépare aussitôt, là où il nous décrit un véritable *silence* lié à la contemplation. On retrouvera le même silence dans la description technique de la pratique du *dhikr* silencieux du cœur et du « secret intime » (*sirr*) de l'être¹²⁰.

Il semble également évident que le langage est soumis à des limites si l'on considère le verset Cor 7, 71, « Allez-vous vous disputer avec moi au sujet des noms que vous et vos pères avez donnés à des divinités à qui Dieu n'a accordé aucune autorité ? ». On voit bien que Quṣayrī, dans son *tafsīr* attribue aux noms révélés, donc qui dérivent de la tradition du *tawqīf*, l'autorité effective (*sulṭān*) d'amener l'homme à l'état d'union mystique (*ḡā'm*), alors que les noms forgés enferment l'homme dans l'état de séparation (*tafriqa*)¹²¹.

¹¹⁶ Cf. *infra*, première partie.

¹¹⁷ Cf. Florian Sobieroj, « The Mu'tazilites and Sufism », dans *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, éd. Frederick de Jong et Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, p. 68-92.

¹¹⁸ Dans ce sens, on peut retrouver l'influence de Tirmidī qui « avait dit que le symbole c'est parler du *ghayb* en terme de *shāhid*, parler de ce qui est inaccessible aux sens avec les mots des réalités présentes, donc parler du *bāṭin* en terme de *zāhir* » (P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 351).

¹¹⁹ Quṣayrī, *Naḥw al-qulūb al-ṣāḡīr*, p. 394.

¹²⁰ Cf. Quṣayrī, *Risāla, bāb al-ḍikr*, II, p. 464-476.

¹²¹ Quṣayrī, *Laṭā'if al-išārāt*, I, p. 532.

2. L'après Quṣayrī

VII. Vers une pédagogie spirituelle du langage

A partir de ces observations, il faudrait aussi s'interroger sur les destinataires de cette œuvre et se demander si ce lien doctrinal entre plusieurs sciences aurait eu une fonction pédagogique, si l'ensemble de rappels mutuels entre différents savoirs aurait pu être une façon de former les disciples à une « ouverture d'esprit » qui aurait facilité l'apprentissage des sciences et l'intégration de leur signification réelle. En effet, il a été souvent question d'enseignement : l'enseignement divin à Adam, l'enseignement de la grammaire, de la signification des noms divins, etc. Dans les années cinquante Massignon remarquait justement ce lien entre valeur métaphysique du langage et les finalités pédagogiques de l'apprentissage¹²². Dans le *Naḥw al-qulūb al-ṣāḡīr* on a vu que Dieu enseigne aux hommes « le sens du cercle de l'existence », la *dā'irat al-wuḡūd*, liée à la connaissance des lettres. Massignon observait aussi qu'un cercle était utilisé au Soudan pour enseigner les lettres de l'alphabet, en partant de l'*alif*. Il regrettait cependant de ne pas pouvoir fournir une reproduction de cette image, qui avait disparu depuis que les impératifs techniques de l'imprimerie mécanique avaient pris la place des anciennes méthodes d'enseignement oral et du dessin sur sable ou sur des tablettes en bois¹²³. Il remarquait que ce cercle était exactement le même que celui des *iḥwān al-ṣāfā'*. Il faudrait rajouter ici que la brève allusion de Quṣayrī fut développée plus tard par un auteur très attentif aux significations de la science des lettres, Muḥyī al-Dīn b. al-'Arabī (m. 638/1240), chez qui on retrouve le caractère « génératif » du cercle qui produit l'ensemble des lettres et ainsi l'univers entier¹²⁴.

Dans la pédagogie du langage et dans son processus d'apprentissage, l'enfant recrée l'univers en le nommant; donne existence aux choses et il se les approprie, en apprenant leur nom. La méthode d'éducation spirituelle que Quṣayrī propose dans son *Tartīb al-sulūk* amène le disciple à travers la pratique du *dhikr* – dans sa phase d'absence au nom, dans le silence, à la découverte de formes de remémoration de Dieu qui s'exprimeront dans son cœur dans des langues qu'il ignorait jusqu'à ce moment¹²⁵. Aujourd'hui encore, on peut constater comment à Damas on enseigne la grammaire avec des *iṣārāt* soufie, on raconte des *ḥikayāt* qui mettent en scène des *shuyūkh* et des disciples en difficulté avec les règles de la grammaire¹²⁶. L'héritage du *Naḥw al-qulūb* a été extrêmement fécond, même si aucun des auteurs postérieurs ne citent l'œuvre de Quṣayrī. Il n'est pas inutile de retracer l'ensemble des textes qu'on a retrouvés et qui sont liés à la tradition *iṣārī* de la grammaire.

Chronologiquement, on retrouve une trace de la métaphore grammaticale dans une épître attribuée à Abū Ḥāmid al-Ghazālī (*Minhāḡ al-'ārifīn*), dans le *bāb al-aḥkām*, qui reprend les aspects de la flexion nominale (*aḥkām al-īrāb*) en appliquant la terminologie grammaticale au cœur de l'homme :

« Quatre sont les modes de l'*īrāb* des cœurs : élévation (*raf*), ouverture (*fath*), abaissement (*hafḍ*) et pause (*waqf*). L'élévation du cœur advient dans le souvenir de Dieu le Très-Haut; l'ouverture du cœur se manifeste dans le contentement que le cœur éprouve de Dieu le très-Haut (*riḍā 'an allāh*); l'abaissement du cœur advient lorsque le cœur est occupé avec autre chose que Dieu le Très-Haut; « l'arrêt » (*waqf*) du cœur a lieu lorsqu'il oublie Dieu le Très-Haut [...] »¹²⁷.

¹²² L. Massignon, « Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe », *Arabica*, 1/1 (1954), p. 6-9.

¹²³ Massignon, *op. cit.*, p. 6.

¹²⁴ Cf. Pierre Lory, *La science des lettres en Islam. Esprit de lettre*. Paris, 2004; Michel Chodkiewicz, *Les illuminations de la Mecque, textes choisis des Futūḥāt Makkiyya*, Paris, 1988 (Cf. l'introduction de Denis Gril à sa traduction du chapitre des *Futūḥāt* sur la science des lettres, p. 198-228).

¹²⁵ Le nom divin, initialement prononcé par la langue, se fait en suite silencieux (le *dhikr* du cœur), et produit un état dans le disciple dans lequel il entend des *adkār* dans des langues et des formes d'expression inconnues : « *ḥattā yantahī ilā adkār yaḡīduhā min qalbihi marra bi-alsina muḥtalifa wa 'ibarāt lam yasma' hā qablahu* », Quṣayrī, *Tartīb al-sulūk*, éd. Fritz Meier, « Qusāyri's *Tartīb as-sulūk* », *Oriens*, 16 (1963), p. 16-17.

¹²⁶ Sur le problème du métalangage, voir l'article de Yannick Lefranc et Samir Tahhan, « Comment le langage ordinaire joue avec le métalangage des grammairiens », dans *De la grammaire de l'arabe aux grammairiens des Arabes*, éd. P. Larcher, *BEO*, 43 (1991), p. 47-73, ainsi que Pierre Larcher, « Quand, en arabe, on parlait de l'arabe... Essai sur la méthodologie de l'histoire des "Métalangages arabes" », *Arabica*, 35 (1988) p. 117-142.

¹²⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Maṣmū'a rasā'il al-imām al-Ġazālī*, Beyrouth, Dar al-Fikr, 2006, p. 230.

Maḥmūd b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid b. Manṣūr b. Aḥmad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Māṣadah (m. 1175) a compilé un texte intitulé *Fiqh al-qulūb* qui est en relation avec le *Naḥw al-qulūb* de Quṣayrī. Dans son introduction il dit : « Notre maître Abū Ṭālib al-Makkī a composé le *Qūt al-qulūb*, notre maître Abū l-Qāsim al-Quṣayrī a composé le *Naḥw al-qulūb* : ceci sera, se Dieu le voudra, le *Fiqh al-qulūb* »¹²⁸.

Deux vers du « Poème du Manteau » (*Qaṣīdat al-burda*) de Muḥammad al-Būsīrī (m. 598/1202)¹²⁹ reprennent cette terminologie au vers 12 du troisième chapitre¹³⁰ et au vers 8 du septième chapitre. ‘Umar b. al-Fāriḍ (m. 632/1235) emploie l’image de l’indétermination et de la détermination grammaticales dans l’un des ses poèmes, dans un passage qui décrit la rencontre avec le Bien-Aimé, qui « a permis à ma paupière un regard que j’avais longtemps espéré, / et alors que j’étais anonyme (munkaran), je devins célèbre (ma’rūfan) »¹³¹.

L’œuvre de Muḥyī al-Dīn b. al-‘Arabī (m. 638/1240), dans sa relation avec le langage, est trop vaste pour pouvoir en donner un résumé dans le cadre de cette présentation. On citera seulement l’observation de M. Chodkiewicz qui remarque que « la terminologie des grammairiens, sous la sécheresse de son apparence, est riche d’un symbolisme dont Ibn ‘Arabī utilise toutes les ressources »¹³².

Un texte attribué à ‘Abd al-Sālam al-Maqdisī (m. 678/1279)¹³³, le *Tahlīṣ al-‘ibāra fī naḥw ahl al-iṣāra*, récemment publié¹³⁴, paraît être un commentaire du *Naḥw al-qulūb al-ṣāḡīr*, mais ni l’auteur ni l’éditeur du texte ne mentionnent l’œuvre de Quṣayrī. Le titre même (« Clarification de l’expression [propre] à la grammaire de gens du sens allusif ») pourrait bien indiquer l’intention d’un commentaire. L’auteur présente d’abord le texte de Quṣayrī, puis il rajoute à la fin de chaque paragraphe un commentaire qui élargit le discours. Ce procédé n’est pourtant pas systématique, Maqdisī intervient quelquefois dans le corps du texte de Quṣayrī avec des modifications sensibles. Par rapport au *Naḥw al-qulūb al-ṣāḡīr*, le *Tahlīṣ* contient trois paragraphes originaux, qui augmentent sensiblement le texte.

Au Maghreb, on constate une vraie tradition littéraire basée sur l’interprétation ésotérique de la *Āḡurrūmiyya*. Au XV^{ème} siècle, Aḥmad al-Zarrūq (m. 899/1493) écrit un premier commentaire de la *Muqaddima* d’Ibn Āḡurrūm. Ce texte, que Khushaim croyait disparu¹³⁵, a été partiellement conservé dans un manuscrit présent à la bibliothèque *al-ḥizāna l-ḥasanīya* de Rabat (MS 13409, fol. 164a-166b)¹³⁶. ‘Alī b. Maymūn al-Fāsī (m. 917/1511)¹³⁷ a composé un autre commentaire spirituel et théologique. Bilal Orfali signale deux autres commentaires : l’un de Muḥammad b. Yūsuf (ou Yūnus) b. Aḥmad b. al-Sayyid ‘Alā’ al-Dīn al-Ḍaḡānī al-Quṣāṣī (m. 1044/1634-5), et celui de Abū l-Maḥāsin Muḥammad b. Ḥalīl b. Ibrāhīm al-Ṭarābulī al-Qāwuqḡī (m. 1305/1888), juriste hanafite, le *Šarḥ al-Āḡurrūmiyya ‘alā lisān al-sādat al-*

¹²⁸ Cité par Subkī, qui possédait un manuscrit autographe du l’auteur. Subkī, *Ṭabaqāt*, VII, p. 292.

¹²⁹ Suzanne Pinckney Stekevych, « From Text to Talisman: Al-Busiri's Qasidat al-Burdah (Mantle Ode) and the Supplicatory Ode », *Journal of Arabic Literature*, 37/2 (2006), p. 145-189.

¹³⁰ Par rapport au Prophète Muḥammad, les autres envoyés sont « [...] wāqifūna ladayhi ‘inda ḥaddihimu / min nuqṭati l-‘ilmi aw min šaklati l-ḥikami ».

¹³¹ ‘Umar b. al-Fāriḍ, *Poèmes mystique*, trad. par Jean-Yves L’Hopital, Damas, Ifpo, 2008, p. 349. Voir aussi la note 25, *ibid*, p. 36.

¹³² Michel Chodkiewicz, *Les illuminations de la Mecque, textes choisis des Futūḥāt Makkiyya*, Paris, 1988, p. 51-52. Cf. Denis Gril, « L’interprétation par transposition symbolique (*‘itibār*) selon Ibn Barrajan et Ibn ‘Arabī », *Symbolisme et Herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabi*, Beyrouth 2007, p. 147-161. ‘Abd al-Qādir al-Ġazā‘irī, dans son *Kitāb al-mawāqif*, reprend et commente l’œuvre de Ibn ‘Arabī, et souvent ses remarques se basent sur des observations d’ordre linguistique, étymologique et grammatical.

¹³³ On signale que Širbīnī, dans son *šarḥ* de la *Muqaddima* d’Ibn Āḡurrūm, dit bien que « Āḡurrūm » signifie ṣūfī, faqīr : « Ibn Āḡurrūm [...] is a Berber expression meaning faqīr or ṣūfī » (Carter, *Arab Linguistics*, p. 4).

¹³⁴ ‘Abd al-Salām al-Maqdisī, *Tahlīṣ al-‘ibāra fī naḥw ahl al-iṣāra*, éd. par Khalid Zahrī, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2006.

¹³⁵ Ali L. Khushaim, *Zarrūq the ṣūfī. A biographical and critical study of a mystic from North Africa*, Tripoli, 1976.

¹³⁶ Je remercie ici M. Khalid Zahrī (éditeur du texte de Maqdisī) et M. Federico Salvaggio (Université de Palermo) de m’avoir signalé ce texte.

¹³⁷ Aḥmad al-Ghazlanī, « Présentation et édition critique de la *Risālat al-maymuniyya fī tawḥīd al-āḡurrūmiyya* de ‘Alī b. Maymūn al-Fāsī (853-917/1450-1511) », mémoire de maîtrise, Université de Provence Aix-Marseille I, 1997-1998.

šūfiyya.¹³⁸ Le plus important des *šurūḥ* semble être celui d’Aḥmad b. ‘Ağība¹³⁹, écrit au XVII^{ème} siècle. Celui-ci reprend dans son introduction des paroles prononcées par son maître Mawlay al-‘Arabī al-Darqāwī¹⁴⁰, paroles reprises par la suite au XX^{ème} siècle par Aḥmad al-‘Alāwī dans l’introduction de son *al-Minaḥ al-quddūsiyya*, dans laquelle il se concentre sur la relation entre la correction de la langue (*išlāḥ al-lisān*) et la correction du cœur (*išlāḥ al-qalb*)¹⁴¹ – thème déjà proposé par Qušayrī :

« Sache – il écrit – que les gens de Dieu, quand les créatures s’adressent à eux, ne comprennent [la communication] autrement que comme provenant de Dieu (*an Allāh*) [...] Ne t’étonne pas, frère, de leur entendement, lorsqu’à partir d’un terme dont la signification est donnée, ils sont capables d’en dégager une nouvelle signification. Ceci fait parti de la plus honorée des stations spirituelles et du plus immense des degrés. [...] Les gens de Dieu ne s’occupent pas de la faute grammaticale ou de la flexion nominale (*i’rāb*), ils prennent le sens spirituel (*ma’nā*) là où ils le trouvent. Ils observent [les choses] à travers les allusions spirituelles des esprits et ne tient pas compte de ce que la langue profère ». ¹⁴²

Ibn ‘Alīwa nous dit que même si les sciences du langage ne représentent pas une condition nécessaire de la sainteté, elles sont néanmoins une condition du caractère parfait de cette sainteté :

« Dieu ne prend pas un ignorant comme saint sans l’instruire, en lui transmettant Sa propre connaissance (*al-ta’līm bihi*), puis la science des Ses dispositions légales (*aḥkāmīhi*). Les autres sciences ne constituent pas une condition nécessaire du caractère effectif de la sainteté (*ṣiḥḥat al-walāya*), elles sont en réalité une condition de [sa] perfection, et c’est ainsi pour la grammaire, la morphologie, les significations, l’éclaircissement et la science du langage [...] » ¹⁴³.

Al-‘Alāwī reprend en suite des propos sur la grammaire d’autres maîtres de la *tariqa šādīliyya*, ainsi qu’un vers de poésie attribué à Sibawayh qui nous indique une fois de plus la volonté de maîtres spirituels de rattacher leur intérêt pour la grammaire à son fondement même¹⁴⁴. Son objectif est de montrer aussi la capacité du langage à couvrir tout un ensemble de significations spirituelles qui dépassent la lettre du texte révélé, ou dans le cas de son commentaire, la lettre d’un abrégé en vers d’un *matn* de *fiqh*. L’énonciation plus complète de ce principe, al-‘Alāwī l’a sûrement exposée dans un autre texte, le *Unmūdağ al-farīd* (Le prototype Unique), dans lequel il se concentre sur le symbole de l’encre (*midād*)¹⁴⁵.

Similaire est aussi l’intention d’un texte composé par ‘Abd al-Qādir al-Kūhin¹⁴⁶, soufi marocain mort à Fès en 1838, qui composa un *muḥtaṣar* du texte de Ibn ‘Ağība duquel il reproduit seulement les *išārāt* et délaisse les explications grammaticales. Dans l’introduction – à partir de laquelle al-‘Alāwī doit avoir

¹³⁸ Cf. Bilal Orfali, « Ghazal and Grammar: al-Bā’ūnī’s Taḍmīn Alfiyyat Ibn Mālik fī al-Ghazal », dans *In the Shadow of Arabic. The centrality of Arabic to Islamic Culture. Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the occasion of his sixtieth birthday*, éd. Bilal Orfali, Leiden, Brill, 2011, p. 447-8.

¹³⁹ Aḥmad b. ‘Ağība, *al-Futūḥāt al-quddūsiyya fī šarḥ al-muqaddima al-‘ağurrūmiyya*, Beyrouth, 2007. Des extraits ont été traduits par J. L. Michon, *Le soufi marocain Aḥmad ibn ‘Ajība (1746-1809) et son Mi’rāj*, Paris, 1990.

¹⁴⁰ Ibn ‘Ağība, *op. cit.*, p. 16-17; ‘Abd al-Qādir al-Kūhin, *Munyat al-faqīr al-mutağarrid wa sīrat al-murīd al-mutafarrid*, éd. Badr al-Dīn Manšūr, Alep, 2005, p. 33.

¹⁴¹ Aḥmad Muṣṭafā al-‘Alāwī, *al-Minaḥ al-quddūsiyya fī šarḥ al-murshid al-mu’īn bi-tariq al-šūfiyya*, deuxième édition, Mostaganem, 1998 (ci-après *Minaḥ*); éd. Su ‘ūd al-Qawwās, Beyrouth, s.d., p. 12-19.

¹⁴² ‘Alāwī, *Minaḥ*, p. 24.

¹⁴³ ‘Alāwī, *Minaḥ*, p. 26.

¹⁴⁴ « wa hal yanfa’u l-i’rābu in lam yakun taqī / wa mā ḍarra dā taqwā lisānun mu’ğam », ‘Alāwī, *Minaḥ*, p. 16; Ibn ‘Ağība, *Futūḥāt*, p. 16.

¹⁴⁵ ‘Alāwī, *al-Unmūdağ al-farīd al-muṣīr li-ḥālīš al-tawḥīd*, al-Maktaba al-diniyya li-ṭarīqa al-‘alawiyya bi-mustağānam, s.d. trad. française Titus Burckhardt, « Le Prototype Unique », *Revue Etudes Traditionnelles*, 224-225 (1938); M. Lings, *A Sufi Saint A Sufi saint of the twentieth century: Shaikh Aḥmad al-‘Alāwī*, University of California Press, 1971, p. 148-158. Voir aussi Gril, D., « Les commentaires du Coran du Cheikh Ahmad al-‘Alāwī », dans *Graines de Lumière. Héritage du cheikh al-‘Alāwī. Centenaire de la voie soufie ‘Alāwiyya*, Paris, Dar al-Bouraq, 2010, p. 302-330.

¹⁴⁶ ‘Abd al-Qādir al-Kūhin, *Munyat al-faqīr al-mutağarrid wa sīrat al-murīd al-mutafarrid*, éd. Badr al-Dīn Manšūr, Alep, 2005. Orfali propose une vocalisation différente de ce nom : ‘Abd al-Qāhir al-Kūhanī ou al-Kūhīnī. Cf. B. Orfali, « Grammar and Ghazal », p. 447.

composé la sienne puisque l'ordre même des citations des maîtres précédents est presque identique – il cite une parole du soufi 'Abd al-Karīm al-Ġīlī (m. 1428/832) qui nous montre de quelle manière l'intérêt pour la grammaire et ses règles doit être compris dans le processus plus vaste de l'herméneutique spirituelle telle que le soufisme la conçoit, c'est-à-dire un dépassement de la lettre pour l'accès au sens spirituel :

« Les hommes de Dieu sont unanimes sur le fait que la capacité de comprendre Dieu (*al-fahm 'an allāh*) est proportionnelle à la valeur de la station spirituelle du serviteur auprès de Lui et ils sont d'accord sur le fait que le serviteur soit capable de comprendre à partir d'une seule parole indiquant un sens délimité (*ma'nā maḥṣūs*) tout un ensemble de sens différents provenant de Dieu dont on ne saurait compter le nombre; ils disent [aussi] que celui qui pratique l'audition spirituelle (*al-mustami'*) ne doit écouter que « en Dieu » (*fī Allāh*) ou « en le Prophète » ou en tout ce qui se rattache à son cheminement vers Dieu. Il ne doit pas limiter [son audition] au sens extérieur des expressions (*zāhir al-alfāz*) sans parvenir à l'intérieur de leurs sens spirituels (*bawātin ma'ānīhā*) sauf si ce qui est visé par de telles expressions est la [seule] signification apparente. Le pauvre en Dieu (*al-faqīr*) ne doit pas s'occuper à rechercher la compréhension spirituelle (*ta'wīl*), il orientera au contraire son être intérieur vers Dieu et accueillera tout ce que se manifestera [à lui] d'une telle façon [...]. Il ne s'orientera pas vers la flexion nominale (*i'rāb*) ou la morphologie (*taṣrīf*) des paroles parce qu'il perdrait ainsi l'essentiel même des significations (*lubb al-ma'ānī*). [...] Elève donc ton aspiration vers la compréhension des sens spirituels au dessus de ce qui est indiqué par l'apparence extérieure des mots et des chants pour [parvenir] à ce qui est demandé par l'instant présent, afin que tu puisses faire partie de ceux dont Dieu a dit : "Ceux qui écoutent la Parole et qui obéissent à ce qu'elle contient d'excellent" (Cor 39, 18) [...] »¹⁴⁷.

A cette note d'al-Ġīlī, al-Kūhin ajoute une parole de Muṣṭafā al-Bakrī (m. 1162/1784) qui insiste sur la problématique de la relation entre *samā'* spirituel et règle de grammaire. L'état spirituel exprimé ou provoqué par le chant peut *interférer* avec la réalité « linguistique » de la grammaire et produire des changements dans la flexion des mots qui suivront une autre grammaire, spirituelle, dont le symbolisme se rattache à la valeur sémantique de l'élévation (*raf*), établissement (*naṣb*) et abaissement (*ḥafḍ*) indiqué par Quṣayrī dans son traité de grammaire spirituelle¹⁴⁸ :

« Sache [...] que l'absence de l'*i'rāb* chez certains hommes de la Voie n'implique pas chez ceux qui poursuivent [le chemin] de la volonté spirituelle une faute grammaticale (*laḥn*). [...] Comment l'orant pourrait-il commettre une faute dans une langue spirituelle [qui surgit] de l'efflux de la transcendance divine (*al-fayḍ al-subḥānī*) ? L'un voudrait exprimer dans un langage humble des significations élevées [...] : il est alors autorisé à ne pas utiliser le *raf* conformément à sa réalité spirituelle et à dire : Je ne saurais parler en utilisant le *raf*. Il s'exprimera alors dans un langage « abaissé » au cas indirect (*kalām maḥfūd*). Les auditeurs croiront qu'il s'est trompé [...] mais, au contraire, il aura réalisé ce que sa réalité spirituelle lui a accordé. Peut-être mettra-il au cas direct le cas indirect lorsque sa réalité spirituelle lui donnera l'ouverture spirituelle (*fath*) ou le fera dresser devant Dieu (*intiṣāb li-l-ḥaqq*), et mettra au cas indirect le cas direct lorsque sa réalité spirituelle lui accordera la conscience que la « brisure spirituelle » (*kasra*) devant Dieu lui convient davantage. Il mettra un *sukūn* là où il faudrait une voyelle si sa réalité spirituelle lui accorde la quiétude ou la coupure (*ḡazm*) devant un ordre qui [implique] en réalité l'état d'absence de mouvement [...] »¹⁴⁹.

Dans le domaine persan, un contemporain de Quṣayrī, Abū Sa'īd b. Abī l-Ḥayr (m. 440/ 1048-49) illustre ainsi sa vision du langage, vision qui rappelle de près celle de Quṣayrī dans son *Naḥw al-qulūb al-kabīr* :

¹⁴⁷ Kūhin, *Munyat*, p. 23-24.

¹⁴⁸ Dans la *Risāla* de Quṣayrī, on retrouve des épisodes qui s'articulent autour d'un chant prononcé pendant une séance de *samā'*, dont le changement linguistique implique différentes façons de comprendre leurs vraies significations spirituelles, selon la capacité de celui qui écoute. (Quṣayrī, *Risāla*, I, p. 223, un chant est interprété par Ṣu'lūkī à la deuxième personne et par Naṣrābādī à la première personne singulier : « *ḡa'altu* - *ḡa'alta* », opposition à laquelle correspondent les états de *ḡa'm* et de *farq*).

¹⁴⁹ Kūhin, *Munyat*, p. 23-25.

« Le Shaykh a dit : « Lorsque Dieu créa les esprits, Il leur adressa la parole sans intermédiaire et leur fit entendre Sa parole face à face. Il leur dit : « Je vous ai créés pour que vous me confiez vos secrets et que je vous confie les miens, et que si vous ne le faites pas, vous me fassiez vos confidences et que je vous fasse les miennes, et que si vous ne les faites pas, vous vous entreteniez avec moi et vous me parliez, et que, si vous ne le faites pas, vous m'écoutez ». [...] Le Verbe est l'attribut éternel de Dieu, inhérent à Son essence; ce Verbe n'est ni lettre ni son; il est perceptible dans l'essence même de Dieu; quand Il le fait entendre à Son Serviteur, sans intermédiaire de la lettre ni du son, alors c'est un entretien et un appel; quand Il le lui communique par les moyens d'expression en créant, en la circonstance, ce qui le lui signifie, à savoir des mots, des phrases ou tout autre signe qui le manifestent, alors c'est la communication de secrets; et quand Il crée dans le cœur de son adorateur les sens intimes de Sa parole, alors, c'est la confiance »¹⁵⁰.

Qušayrī définit ainsi le langage: si *naḥw* est synonyme de *qaṣd* (but), le but de la grammaire des coeurs est « [l'obtention] par le coeur d'une parole louable (*ḥamīd al-qawl*), et la parole louable est le discours que le Vrai adresse à travers le langage du coeur (*muḥāṭaba al-Haqq bi-lisān al-qalb*), et ceci se répartie en appelle (*munāda*) et entretien intime (*munāḡa*) »¹⁵¹. D'autres épisodes illustrent l'opposition entre la grammaire intérieure et la grammaire extérieure. Sa'dī (m. 1283/1291?) dans son *Golestan*, nous raconte les difficultés d'un jeune étudiant avec un texte de Zamahšarī :

« L'année où Mohammed Khwarizem Shah conclut une paix avantageuse avec le Cathey, je me trouvais à Kashgar. Dans la mosquée, je vis un homme d'une grande beauté [...] Il tenait à la main « Introduction à la Syntaxe » de Zamakhshari et lisait « Zayd bat Amr » au transitif. Je lui dis : « Mon garçon, Khwarizem et Cathey on fait la paix; est-ce que la mésentente entre Zaid et Amr continue ? » Il rit et me demanda d'où je venais. Je lui répondis de Shiraz. « Connais-tu des poèmes de Saadi ? » me demanda-t-il. J'ai répondu en arabe :

*Je suis affligé par un grammairien / Qui me battit comme Zaid dans le concours avec Amr. / Marchant fièrement et avec grâce, il m'ignore, mais comment quelqu'un d'aussi/ souple peut-il être aussi fier ? »*¹⁵²

Ġalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273) stigmatise la fonction du grammairien dans son *Maṭnawī*¹⁵³ et dans le *Fīhi mā fīhi*:

« Dans le *Fīhi mā fīhi* [...] Rumi raconte l'histoire d'un grammairien qui s'obstine à persuader son interlocuteur, un mystique, que les mots ne peuvent appartenir qu'à trois catégories : les verbes, les substantifs et les particules, c'est-à-dire la division traditionnelle de la grammaire arabe. En réponse, le mystique s'afflige d'avoir gâché les dernières années de son existence à chercher un mot (*sukhan*) qui dépasse ces catégories, c'est-à-dire qu'il cherchait le sens caché des mots. Rumi [poursuit] l'histoire en proclamant que le mystique avait en fait trouvé ce qu'il cherchait, mais qu'il avait voulu ouvrir les yeux du grammairien sur les limites de l'expression verbale »¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Mohammad Ebn Monawwar, *Les étapes mystiques du shaykh Abū Sa'īd*, trad. par Mohammad Achena, Paris, 1974, p. 314. Sur la portée symbolique de la langue persane, cf. Nasrollah Pourjavady, *Philosophie iranienne et caractère sacré de la langue persane*, s.l., 1989; Cf. Fritz Meier, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr (357-140/967-1049): Wirklichkeit und Legende*, Téhéran, Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1976, p. 13.

¹⁵¹ Qušayrī, *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, p. 37.

¹⁵² Sa'dī, *Le Jardin des roses*, trad. Omar Ali Shah, Paris, 1991, p. 165.

¹⁵³ Il s'agit de l'histoire du marin et du grammairien : pendant un naufrage, le marin, auparavant critiqué par le grammairien pour ses fautes de grammaire, fait remarquer au grammairien qui ne sait pas nager que sa langue ne pourra lui sauver la vie dans une telle situation. Rūmī explique le passage en soulignant la nécessité de passer du *naḥw* au *maḥw*, l'effacement de l'être symbolisé par la noyade. Cf. Ġalāl al-Dīn al-Rūmī, *Mathnawī: la quête de l'absolu*, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 2004, p. 228-229.

¹⁵⁴ Maria Subtelny, « La langue des oiseaux : l'inspiration et le langage chez Rumi », dans *L'INSPIRATION. Le Souffle créateur dans les arts, littératures et mystiques du Moyen Age européen et proche-oriental*, éd. Claire Kappler et Roger Grozelier, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 372.

Šams al-Dīn Aḥmad Aflākī¹⁵⁵ – disciple de Ġalāl al-Dīn al-‘Ārif, petit-fils de Rūmī – reprend l’opposition grammairien/mystique dans un passage de son hagiographie:

Nous avons pris le grammairien dans ses propres filets, afin de vous apprendre la grammaire de l’effacement (naḥw al-maḥw)

Sache qu’ici c’est refaçement qui convient, non la grammaire; si tu es effacé, entre sans danger dans l’eau.

Jurisprudence, syntaxe, morphologie, tout cela pèse bien peu, ô mon ami profond !¹⁵⁶

On peut aussi supposer que cette façon « spirituelle » d’enseigner le langage se soit perpétuée jusqu’à nos jours. Exprimer l’expérience mystique par le langage sous-entend que celui-ci peut en quelque sorte exprimer et transmettre une telle expérience « dans Sa parole qui est une parole empruntée à l’homme »¹⁵⁷. Pour le dire avec P. Nwyia : « la saisie du réel dans l’expérience mystique est conditionnée et orientée par les modes d’expression de la langue dans laquelle on s’exprime »¹⁵⁸. Dans ce sens, l’étude des traités mystiques sur la grammaire peut se révéler une nouvelle source pour comprendre la portée de l’herméneutique soufie du langage.

Bibliographie première partie

a. Sources primaires en arabe

‘Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-‘adl*, éd. Ibrāhīm al-Abyārī, sous la direction de Ṭaha Ḥusayn, Le Caire, 1970.

al-Āmidī, Sayf al-dīn, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, éd. online in <http://alwaraq.com>.

al-Aṣ‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, (Biblioteca Islamica, n. 1), Wiesbaden, 1980.

al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn al-Ṭayyib, *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, éd. Muhammad Hamidullah, Damas, 1964, 2 voll.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad, *al-Šāḥibī fī fiqh al-luġa*, Beyrouth, Dār al-Kutūb al-‘ilmiyya, 2007.

Ibn Ġinnī, Abū l-Faṭḥ ‘Uthmān, *al-Ḥaṣā’iṣ fī ‘ilm uṣūl al-‘arabiyya*, éd. Muḥammad ‘Alī al-Naġġār, Le Caire al-Ḥayī’at al-miṣriyyat al-‘amma li-l-kitāb, 1999, IV édition.

al-Ġuwaynī, *al-Šāmil fī uṣūl al-dīn*, éd. ‘Alī Sāmī al-Naššār, Fayṣal Badīr ‘Awun et Muḥammad Muḥṭār, Le Caire, Munšā’ al-Ma‘ārif al-Iskandarīya, 1979.

Ibn Manẓūr, Abū al-Faḍl Ġamāl al-dīn Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, s.d.

Ibn Mattawayhi, *al-Tadkira fī aḥkām al-ġawāhir wa l-a‘rād*, éd. Sāmī Naṣr Luṭf et Fayṣal Badīr ‘Awun, Le Caire, Dār al-Taḳāfa, 1975.

¹⁵⁵ Cf. Shams Al-Dīn Aḥmad-e Aflākī, *The feats of the knowers of God: Manāqeb al-‘ārefīn*, trad. John O’Kane, Boston-Leiden, Brill, 2002; F. Meier, « Aflākī », *EF*.

¹⁵⁶ Trad. de Clément Huart, *Les saints des derviches tourneurs; récits traduits du persan et annotés par Cl. Huart*, Paris, E. Leroux, 1919, I, p. 84-86. D’autre épisode sur les grammairiens à p. 104-105 et 246. La tradition mevlevī rejoint le *Naḥw al-qulūb* de Quṣayrī dans le commentaire du *Maṭnawī* de Šārī ‘Abdallāh Efendi (m. 1660/61), qui cite en marge de l’épisode du marin le texte de Quṣayrī (cf. T. Ivāny, *op. cit.*, p. 42).

¹⁵⁷ P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 407. Quṣayrī définit ainsi l’audition spirituelle : « reconnaître les allusions de Dieu dans le langage humain » (*al-uqūf ‘alā iṣārāt al-ḥaqq ‘inda wuṣūd ‘ibārāt al-ḥalq*); Quṣayrī, *al-Rasā’il al-quṣayriyya*, éd. Muḥammad Ḥasan, Pakistan, s.d., p. 50. Cf. J. J. Thibon, « La poésie et l’extase. Quelques thèmes poétiques dans les concerts spirituels des soufis shadhilis », dans *Poésie et sacré dans les littératures méditerranéennes et moyen-orientales*, éd. Salah Oueslati, Editions du Sahara, 2010, p. 39-57.

¹⁵⁸ Paul Nwyia, « Massignon ou une certaine vision de la langue arabe », *Studia Islamica*, 50 (1979), p. 126.

- Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraġ Muḥammad b. Ishāq al-Warrāq, *al-Fihrist*, éd Ibrāhīm Ramaḍān, Beyrouth, Dār al-Ma‘ārif, 1997.
- al-Nīsābūrī, Abū Rašīd, *Masā’il fi l-ḥilāf bayna l-baṣriyyīn wa l-baġdadiyyīn*, éd par Ma‘an Ziyāda et Riḍwān al-Sayyid, (al-dirāsāt al-insāniya al-fikr al-‘arabī), Beyrouth, Ma‘had al-anmā’ al-‘Arabī, 1979.
- al-Rāzī, Faḥr al-Dīn, *al-Maḥṣūl fi ‘ilm uṣūl al-fiqh*, éd par Ğābir Fayyād al-‘Ulwānī, 6 vols., Riyāḍ 1979; éd. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’, Beyrouth, Dār al-Kutūb al-‘ilmiyya, 1999.
- Id.*, *Mafātīḥ al-Ġayb (al-Tafsīr al-kabīr)*, 8 voll, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1986.
- Id.*, *Ḥalq al-Qur‘ān bayna al-sunna wa al-mu‘tazila*, éd. Aḥmad al-Hiġāzī al-Saqqā, Beyrouth, Dār al-Ġīl, 1992.
- Id.*, *al-Lawāmi‘ al-bayyināt fi l-asmā’ wa l-ṣifāt*, éd. Ṭaha ‘Abd al-Rū‘ūf al-Sa‘d, Le Caire, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāt, 2000.
- Id.*, *al-Ma‘ālim fi ‘ilm uṣūl al-fiqh*, éd. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd et ‘Alī Muḥammad Ma‘ūd, Le Caire, Dār ‘alām al-ma‘rifa, 1994.
- Id.*, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa al-muta‘ahḥirīn*, éd. Ṭaha ‘Abd al-Rū‘ūf al-Sa‘d, Le Caire, Maktaba al-Kulliyāt al-Azhariyya, s.d.
- Id.*, *al-Riyāḍ al-mu‘niqa fi āra’ ahl al-‘ilm*, éd. As‘ad Ğum‘a, Qayrawān, 2004.
- Sībawayhi, *al-Kitāb*, éd par ‘Abd Salām Hārūn, 5 vols., Beyrouth, Dār al-Ġīl, 1995.
- al-Suyūṭī, Ğalāl al-Dīn, *al-Muzhir fi ‘ulūm al-luġa*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth, Dār al-Ġīl, s.d.
- al-Ṭabarī, *Abū Ğa‘far Muḥammad ibn Ğarīr, Ğāmi‘ al-bayān fi tafsīr al-Qur‘ān*, éd par ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, dār al-Hiġr, 26 vols., s. d.
- al-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf*, Boulaq, 4 vols., s.d.

b. Sources secondaires en langue occidentale

- Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth : Imprimerie Catholique – Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 1969.
- Blachère, R., *Introduction au Coran*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1977.
- Bouman, *Le conflit autour du Coran*, Amsterdam : J. Van Campen, 1959.
- Czapkiewicz, *The view of the medieval Arab philologists on language and its origins*, Cracow, 1988.
- Frank, R., *Being and theirs attributes*, State University of New York, 1978.
- Gardet, L., Anawati, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.
- Gimaret, D., *La doctrine d’al-Ash‘arī*, Paris, Cerf, 1990.
- Id.*, *Une lecture Mu‘tazilite du Coran: le tafsīr de Abū ‘Alī al-Ğubbā‘ī*, Louvain-Paris, 1994.
- Id.*, *Les Noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologie*, Paris, Cerf, 1992.
- Id.*, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Vrin, Pris, 1980.
- Id.*, « Matériaux pour une bibliographie de al-Ğubbā‘ī », *Journal Asiatique*, 1976, p. 298-331.
- Id.*, « Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane », *Arabica* 38/1 (1991), p. 11-18.
- Goldziher, I., *On the history of grammar among the arabs: an essay in literary history*, traduit et édité par Dévény K. et Tamas I., John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 1994. [Un premier abstract de l’ouvrage hongroise est paru dans le bulletin de l’Hungarian Academy of

- Science en 1877 (*Akadémiai Ertesitò*, 1877, 11.111-112); l'ouvrage complet est paru dans le journal de la meme Academie en 1878 (*Nyelvtudomànyi Kozlemények*, 1878, 14.309-375)].
- Kraus P., « Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte des *Kitāb al-Zumurrud* des Ibn al-Rawāndī », *RSO (Rivista degli studi orientali)*, 14/2 (1933), Rome, p. 93-129; 15 (1934), p. 335-379.
- Loucel, H., « L'origine du langage d'après les grammairiens arabes, I-IV », *Arabica* 10/2 (1963), p. 188-208; 10/3 (1963), p. 253-281; 11/1 (1964), p. 57-72; 11/2 (1964), p. 151-187.
- Madelung, W., « The origins of the controversy concerning the creation of the Koran », *Religious schools and sects in Islam*, London : Variorum, 1985. Aussi dans, *Orientalia Hispanica*, 1 (1974), p. 504-525,
- Mahdi, M., « Language and logic in classical Islam », *Logic in Classical Islamic Culture*, éd. par G. von Grunebaum, Wiesbaden, 1970, p. 51-83.
- Montgomery Watt, W., « Early discussion about the Qur'ān », *Muslim World*, 40/2 (1950), p. 96-105.
- Id.*, *The formative period of islamic thought*, Edinburgh, 1973.
- Id.*, *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh, 1979.
- Roman, A., « L'origine et l'organisation de la langue arabe d'après le Ṣaḥībī d'Ibn Fāris », *Arabica* 35/1 (1988), 1-17.
- Van Ess, J., « Une lecture au rebours du mu'tazilisme », *REI*, 46/2-47/1 (1978 -79), p. 163-240 et p. 19-69.
- Versteegh, C.H.M., *Greek elements in Arabic linguistic thought*, Leiden, Brill, 1977.
- Id.*, *Arabic Grammar and Qur'ānic exegesis in early Islam*, Leiden, Brill, 1993.
- Id.*, *Landmarks in Linguistic Thought III*, London-New York, Routledge, 1997.
- Id.*, « Arabic grammar and corruption of the speech », *al-Abhāth*, 31 (1983), p. 139-60.
- Id.*, « Linguistic attitudes and the origins of the speech in the Arab world », *Understanding Arabic: essays in contemporary Arabic linguistics in honor of el-Said Badawi*, 1966, p. 16-31.
- Weiss B., « Language in orthodox muslim thought », Ph. D. disseration, Princeton Un., 1966.
- Id.*, « Medieval Muslim Discussion of the origin of the language », *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 124/1, 1974, p. 33-41.

Bibliographie deuxième partie

a. Sources primaires en arabe

- Ibn 'Ağ̃iba, Aḥmad, *al-Futuḥāt al-quddūsiyya fī ṣarḥ al-muqaddima al-āğurrūmiyya*, Beyrouth, 1971.
- Al-'Alāwī, Aḥmad Muṣṭafā, *al-Minaḥ al-quddūsiyya fī ṣarḥ al-muršid al-mu'īn bi-tarīq al-ṣūfiyya*, éd. Su'ūd al-Qawwās, Beyrouth, s.d. [Trad. angl. : *Knowledge of God : A Commentary on al-Murshid al-Mu'in of Ibn al-Ashir*, Madinah Press, 2005].
- Id.*, *al-Unmūdağ al-farīd al-muṣīr li-ḥālīṣ al-tawḥīd*, al-Maktaba al-diniyya li-ṭarīqa al-'alawiyya bi-mustaghānam, s. d. Trad. française : « Le Prototype Unique », *Revue Etudes Traditionnelles*, N°224-225, Août-Septembre 1938 – Remarques préliminaires, traduction et notes de Titus Burckhardt. Cf. Martin Lings, *A Sufi saint of the twentieth century: Shaikh Aḥmad al-'Alāwī*, University of California Press, 1971, p. 148-158.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad Muḥī al-Dīn, *Les illuminations de la mecque =: Al-futuḥāt al-makkiyya*, présenté par M. Chodkiewicz et al.. Paris, Albin Michel, 1997.
- Ibn al-Fāriḍ, 'Umar b., *Poèmes mystiques*, éd. et trad. par Jean-Yves L'Hopital, Institut français d'études arabes de Damas, 2001.

- Al-Ḍahabī, *Ma'rifat al-qurra' al-kibār 'alā al-ṭabaqāt wa l-a'sār*, Beyrouth, 1404 H.
- Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il al-iḥwān a-ṣafā' wa-ḥillān al-wafā'*, éd. 'Abbūd 'Iliyūš, 5 voll., Alger, 1992.
- Al-Fārisī, 'Abd al-Ġāfir b. Ismā'īl, *Kitāb al-siyāq li-ta'rīḥ Naysābūr*, dans *The Histories of Nishapur*, éd. Richard Nelson Frye, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Mağmū'at al-rasā'il al-imām al-Ġazālī*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Kalābādī, *al-Ta'arruf fi maḏhab ahl al-taṣawwuf*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Le Caire, 1960.
- Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī, *Ta'rīḥ madīna al-salām wa-aḥbār muḥaddiṭihā wa-dīkr quṭṭānihā al-'ulamā' min ġayr ahlīhā wa-wāridihā*, éd. Baššār 'Awwād Ma'rūf, 17 vol., Beyrouth: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2001.
- Al-Kūhin, 'Abd al-Qādir, *Munyat al-faqīr al-mutağarrid wa sīrat al-murīd al-mutaḥarrid*, éd. Badr al-Dīn Maṣṣūr, Alep, 2005. [*Tašrīd šarḥ [...] šayḥ aḥmad b. 'Ağība [...] 'alā matn al-āğurrūmiya [...]*, éd. Dār al-ṭabā'a al-'āmira, Le Caire, 1900].
- Al-Marrakšī, Aḥmad Ibn al-Bannā', *Unwān al-dalīl min marsūm ḥaṭṭ al-tanzīl*, Beyrouth, Dar al-ġarb al-islāmī, 1990.
- Al-Maqdisī, 'Abd al-Salām 'Izz al-Dīn, *Taḥlīš al-'ibāra fi naḥw ahl al-išāra*, éd. Khalid Zahrī, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2006.
- Ibn Munawwar, Muḥammad, *Asrār al-tawḥīd fi maqāmāt šayḥ Abī Sa'id*, éd. V. A. Zhukovskii, (St. Petersburg, 1899) reedité par A. Bahmanyār (Tehran, 1978), et éd. Dhabīḥullāh Ṣafā' (Tehran, 1953, 1969 et 1975).
- Al-Qušayrī, 'Abd al-Karīm, *al-Risālat al-qušayriyya*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, 2 vol., Le Caire, Dār al-Kutub al-ḥadiṭiyya, 1972-74.
- Id.*, *Naḥw al-qulūb al-šağīr*, éd. Aḥmad 'Alam al-Dīn Ġundī, Libya: al-Dār al-'arabiyya li-l-Kitāb, 1977. [Ivānyī, T. : « Towards a grammar of the heart : al-Qušayrī's Naḥw al-qulūb », *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa. Part One*, Budapest 1996, p. 40-54]
- Id.*, *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, éd. Ibrāhīm Basyūnī, Aḥmad 'Alam al-Dīn Ġundī, Le Caire, Maktabat 'Alam al-Fikr, 1994.
- Id.*, *Laṭā'if al-išārāt*, éd. Ibrāhīm Basyūnī, 4 vol., Le Caire, 1971.
- Id.*, *Šarḥ asmā' allāh al-ḥusnā*, éd. Aḥmad 'Abd al-Mu'min al-Ḥulwānī, Le Caire, 1969.
- Ibn Sīdah, 'Alī Ibn Ismā'īl, 'Abd-al-Ḥamīd Hindāwī, *al-Muḥkam wa-l-muḥiṭ al-a'zam fi l-luġa*, Beyrouth, 2000.
- Al-Subkī, Taqī al-Dīn, *Ṭabaqāt al-šāf'iyya al-kubrā*, Le Caire, 1967.
- Al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān, « Šarḥ ma'ānī al-ḥurūf », éd. par J. J. Thibon dans *Mağmu'a āṭār Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, t. 3, Téhéran, 1388 H, p. 223-273.
- Id.*, « Šarḥ ma'ānī al-ḥurūf », dans *Sufi Inquiries and Interpretations of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021) and a Treatise of Traditions by Ismā'īl b. Nujayd al-Naysābūrī (d. 366/976-7)*, éd. Bilal Orfali et Gerhard Böwering, Beyrouth, Dar el-Machreq, 2010.
- Id.*, *Sufi Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d.412/ 1021)*, éd. par Gerhard Böwering et Bilal Orfali, Beyrouth, Dar el-Machreq, 2009.
- Al-Ṭabarī, Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān, éd. Al-Turkī.
- Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā : *Tāğ al-'arūs*, 10 vol., Benghazi, s.d.

b. Sources secondaires en langue occidentale

- Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Impr. catholique, 1965.
- Archetti Maestri, M., « La lingua primordiale nel *Kitāb al-Ibrīz* de Ibn al-Mubarak », *Quaderni di Studi Arabi*, 14 (1996), p. 77-100.
- Arnaldez, R., *Les sciences coraniques: grammaire, droit, théologie et mystique*, (Etudes musulmanes, n. 39), Paris, Vrin, 2005.
- Böwering, G., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (D. 283/896)*, (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, n.F., vol. 9), Berlin, de Gruyter, 1980.
- Bronner, Yigal, « This is no Lotus, it is a Face. Poetics as Grammar in Daḡḡin's Investigation of the Simile », dans *The poetics of grammar*, p. 91-108
- Bulliet, R. W., *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.
- Carter, M.G., *Nūr al-ṣaḡīyya fī ḡall alfāz al-āḡurrūmiyya (al-Šīrbīnī)*, éd. et traduit par M. G. carter, dans *Arab Linguistics. An introductory classical text with translation and notes*, Amsterdam, 1981.
- Chakravarty, Prabhat Chandra, « La prospettiva spirituale della grammatica sanscrita », *Archivio dell'Unicorno*, Arché, n. 4, Milano, 1981.
- Chaumont, E., « Encore au sujet de l'Ash'arisme d'Abū Ishāq Ash-Shīrāzī », *Studia Islamica*, 74 (1991), p. 167-177.
- Chiabotti, F., « *Naḡw al-qulūb al-ṣaḡīr* : La « Grammaire des cœurs » de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée », *BEO*, vol. 58, 2009, p. 385-402.
- Id.*, « Dottrina, pratica e realizzazione dei Nomi Divini nell'opera d'Abd al-Karīm al-Qushayrī », *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, Divus Thomas [Bologna], 54 (2009), p. 66-93.
- Ebstein, Michael et Sviri, Sara, « The so called *Risālat al-ḡurūf* (Epistle on Letters) of ascribed to Sahl At-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus », *Journal Asiatique*, 299/1 (2011), p. 213-270.
- Elamrani-Jamal, A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe: étude et documents*, Etudes musulmanes, 26. Paris: J. Vrin, 1988.
- Gardet, L., « La langue arabe et l'analyse des "états spirituels": contribution à l'étude du lexique sufi », *Mélanges Louis Massignon*, t. 2, Damas: Institut Français, 1957, p. 215-243.
- Al-Ghazlani, Aḡmad, « Présentation et édition critique de la *Risālat al-maymuniyya fī tawḡīd al-āḡurrūmiyya* de 'Alī b. Maymūn al-Fāsī (853-917/1450-1511) », mémoire de maîtrise, Université de Provence Aix-Marseille I, 1997-1998.
- Gilliot, C., « Quand la théologie s'allie à l'histoire: triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'al-ḡuwaynī. », *Arabica*, vol. 39, no. 2, 1992, p. 241-260.
- Id.*, « Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabari », *Studia Islamica*, vol. 77, 1993, p. 41-94.
- Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, (Etudes musulmanes, n.24), Paris, Vrin, 1980.
- Id.*, *Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, 1988.
- Gobillot, G., « Le langage, science de saints, selon al-Hakīm al-Tirmidhī », *Mystique musulmane: parcours en compagnie d'un chercheur, Roger Deladrière : actes du colloque du 9 mars 2001*, Paris, 2002, p. 59-92.

- Gramlich, R., *Die Lebensweise Der Könige: Ein Handbuch Zur Islamischen Mystik*, Stuttgart, Steiner, 1993.
- Id., *Das Sendschreiben al-Qušayrī's über das Sufitum*, (Freiburger Islamstudien, vol. 12), Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1989.
- Gril, D., « Les commentaires du Coran du Cheikh Ahmad al-'Alāwī », dans *Graines de Lumière. Héritage du cheikh al-'Alāwī. Centenaire de la voie soufie 'Alāwiyya*, Paris, Dar al-Bouraq, 2010, p. 302-330.
- Id., « L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barraġan et Ibn 'Arabī », dans *Symbolisme et Herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabi*, Beyrouth, 2007, p. 147-161.
- Id., « La science des lettres avant et après Ibn 'Arabī », dans Ibn 'Arabī, *Les illuminations de la Meque*, éd. M. Chodkiewicz et al., Paris, Albin Michel, 1997, p. 198-229.
- Guénon, R., *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris, Editions Traditionnelles, 2002.
- Id., « Note sur l'angéologie de l'alphabet arabe », *Études traditionnelles*, 8-9 (1938), p. 324-327.
- Halm, H., « Der Wesir al-Kundurī und die Fitna von Nishapur », *Welt des Oriens*, 6 (1971), p. 205-233.
- Hushaim, A. F., *Zarrūq the ṣūfī: A Guide in the way and a leader to the Truth. A biographical and critical study of a mystic from north africa*, Tripoli, 1976.
- Idel, M., « Reification of Language in Jewish Mysticism », dans S. Katz, éd., *Mysticism and Language*, p. 42-79.
- Ivānyi, T., « Towards a grammar of the heart: al-Qušayrī's Naḥw al-qulūb », *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa. Part One*, Budapest 1996, p. 40-54.
- Izutsu, T., « Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn Al-Qudāt Hamadānī », *Studia Islamica*, No. 31 (1970), p. 153-170.
- Janowitz, N., *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, Albany, Suny Press, 1989.
- Kern, Martin : «The performance of Writing in Western Zhou China », dans *The poetics of grammar*, p. 109-175.
- Laoust, H., *Les Schismes dans L'islam: Introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris, Payot, 1965.
- La Porta, S. et Shulman D., « Introduction », dans *The poetics of grammar and the metaphysics of sound and sign*, éd. S. La Porta, D. Shulman, David Dean Shulman, Leiden, Brill, 2007, p. 1-16.
- Larcher, P. (éd.), *De la grammaire de l'arabe aux grammaires des arabes*, Damas: Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas, 43, (1991).
- Id., « Quand, en arabe, on parlait de l'arabe... Essai sur la méthodologie de l'histoire des "Métalangages arabes" », *Arabica*, 35 (1988) p. 117-142.
- Lings, M., *A Sufi Saint of the twentieth century: Shaikh Aḥmad al-'Alāwī*, University of California Press, 1971.
- Lipiner, E., *The Metaphysics of the Hebrew Alphabet* (en hébreu), Magness Press. The Hebrew University, 1989.
- Lippiello, Tiziana : « L'origine sacra della scrittura cinese: l'interpretazione di alcuni messaggi celesti », *Cina*, (2000), p. 27-37.
- Lory, P., *La science des lettres en Islam. Esprit de lettre*, Paris, Éditions Dervy, 2004.
- Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, P. Genthner, 1922.
- Id., *Opera Minora*, éd. Y. Moubarac, 3 vol., Paris, Presses universitaires de France, 1969.
- Id., « Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe », *Arabica*, vol. 1, fasc. 1, 1954, p. 3-16.
- Michon, J. L. : *Le soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj: Glossaire de la mystique musulmane*, (Etudes musulmanes, n. 14), Paris, Vrin, 1973.

- Meier, F., *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḥayr (357-140/967-1049): Wirklichkeit und Legende*, Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1976.
- Id.*, « Qusāyri's *Tartīb as-sulūk* », *Oriens*, 16 (1963), p. 1-39.
- Id.*, « Ein wichtiger handschriftenfund zur sufik », *Oriens*, 20 (1967), p. 60-106.
- Nagel, T., *Die Festung des Glaubens: Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München: C.H. Beck, 1988.
- Id.*, *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the Present*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2000.
- Najem, J., « L'apprezzamento del carattere sacro della lingua araba da parte di Louis Massignon », *Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon*, éd. par Carmela Baffioni, Napoli, 1985, p. 121-123.
- Nguyen, M., « The Confluence and Construction of Traditions: Al-Qušayrī (d. 465/1072) and the intersection of Qur'ānic Exegesis, Theology, and Sufism », thèse de doctorat, Harvard University, 2009.
- Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth, Impr. catholique, 1970.
- Id.*, « Massignon ou une certaine vision de la langue arabe », *Studia Islamica*, 50, (1979), p. 125-149.
- Orfali, Bilal, « Ghazal and Grammar: al-Bā'ūnī's *Taḍmīn Alfīyyat Ibn Mālik fī al-Ghazal* », dans *In the Shadow of Arabic. The centrality of Arabic to Islamic Culture. Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the occasion of his sixtieth birthday*, éd. Bilal Orfali, (Studies in Semitic Languages and Linguistics, vol. 63), Leiden, Brill, 2011, p. 445-493.
- Pourjavady, Nasrollah, *Philosophie iranienne et caractère sacré de la langue persane*, s. l., 1989. [BNF : Richelieu - Manuscrits - magasin 8- IMPR OR- 12991 (5,2)]
- Radtke, B. (éd.), *Kitāb adab al-mulūk fī bayān ḥaqā'iq at-taṣawwuf*, Beyrouth, Dār al-Našr - Franz Steiner, 1991.
- Id.*, « Syrisch: die Sprache der Engel, der Geister und der Erleuchteten. Einige Stücke aus dem *Ibrīz* des Aḥmad ibn al-Mubarak al-Lamaṭī », *JSAI*, 32 (2006), p. 472-502.
- Resnik, I. M., « *Lingua Dei, Lingua Hominis* : sacred language and medieval texts », *Viator*, 21, (1990), p. 51-74.
- Ritter, H., « Studien Zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I: Ḥasan Al-Baṣrī », *Der Islam*, 21 (1933), p. 1-83.
- Rosenthal, F., « Significant Uses of Arabic Writing », *Ars Orientalis*, 4 (1961), p. 15-23.
- Rūmī, Ḡalāl al-Dīn, *Mathnawī: la quête de l'absolu*, trad. par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Rocher, 2004.
- Sa'dī, *Le Jardin des roses*, trad. par Omar Ali Shah, Paris, Albin Michel, 1991.
- Shareef, Muhammad, *Al-Ajurrumiyya. A concise treatise on arabic grammar by Ibn Ajurruum*, Institut of Islamic-African Studies (Sudan), 1993.
- Stetkevych, S., « From Text to Talisman: Al-Busiri's Qasidat al-Burdah (Mantle Ode) and the Supplicatory Ode », *Journal of Arabic Literature*, 37/2 (2006), p. 145-189.
- Subtelny, M. « La langue des oiseaux : l'inspiration et le langage chez Rumi », dans *L'INSPIRATION. Le Souffle créateur dans les arts, littératures et mystiques du Moyen Age européen et proche-oriental*, éd. Claire Kappler et Roger Grozelier, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Sviri, Sara, « KUN - The Existence-Bestowing Word in Islamic Mysticism. A Survey of Texts on the Creative Power of Language », dans *The poetics of grammar and the metaphysics of sound and sign*, éd. S. La Porta, D. Shulman, David Dean Shulman, Leiden, Brill, 2007, p. 35-69.

- Ibid.*, « World of power and power of words: mystical linguistic in the works of al-Ḥakīm al-Tirmīdī », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27 (2002), p. 204- 244.
- Thibon, J. J., « La poésie et l'extase. Quelques thèmes poétiques dans les concerts spirituels des soufis shadhilis », dans *Poésie et sacré dans les littératures méditerranéennes et moyen-orientales*, éd. Salah Oueslati, Editions du Sahara, 2010, p. 39-57.
- Yadden, M., « Exégèse coranique : Laṭā'if al-ishārāt de Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (m. 465-1072) », Thèse nouveau régime, Paris EPHE, 2004-2005.
- Vallaro, M., « Fra linguistica e glottodidattica : la traduzione della terminologia grammaticale araba. A proposito del Muḥtada' », *Studi Magrebini* [Napoli], 25 (1993-1997), p. 385-402.
- Versteegh, C. H. M., « Die Arabische Sprachwissenschaft », *Grundriss der arabischen Philologie*, I. Sprachwissenschaft (éd. W. Fischer), II. « Literaturwissenschaft » (éd. Helmut Gätje) et III. « Supplement » (éd. W. Fischer). Wiesbaden, L. Reichert, 1982, 1987 et 1992.
- Id.*, *The Explanation of Linguistic Causes: Az-zaḡḡāḡī's Theory of Grammar : Introduction, Translation, Commentary*, (Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science, vol. 75), Amsterdam, J. Benjamins, 1995.
- Wilke, Annette, « Basic Categories of a Syntactical Approach to Rituals. Arguments for a 'Unitary Ritual View' and the Parasurama-Kalpasutra as 'Test Case' », dans *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*, éd. Axel Michaels et Anand Mishra, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 215-262.
-

Francesco CHIABOTTI, nato a Torino nel 1979, è dottorando all'Université de Provence. Si occupa in particolare dell'opera di 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī, di cui ha tradotto e presentato un testo («Naḥw al-Qulūb al-Saḡīr: La "Grammaire des Coeurs" de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée», *Bulletin d'Etudes Orientales*, Tome 58, Damasco 2009, pp. 385-402). Ha pubblicato una contribuzione in un recente numero della rivista *Divus Thomas* ("Dottrina, pratica e realizzazione dei Nomi Divini nell'opera di 'Abd al-Karīm al-Qushayrī", *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, a cura di G. Cecere e A. F. Ambrosio, *Divus Thomas* 54, 2009, pp.66-93). Collabora all'edizione italiana dell'antologia di testi del sufismo *Al-taḡalliyāt al-rūḡīya fī l-islām*, a cura di Giuseppe Scattolin.

Giovanni CARRERA, dopo essersi formato all'università di Lecce e all'INALCO di Parigi, sta effettuando una ricerca dottorale sull'opera del teologo Fakhr al-Dīn al-Rāzī alla McGill University di Montreal.