

Université Lumière Lyon II
Ecole Doctorale 3LA
Faculté des Langues
Département de Langues, Littératures et Civilisations Arabes

L'influence de la doctrine šāfi'ite sur
ABŪ ḤAYYĀN AL-NAḤWĪ
Dans son commentaire *al-Baḥr al-Muḥîṭ*

Thèse présentée par :

Salem AIBLU

Sous la direction du :

Professeur Hassan HAMZÉ

Le 7 février 2012

Membres du jury :

Floréal Sanagustin, professeur à l'université de Lyon II

Geneviève Gobillot, professeur à l'université Lyon III

Hassan Hamzé, professeur à l'université Lyon II

Ibrahim Ben Mrad, professeur à l'université de la Mannouba Tunis

Année 2011/ 2012

L'INFLUENCE DE LA DOCTRINE
ŠAFI'ĪTE SUR ABŪ ḤAYYĀN AL-NAḤWĪ
DANS SON COMMENTAIRE
AL-BAḤR AL-MUḤĪT

Translittération

Pour réaliser ce travail, nous avons adopté le mode de translittération de l'arabe suivant :

A- Consonnes

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

B- voyelles :

Les trois voyelles longues â î û sont transcrites avec l'accent circonflexe.

Les trois voyelles courtes a i u sont transcrites sans l'accent circonflexe.

Remerciements

Je tiens à exprimer particulièrement tous mes remerciements à monsieur le professeur Hassan Hamzé de m'avoir consacré du temps tout au long de ce travail, pour ses encouragements, sa disponibilité, sa patience mais aussi son exigence. Ses conseils judicieux et ses remarques pertinentes ont été d'un apport considérable pour ce travail.

Mes remerciements vont également à tous mes professeurs de l'Université Lumière Lyon 2.

Je remercie également les membres du jury, qui ont accepté de lire le travail.

Je tiens aussi à remercier mes amis qui m'ont aidé tant sur le plan moral que sur le plan intellectuel.

Mes remerciements vont également à toutes celles et tous ceux qui m'ont apporté leur aide pour la réalisation de ce travail.

Et enfin une pensée affectueuse pour mon épouse que je remercie pour m'avoir supporté tout au long de ce travail, ainsi que mes enfants.

Dédicace

A

Mes parents

Mon épouse

Mes enfants

Mes frères et sœurs

Introduction

Le Coran est considéré par tous les musulmans comme la parole même de Dieu, descendue sur le prophète *Muḥammad*, dans une langue arabe claire, il leur est adressé selon leurs façons de comprendre. Le Coran, depuis son apparition, est objet de méditation chez les musulmans. Ces derniers se livrent à des réflexions sur ses versets, ils y sont en particulier incités par sa nature de livre révélé, se présentant comme la source principale en matière de législation, tout autant qu'en matière de vie sociale, d'économie et de politique. Le Coran aux yeux des musulmans, est considéré comme étant le guide (*hudan*) dans toute recherche et le garant de toute vérité. Les musulmans se tournent vers lui pour l'étudier en le considérant comme une explication détaillée de toute chose (ainsi qu'un bon guide).

C'est donc à partir de ses versets que les savants musulmans ont formé des méthodes et déduit des règles dans différentes catégories. Le Prophète, lui aussi, joue un rôle important dans l'interprétation du Coran. Ses interprétations ainsi que ses remarques, comme nous allons le voir, ont ouvert les voies au travail relatif à l'activité exégétique. Selon certains auteurs¹ le Prophète, en respectant l'ordre de révélation des versets, avait expliqué le Coran tout entier. *Ibn Taymiyya*² (m.728/1328)³ disait qu'il fallait savoir que le Prophète avait expliqué à ses compagnons les termes du Coran (*al-alfāz*) ainsi que leurs significations (*al-ma'ânî*). Avec sa pratique de l'interprétation, le Prophète avait aussi encouragé les gens à faire une méditation sur le texte coranique. Il est rapporté qu'il avait dit⁴: « *'a'ribu al-qur'ân wa-ltamiṣû ḡarâ'ibahu* »⁵ (insistez sur le fait de lire le Coran attentivement afin

¹ - *Ibn Taymiyya, Introduction aux fondements de l'exégèse du Coran*, traduit et annoté par Mahboubi Moussaoui, édition SABIL 2004, P, 31.

² - Théologien et juriconsulte qui marque l'histoire du hanbalisme sous les Mamlouks, en jouant un rôle éminent dans le monde syro-égyptien de son époque. Il est aussi un des contemporains d'Abū Ḥayyân.

³ - قال ابن تيمية.....يجب أن يعلم أن النبي بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه فقله تعالى { لتبين للناس ما نزل إليهم } - يتناول هذا وهذا، وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين يقرؤون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهم أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل ، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل

⁴ - Le dire d'Abū 'Abd al-Raḥmān, selon certains est le texte le plus ancien qui nous ait été rapporté sur la méthode d'apprentissage des premiers musulmans. Voir, la marge d' *Introduction aux fondements de l'exégèse* d' *Ibn Taymiyya*, P, 30.

⁵ - *Al-Suyūṭī, al-'itqân fī 'ulûm al-qur'ân*, Beyrouth, al-Maktaba al-'aṣriyya, 1988, V, 1. P, 103. *Al-Zarkāshī, al-Burhân fī 'ulûm al-qur'ân*, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, 2éd. 1972. V, 1. P, 454.

d'en découvrir le sens)¹, et dans d'autres circonstances, le Prophète avait dit que «*lâ yakûnu al-mar'û 'âliman ḥattâ yarâ lil-qur'âni wujûhan kaḥratan*»², (l'homme n'atteindra la perfection de son érudition qu'à condition d'avoir découvert les nombreuses facettes (sens) du Coran)³. Ces deux traditions montrent que le Prophète lui-même était conscient de la richesse du texte coranique, il avait insisté sur le fait de lire le Coran attentivement, tout en essayant d'en déchiffrer les secrets. Il avait même fait allusion à la spécificité du texte coranique comme étant un texte susceptible d'avoir plusieurs sens. D'autres savants⁴ prétendaient que le Prophète allait aussi beaucoup plus loin dans cette direction quand il avait dit⁵ « le Coran a un sens exotérique (*ẓâhir*) et un sens ésotérique (*bâtin*) ; ce sens ésotérique a un autre sens ésotérique et cela jusqu'à sept sens ésotériques...»⁶. Par ailleurs, le Coran, dans plusieurs versets, avait encouragé et exhorté les gens à méditer sur le texte coranique. C'est ainsi que le Coran, dès le début, a été pris et considéré avec un intérêt très particulier. Ce texte avait autant d'estime et d'admiration pour ses expressions très claires et ses prescriptions profondes, embrassant plusieurs domaines ayant trait à la croyance, à la morale ainsi qu'à la pratique de la religion. Ceci n'a cessé d'encourager les gens à étudier le Coran afin d'en découvrir les tenants et les aboutissants. C'est ainsi que l'exégèse comme les autres sciences, s'était constituée progressivement en une science proprement dite, et les premiers qui s'y étaient adonnés étaient à la fois juristes, théologiens, experts en Tradition (*ḥadīth*) ainsi que linguistes et historiens. Par conséquent, l'exégèse avait acquis le statut et l'importance d'une science autonome. Tous ces domaines mentionnés étaient connexes et complémentaires. Il est certain que la science de l'exégèse, dans cette société islamique critiquée pour de bonnes raisons,⁷ était resté aussi très attachée aux apports des Anciens. Certains spécialistes dans ce

¹-Le mot « Sens » comprend ce qui est facilement compréhensible et ce qui nécessite une réflexion et une méditation approfondie.

²-Le mot '*irâb*', en lui-même, pose un vrai problème. Il peut signifier: lire avec clarté, méditer, donner un sens, réfléchir.

³-Selon certains, cette tradition a été citée par *Muqâtil Ibn Sulaymân*, dans son exégèse. Elle est considérée comme *marfû'* (haussé), c'est-à-dire transmise par un compagnon du Prophète (*ṣaḥâbi*) et fournissant une information sur celui-ci à titre d'auditeur ou de témoin.

⁴- *La yakûnu al-mar'û 'âliman ḥattâ yarâ lil-qur'âni wujûhan kaḥratan*.

⁵-*Mâ nazala min al-qur'âni âyatun illa wa lahâ ẓahrun wa baṭīnun wa likulli ḥarfīn ḥaddun wa likulli ḥadīn maṭla'*. Voir, les interprétations ésotérique du Coran, *Qāṣānī*,¹éd. 1990. Pierre Lory, P, 6 et dans une autre tradition le Prophète avait dit : «*'unzila al-qur'ân 'alâ sab'ati'aḥruf likulli 'ayatin minhu ẓāhrun wa baṭīnun* ». *Al-Burhân* V, 2 P, 154. Voir : Les interprétations ésotériques du Coran P, 6. *Al-Dahabī*, *Al-tafsīr wa al-mufasīrūn*, Dâr al-kutub. V, 4. Pp, 137, 327.

⁶-Voir, Le commentaire ésotérique du Coran, d'après '*abd al-Razâq al-Qiṣānī*, par Pierre Lory P, 14. *Al-'Amilī Naṣ al-nuṣûṣ*, P, 72 et *Jâmi' al-'asrâr wa manbi' al-anwâr* Pp, 104, 530, 610.

⁷-Des raisons scientifiques, logiques et moraux.

domaine de l'exégèse portaient le même regard sur l'existence et la nature humaine et appliquaient presque la même philosophie.

Ce genre de littérature qu'était l'exégèse, recevait et de manière appréciable l'influence doctrinale. Toutes les écoles de pensée ainsi que toutes les sectes étaient appelées à trouver dans le Coran un garant de leur conception¹. Donc tous les savants, malgré leurs divergences, étaient partis du Coran, et souvent lorsqu'un maître ne trouvait pas dans la littéralité du texte la signification qu'il recherchait, il tentait de la tirer de sa dimension intérieure. C'est dans cette perspective qu'au cours des siècles, des commentaires du Coran ont été réalisés. Ils représentaient des écoles et des idées différentes. Leurs auteurs utilisaient des modes et des méthodes différentes pour atteindre leurs buts et réaliser leurs objectifs. C'est pour cela que des spécialistes ont dit que les exégèses étaient à la base des théories de jurisprudence comme des discussions des écoles théologiques.

Le Coran est devenu ainsi la source principale de toutes les sciences islamiques. Toutes les questions relatives à l'histoire, à la grammaire, à la sémantique, à la théologie, au droit etc... ont été traitées et élaborées à la lumière de ses versets. C'est de ce constat qu'un commentaire du Coran est devenu, au fil du temps un véritable témoin de l'aptitude et de la capacité de son auteur ; il constituait l'un des moyens les plus importants pour juger de la qualité intellectuelle d'un penseur ou connaître la tendance de tel exégète ou l'influence de telle école sur telle œuvre. Les exégètes, même ceux qui étaient classés comme ordinaires, c'est-à-dire ceux qui avaient procédé à une explication globale³, et en suivant dans la plupart des cas l'ordre des sourates, mettaient l'accent sur des thèmes délicats, et provoquaient ainsi des questions d'ordre juridique et théologique, avec lesquelles l'appartenance d'un auteur à une école donnée pouvait être connue et prouvée. C'est donc pour cela qu'un commentaire du Coran restait ordinairement pour les chercheurs un terrain relativement sûr pour connaître l'appartenance doctrinale, juridique, théologique d'un savant et constituait ainsi le meilleur indice pour découvrir ses idées nouvelles. Certaines notions, les sources validées pour déterminer le statut légal d'un acte quelconque, les explications philologiques, les méthodes utilisées et les étapes suivies, ainsi que les opinions juridiques et théologiques adoptées constituaient réellement les

¹-*Dictionnaire historique de l'islam*, éd. presse universitaire de France, 1996. P, 252.

³-Par « ordinaire », on vise tous les exégètes qui ont abordé le Coran dans son ensemble et non à la base d'un choix thématique.

éléments qui pouvaient être utilisés pour faire apparaître plus clairement la tendance d'un penseur.

C'est pour cela que nous avons choisi le commentaire d'Abû Ḥayyân intitulé *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ* pour déterminer son appartenance doctrinale et l'effet de cette dernière sur son œuvre en général. Abû Ḥayyân (m.745/1344), avait entretenu depuis son entrée en Egypte, durant la période 679/1281, une relation très étroite avec les partisans de l'école šāfi'ite. Il avait déclaré son adhésion à cette école, il y avait côtoyé ses savants et étudié avec ses éminents experts. Dans leurs écoles, ainsi que dans leurs mosquées il avait gagné sa notoriété en participant aux débats les plus importants et les plus délicats sur des questions soulevées. A cette époque-là, il était devenu un maître en grammaire, en exégèse, ainsi que dans d'autres domaines comme le *Hadîṭ*. Il avait pour disciples ceux qui étaient devenus, plus tard au sein de l'école šāfi'ite, des juges¹ bien connus comme : *Jamâl al-Dîn al-Asnawî*, (m. 772/ 1370), le juge des juges *Aḥmad Ibn 'Abd al-Kâfî al-Subkî*, (m.773 / 1371), et *Sirâg al-Dîn al-Balqînî*, (m. 785/1383²). Abû Ḥayyân avait composé la quasi-totalité de ses livres au sein de leurs institutions parmi lesquels figurait l'ouvrage le plus important : *al-Baḥr al-Muḥîṭ*. L'implication d'Abû Ḥayyân dans le courant šāfi'ite allait plus loin, il avait écrit un poème louant la supériorité d'al-Šāfi'î et de sa méthode. Mais, malgré ses importantes déclarations en tant que partisan de l'école šāfi'ite et les bonnes relations qu'il entretenait avec celle-ci, il n'en demeure pas moins que certains auteurs, chercheurs de son temps et chercheurs modernes, le qualifiaient comme littéraliste (*ẓāhirî*³). Par exemple selon Goldziher, Abû Ḥayyân était considéré comme un adepte de l'école *ẓāhirîte*, parce qu'il s'attachait beaucoup aux apports des anciens grammairiens comme *Sībawayhi* et d'autres⁴. Cette thèse a été adoptée par *Ṭāha al-*

¹ - *Lisân al-Dîn Ibn al-Ḥafîb, al-katîba al-kâmina fî man laqînâhu bi al-'Andalus min šu'arâ'û al-mi'a al-tâmina*, 1963, *Dâr al-ṭaḳâfâ*, Beyrouth, V, 1. P, 81.

² - *Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, al-Durar al-kâmina fî 'a'yân al-mi'ati al-tâmina*, Beyrouth, *Dar al-Jîl*, V, 1. Pp, 60, 307, 365, 739. V, 2. P, 117.

³ - dérivé du mot arabe *ẓāhir* qui signifie « explicite » « obvie » « littéral », s'oppose à *bâtîn*. D'une façon plus précise, il désigne un concept opératoire employé en *fiqh* (droit) et en *tafsîr* (exégèse) et permettant de dégager le sens obvie du Coran et de la Sunna, il s'écarte ainsi de l'*ijtihâd* et repousse en conséquence le *ra'y* (jugement prudentiel) et le *qiyâs* (jugement analogique) qui sont regardés comme des interprétations subjectives interférant entre la volonté de Dieu exprimé dans le texte sacré et le croyant. Cette conception a été théorisée dans la *Ẓāhirîyya*, qui est une des cinq grandes écoles juridiques de l'islam et dont les fondateurs furent *Dāwûd Ibn 'Alî* d'Ispahan (m. 270/883) et l'Andalou *Ibn Ḥazm* (m. 456/1064).

⁴ - *Ḥadîjâ al-Ḥadîṭî, Abû Ḥayyân al-naḥwî*, Bagdad, Maktabat al-nahḍa, 1^{ère} éd. 1966. P, 387.

*Râwî*¹. De son côté après avoir rejeté cette opinion, *Ḥadīja al-Ḥadīṭī* avait vu à première vue, qu'Abû Ḥayyân appliquait effectivement la doctrine *ẓāhirīte* dans le domaine de la grammaire (*wakāna yuṭabbiqu al-maḏhaba al-ẓāhiriya fi al-naḥwī*²) et pour défendre sa position, elle rapportait le propos d'*al-Marākuṣī*: (*Abû Ḥayyân ẓāhiriyyun ḥattâ fi al-naḥwī*³) « Abû Ḥayyân est un littéraliste même dans le domaine de la grammaire » .

L'intérêt de notre recherche s'inscrit dans ce contexte général : Abû Ḥayyân a-t-il été influencé par les šāfi'ites ? Certains auteurs le contestent en disant que son adhésion à cette école n'était que de valeur symbolique. Pour ces derniers, l'école šāfi'ite n'exerçait aucune influence sur Abû Ḥayyân et déclarait qu'il restait fidèle à l'école ẓāhirīte.

Nous nous situerons dans ce cadre-là pour donner une objectivité à notre travail. Nous sommes en présence d'une production scientifique dans le domaine de l'exégèse incarnée par Abû Ḥayyân avec toutefois certaines réserves ou reproches exprimés par ses détracteurs.

Notre recherche consiste donc à prouver qu'il était loin d'être un littéraliste, pas plus qu'un rationaliste, mais quelqu'un cherchant à saisir l'essence de la portée de la Šārī'a en s'appuyant sur un faisceau d'idées prévalant à cette époque, tout en demeurant étroitement rattaché à la vision šāfi'ite.

Notre méthodologie consiste à dévoiler les différents aspects de l'influence šāfi'ite sur la réflexion et l'élaboration de la pensée d'Abû Ḥayyân. Pour cela nous suivrons l'auteur à travers deux voies différentes : une voie externe et une autre interne. La **voie externe**, sera l'objet de notre première partie, elle portera sur l'examen et l'analyse des travaux donnés par des biographes, et des bibliographes chez lesquels notre auteur ainsi que ses maîtres, ses disciples et ses livres ont été mentionnés. Pour bien cerner l'ensemble des circonstances dans lesquelles s'insérait la vie intellectuelle d'Abû Ḥayyân, nous allons utiliser comme sources les ouvrages historiographiques ainsi que les livres d'Abû Ḥayyân lui-même.

Quant à la voie interne, elle fera l'objet de la **deuxième et la troisième partie**, elle cherchera à faire apparaître le fonctionnement interne d'Abû Ḥayyân dans son commentaire et l'effet de l'école šāfi'ite sur sa pensée.

¹-*Abû Ḥayyân al-naḥwī*, P, 387.

²-*Abû Ḥayyân al-naḥwī*, P, 387.

³-*Al-Durar al-kāmina*, V, 1. P, 185.

Dans le **premier chapitre**, nous allons procéder à une biographie de l'auteur et de ses œuvres. Abû Ḥayyân apparaît comme une figure importante qui mérite d'être mieux connue. Les outils, dont nous disposons pour parfaire cette étude sont abondants, les ouvrages de biographes ainsi que les œuvres de l'auteur lui-même, apportent une idée plus approfondie de la vie et des idées du grammairien, du traditionniste, du juriste, et homme de lettre qu'a été Abû Ḥayyân. Pourtant son importance et ses idées demeurent peu connues du grand public. En effet, les gens, y compris ceux qui s'intéressent à la vie intellectuelle arabe, le connaissent peu. Sa personnalité et la portée considérable de ses œuvres concernant plusieurs domaines, ses apports sont irréfutables et féconds lorsqu'il s'agit de traiter de la pensée islamique. Il est intéressant de noter que probablement, cette méconnaissance de notre auteur provient de la confusion créée par l'existence d'un autre penseur portant le nom d'Abû Ḥayyân. Il s'agit d'*Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî*, (m.400/1010) qui a marqué le mouvement intellectuel, à son époque. De la même manière, nous estimons que la faiblesse de la connaissance d'Abû Ḥayyân peut s'expliquer par l'absence d'une monographie approfondie et satisfaisante sur ses apports. C'est pour cela, que dans ce chapitre, pour donner une idée plus précise sur sa formation, nous suivrons l'auteur, en nous intéressant plus particulièrement à la succession et à la progression de ses activités et de ses décisions importantes (voyages, rencontres avec de grands savants, contributions à des réflexions, réorientation de sa pensée...). Notre contribution, en ce domaine, pourrait servir à d'autres analyses ou études. Dans cette optique, nous nous sommes attachés à réaliser un travail scientifique et ordonné, susceptible d'inciter d'autres chercheurs à mener d'autres réflexions sur l'auteur. Ce faisant, une fois les données recueillies (extraits de notices biographiques et influences intellectuelles), il convient de les exploiter afin de mettre à jour ce qui est resté pendant longtemps dans l'ombre.

Toujours dans ce chapitre, nous considérerons que la plus importante étape de sa vie concerne la période durant laquelle Abû Ḥayyân, a composé la quasi-totalité de ses livres. Nous souhaitons donc présenter le contexte historique de son adhésion à l'école šāfi'ite. Nous allons exposer son succès dans cette école, en présentant sa production, son rôle, son degré et son statut considéré selon les règles de l'institution de l'école, comme celui de juriste compétent (*mujtahid muntasib*), c'est-à-dire quelqu'un pouvant embrasser et développer les idées selon les principes, les règles, et

les idées du fondateur dans un cadre déterminé. Notons que cela constitue l'une des caractéristiques de l'école šâfi'ite.

Précisons encore une fois que notre recherche vise à repérer les traces d'al-Šâfi'î et des šâfi'ites dans le commentaire d'Abû Ḥayyân. Cela va donc nous amener à consacrer **le deuxième chapitre** tout entier au parcours scientifique d'al-Šâfi'î, et notre objectif sera de présenter ses productions et ses apports dans les sciences islamiques.

Pour cette question, nous ne nous intéresserons pas seulement à son système dans le domaine du droit (théorie d'*uṣūl al-fiqh*), mais également nous tenterons d'expliquer comment al-Šâfi'î se distinguait des autres juristes, et pour quelles raisons, il était considéré comme un (*mujtahid muṭlaq*), c'est-à-dire un juriste qui a édifié son propre système de pensée. Ce système englobait les principes et la manière de procéder pour répondre à telle ou telle question, dans le domaine de la pratique et du comportement. Nous nous focaliserons sur sa personnalité comme savant juriste, en mettant en exergue ses qualités, son caractère, et comment ses apports, dans le contexte de l'époque, ont incontestablement imprimé une présence et une influence de façon continue, dans la civilisation islamique jusqu'à nos jours.

Nous ferons une allusion à la tendance politique et sociale de l'époque, et sans faire l'historique complet de l'école šâfi'ite, nous suivrons cette école dans son histoire, en indiquant succinctement les grandes lignes jusqu'à l'époque des Mamelouks, période coïncidant avec l'entrée d'Abû Ḥayyân en Egypte, celui-ci a adopté la doctrine šâfi'ite et y est resté désormais attaché.

Nous allons décrire la situation intellectuelle et officielle de l'école šâfi'ite, durant cette période-là, spécialement en Egypte et en Syrie, moments où le système des quatre écoles juridiques a vu le jour. A cette époque-là, Abû Ḥayyân avait déjà achevé la quasi-totalité de ses œuvres ; la plus importante parmi celle-ci est sans conteste *al-Baḥr al-Muhîṭ*, dans le domaine exégétique, qu'on peut traduire textuellement par l'expression « la mer enveloppante ». Cet ouvrage est essentiellement un commentaire grammatical du Coran, et c'est là où résident toute la force et la spécificité d'Abû Ḥayyân. Ce livre retrace la personnalité d'Abû Ḥayyân, sa pensée ainsi que l'esprit dans lequel cette œuvre a été élaborée, la spécificité scientifique de sa démarche grammaticale, de même que l'appartenance et l'orientation juridique et théologique d'Abû Ḥayyân. Nous essayerons autant que faire se peut, de définir l'influence doctrinale et méthodique de l'imâm al-Šâfi'î et de son école sur Abû Ḥayyân dans son précieux commentaire. C'est pour cela que nous

allons consacrer **la deuxième et la troisième partie** de notre travail à une étude d'analyse portant sur certains aspects théoriques et pratiques dans *al-Baḥr al-Muḥîṭ*. Dans **la seconde partie** qui concerne les principes d'analyse, nous commencerons avec le **troisième chapitre** de notre travail dans lequel nous donnerons des informations sur l'histoire de l'exégèse en général en montrant l'influence des écoles doctrinales sur l'exégèse islamique.

Nous mentionnerons également les opinions d'Abû Ḥayyân concernant la légitimité de l'exercice de l'exégèse, ses conditions, sa place et son importance parmi les autres sciences. Dans ce même chapitre, nous chercherons également à montrer le genre et la spécificité de son commentaire, et dans quelle optique sa réflexion sur le texte coranique a été effectuée et par quelle tendance juridique Abû Ḥayyân a été influencé. Parallèlement à cela nous aborderons le contexte socioculturel de l'élaboration de son commentaire. Pour rendre compte des influences subies par Abû Ḥayyân nous présenterons dans **le quatrième chapitre** les fondements de l'analyse adoptée par celui-ci, et nous discuterons de leur conception et la manière de leur usage. Ensuite ce sont les outils scientifiques d'analyse exégétique et les manières de procéder, que nous allons mettre en question dans **le cinquième chapitre** compte tenu de leur influence doctrinale générale.

Il faut noter, à juste titre, qu'*al-Baḥr al-Muḥîṭ* constitue une production d'une extrême complexité, nécessitant une bonne connaissance dans le domaine des langues en général et dans la grammaire arabe en particulier. Dans notre étude, les idées pour l'activité de l'exégèse, la méthode suivie et les approches utilisées sont pour nous un moyen important de connaître les manières théoriques et pratiques.

Les opinions proposées et les conceptions adoptées vont également constituer une base solide de mesurer et de déterminer les particularités essentielles et l'influence doctrinale probable. Notre recherche va régulièrement examiner cette influence sur trois axes qui sont d'un côté bien reliés à la langue et à ses faits, et sont aussi bien développés dans son commentaire : le lexique (*al-Muʿjam*), la grammaire (*al-Naḥw*) et la rhétorique (*al-Balâġa*). Bien que la langue englobe ces différentes branches des sciences et soit habituellement utilisée pour comprendre les écritures, la langue elle-même n'est pas souvent utilisée de façon uniforme. La dimension qui est donnée est

toujours variée¹. C'est pour cela, que nous nous intéresserons dans **le sixième chapitre** à l'examen des questions concernant la langue, sa définition, sa conception et la relation entre la pensée et le langage. Nous allons également nous intéresser à montrer la conception d'Abû Ḥayyân concernant le Coran et la spécificité de son traitement. En ce qui concerne le sens et la manière de son appréhension, c'est au **septième chapitre**, que nous allons traiter et examiner les différentes questions.

Tout d'abord, nous allons commencer par dévoiler la place et l'importance de l'étude sémantique dans la pensée arabe, et nous allons ensuite expliquer comment le sens d'un mot se constitue et par quel moyen il peut être certifié ou comment il peut être aussi saisi par l'esprit. Nous allons également essayer, à la lumière des considérations doctrinales et méthodologiques de l'auteur, de déterminer le rôle de la langue dans l'interprétation en général, et de tracer la limite de son pouvoir dans son commentaire.

Notre étude va également s'intéresser au rôle attribué au lexique et à la grammaire pour comprendre le texte coranique. Plusieurs phénomènes linguistiques comme la polysémie, la synonymie, l'homonymie ainsi que d'autres éléments vont figurer dans le thème d'étude de l'objectif mentionné.

Enfin dans **la troisième partie** qui concerne la doctrine šafi'ite et l'analyse linguistique et rhétorique dans *al-Baḥr al-Muḥîṭ* nous commencerons par **le huitième chapitre** où nous aborderons la question de l'emprunt linguistique dans le Coran. Cette question des termes étrangers qui se trouve dans le Coran a été très tôt abordée par les savants musulmans, plusieurs opinions contradictoires étaient avancées sur cette question. Abû Ḥayyân dans son commentaire devait prendre position dans un débat qui n'avait pas commencé avec lui, c'est dans l'objectif de montrer la position d'Abû Ḥayyân, et l'usage qu'il a fait de sa théorie dans son commentaire que certaines opinions et exemples vont être étudiés.

Dans **le neuvième chapitre**, nous aborderons la méthode adoptée par Abû Ḥayyân pour les analyses syntaxiques. Puis nous examinerons comment l'auteur s'est servi de la théorie de la rection, de sa conception de la phrase avec sa spécificité

¹ - Robert Smadja ; *Introduction à la philosophie de la littérature, la littérature dans les limites de la simple raison*. Ed. Honoré Champion, (Paris) 2009. Pp, 153 :157 .

syntactique, dans le traitement de la syntaxe. Ainsi nous pouvons justifier, avec ces nouveaux éléments, certains de ses choix doctrinaux.

Cette démarche a pour but de comprendre les principes permettant d'accepter la grammaticalité d'une telle construction coranique. C'est pour cela que dans l'objectif de notre travail plusieurs phénomènes syntaxiques vont être mis en question.

Sans oublier l'interaction des trois branches d'études (lexique-grammaire-rhétorique), nous nous proposons ici de mettre en lumière un certain nombre de phénomènes métaphoriques utilisés par Abû Ḥayyân pour tracer et mettre en relief ses concepts concernant l'art de la rhétorique. Ce sera avec l'objectif de montrer son appartenance doctrinale.

Malgré l'importance de ses apports, la rhétorique dans le domaine de l'exégèse islamique n'a pas fait l'unanimité comme outil valide. Elle a été considérée au sein de l'activité exégétique comme empirique ou moins scientifique. C'est pour cela que notre recherche va montrer l'attitude d'Abû Ḥayyân à l'égard de la science de la rhétorique : sa validité et son rôle. Nous envisageons également d'éclairer la manière, ainsi que l'objectif pour lesquels cette approche a été menée.

Nous consacrerons **le dixième chapitre** à la question du *majâz* et nous allons également proposer de montrer l'importance de son rôle, de l'effet doctrinal sur son usage et de la conception d'Abû Ḥayyân. **Le dernier chapitre** aura pour objectif de répondre à la question de l'inimitabilité du Coran en donnant des informations sur ce dogme. Nous allons exposer les différentes thèses avancées et les différentes opinions adoptées au sein des écoles sur cette question de l'inimitabilité. Nous envisagerons cette question à la lumière du *ʿilm al-maʿânî* et celle d'*al-badʿ*. Nous allons ainsi traiter plusieurs questions comme les différentes formes d'expressions, les niveaux de style, la forme grammaticale appropriée, le choix judicieux des mots ou des phrases, la cohérence entre les éléments, les figures, l'effet de rythme, les éléments d'embellissement et l'esthétique du texte coranique dans sa globalité.

En définitive, dans cette étude, nous verrons de quelle manière, les thèses d'Abû Ḥayyân, répondent ou non à celles d'al-Šāfiʿî. Elle dévoilera l'appartenance doctrinale d'Abû Ḥayyân, montrera sa tendance et les thèses qu'il défend, les types de solutions qu'il adopte et la spécificité des règles qu'il applique.

Dans la première moitié du XIVe siècle, les événements et les faits historiques ainsi que les informations sur les grandes figures particulières sont conservés avec grand soin. La diversité et la richesse de la vie intellectuelle à cette période ont

presque fait l'unanimité. A cette époque-là, la plupart des sciences avaient acquis leur autonomie, les frontières entre elles étaient parfaitement établies dans plusieurs domaines du savoir, beaucoup de livres étaient soigneusement rédigés et sérieusement étudiés. Les problèmes méthodologiques ainsi que la compétence des auteurs avaient souvent suscités des réflexions et des débats. Les livres écrits en Andalousie, en Egypte et en Syrie sont d'une richesse considérable. Les livres à caractère bibliographique, biographique, ainsi que les autobiographies et les licences (*'ijâza*) que les savants avaient l'habitude de décerner à leurs disciples, constituent incontestablement une base de données et d'informations prodigieuses sur l'époque, sur ses événements politiques, sur les personnages éminents ainsi que sur les différentes activités de la vie intellectuelle. Selon André Miquel :

Les lettres, dira-t-on, sont en général placées sous le signe de la compilation ; sans doute, mais le caractère monumental de ces œuvres et l'esprit d'information intelligente dont elles font souvent la preuve leur assurent une sorte d'originalité, même dans la production d'ensemble de la littérature arabe, qui pourtant s'y connaît en construction de cette espèce¹ ».

¹-André Miquel, *L'islam et sa civilisation*, éd. 1990, Paris, P, 228.

PREMIERE PARTIE :

ABÜ ḤAYYAN ET L'ECOLE ŠAFI'ITE

Chapitre I : L'homme et l'œuvre

I-1. La vie d'Abû Ḥayyân et le contexte historique et intellectuel de sa formation

I-1-1. La vie d'Abû Ḥayyân et le contexte social, politique et culturelle en Andalousie

Abû Ḥayyân *'Atîr al-Dîn*, *Abû 'Abd-Allâh Muḥammad Ibn Yûsif Ibn 'Alî Ibn Yûsif Ibn 'Alî Ibn Yûsif* est né, d'après une source bien informée, à Grenade dans le quartier de *Maṭṭašârš* à la fin de *Šawwâl* en 656 de l'hégire, novembre 1256 apr. J-C et est mort au Caire, en Egypte, en 745 de l'hégire, 1344 apr. J-C au Caire¹.

Il était surnommé *al-Ġarnâṭî* « le Grenadin », *al-Andalusi* « l'andalous », *al-Nafzî* « le descendant de Nafza », quelquefois aussi *al-Jayyânî*, ses ancêtres ayant vécu à Jaen (*jayyân*) et nommé aussi *al-Atîrî*, abréviation de *Atîr al-Dîn* ; attribué en Egypte.

Ce savant était plus connu sous le célèbre surnom Abû Ḥayyân *al-Naḥwî* « le grammairien », et ceci était dû à ses compétences dans la grammaire arabe.

Dans un parcours scientifique très long, il avait étudié l'ensemble des sciences musulmanes, dans lesquelles son érudition avait acquis une bonne réputation.

Il a été mentionné par la plupart des biographes et des historiens de son époque et ceux qui sont venus après. Une lecture des livres historico-biographiques montre qu'Abû Ḥayyân avait gagné les faveurs des auteurs qui s'étaient intéressés

¹-Voir sa biographie, chez *'Abdel al-'Alî Makram*, *al-Madrasa al-naḥwiyya fî miṣr wa al-Ššâm*. M'u'asasat al-risâla, Beyrouth, 2^{ed}. 1990. Pp, 275:351.

Abû Bakr Ibn Aḥmad Ibn 'Amar Ibn Qâḍî Šuhbâ, *Ṭabaqât al-šâfi'yya*, Beyrouth, *'Alim al-kutub*, 1^{ed}. 1987, établie par *al-Ḥafîz 'Abd al-Ḥalîm Ḥân*. V, 3. Pp, 67 :70.

Tâj al-Dîn Ibn 'Alî al-Subkî, *Ṭabaqât al-šâfi'yya al-kubrâ*, *Dar Hajar, Arabie Saoudite*, 2^{ed}. 1991, établi par *Maḥmûd Muḥammad al-Ṭanâjî* et *'Abd al-Fattâḥ al-Ḥulû*. V, 9. Pp , 275:306.

Ḥâyr al-Dîn al-Zarkalî, *Al-'A'lam*, V, 7. P, 152.

Al-Dahabî Ibn Ġaymâz, *al-Ibar fî ḥabâr man ġabar*, Beyrouth, *Dâr al-kutub al-'ilmiyya*, sans date. V, 4. P, 134.

Al-Suyûfî, *Buġyat al-wu'ât fî ṭabaqât al-luġawiyyîna wa al-nuḥât*, Šyda (Liban), al-maktaba al-'ašriyya. V, 1. Pp, 280 :285.

Al-Katbî Muḥammad Ibn Šâkir, *Fawât al-wafâyât*, 1^{ed}. réalisée Par *'Iḥsân 'Abbâs*, V, 4. Pp, 71:79. *Ibrâhîm Rifîda*, *Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, Misurata, al-Dâr al-jamahirriya, 3^{ed}. 1990, V, 2. PP, 906 :959.

Ibn Ta'az Baradâ, *Al-Nujûm al-zâhira fî mulûk miṣr wa al-qâhira*, al-Maktaba al-šâmila 3^{ème} version, V, 1. Pp, 114, 115.

Ibn al-Jazarî, *Ġayatu al-nihâya fî ṭabaqât al-qurrâ'*, al-Maktaba al-šâmila 3^{ème} version, V, 1 P, 402.

Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, *Al-Durar al-kâmina fî 'a'yân al-mi'ati al-tâmina*, Beyrouth, Dar al-Jil.V, 2. Pp, 121 :124. *'A'yân al-'ašr wa a' 'wân al-našr*, Dâr al-fikr Damas, 1998, V, 2 Pp, 473:483.

L'encyclopédie de l'islam,. V, 1 Pp, 129:130.

Abû al-Maḥâsin Muḥammad Ibn 'Alî al-Dimašqî, *Ḍayl taḍkiratu al-ḥufâz*, Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1^{ed}. 1998, V, 1. Pp, 13 :16 .

Aḥmad Ibn Muḥammad al-Maqârrî al-Tilmisânî, *Nafḥ al-Ṭîb fî ġuṣn al-'Andalus al-raṭîb*, *Dâr Šâdir*, 1968, éditée par *Iḥsân 'Abbâs*, V, 2. Pp, 535 : 584.

pour la plupart d'entre eux, à lui donner une très bonne position. Dans l'ensemble des ouvrages d'historiographes, il y a des informations précieuses qui ont été bien conservées, sur son époque, sa vie intellectuelle, sa famille, sa morale et ses relations avec ses contemporains. Parmi ceux qui font une biographie concernant Abû Ḥayyân, beaucoup lui sont contemporains ; certains d'entre eux avaient encore une relation amicale avec lui, c'était le cas de son disciple *al-Ṣafadî*, (m.764/1363), ainsi que d'autres. Les informations données par ses disciples nous semblent très importantes. Son disciple *al-Ru'aynî Abû 'Abd Allâh Muḥammad* (m.771/1370¹), nous a légué une chose précieuse, c'est son testament intellectuel et moral, destiné à sa famille. C'est avec ce testament et les informations données par des biographes que nous pouvons connaître un peu mieux sa morale, ses idées et son attitude sur plusieurs questions concernant la vie, les gens, la religion et le monde. Mais avant de traiter son testament, il nous semble intéressant de nous arrêter sur un certain nombre d'aspects de sa vie, pour discerner son comportement, et la façon dont il nous présentait la culture de son époque.

D'après les livres des historiographes², Grenade, à l'époque d'Abû Ḥayyân né en 656/1256 était sous le pouvoir de la dynastie des *Banû Naṣr*, dite aussi *Banû al-'Amir* et *Banû al-'Aḥmar*³. Parmi ses souverains, *al-Mutawakil 'ala Allâh*, émir des musulmans *Abû 'Abd Allâh, Muḥammad Ibn Yûsuf Ibn Hûd* (m.635/1238) régnait en (620/1223) puis c'est l'émir des musulmans *al-Ġâlib bi-Allâh, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Yûsuf Ibn Muḥammad*, le deuxième et le plus fort roi de cette dynastie des *Banû Naṣr*, mort en (671/1273). À propos de ce dernier roi, Abû Ḥayyân racontait à ses disciples en Egypte qu'il l'avait vu plusieurs fois à Grenade dans des lieux de prière, voire, qu'il avait récité des poèmes pour le louer. Il ajoutait qu'il avait assisté aussi à un cérémonial de poèmes faits en l'honneur de ce roi.⁴ Selon certains, Abû Ḥayyân avait quitté l'Andalousie à l'époque de ce roi. Cependant le conflit dans cette région ne cessait pas de se dégrader, l'affrontement entre les différents roitelets ne laissant aucune place pour la paix. Après une brève succession des fils et des petits-fils du roi de la dynastie des *Banû Naṣr*,⁵ le pouvoir était revenu en force aux mains d'*Abû al-Walîd Ismâ'îl Ibn Faraj* qui avait pris le pouvoir en (713/1313), et

¹-Voir, *Fahras al-fahâris*, al-Maktaba al-šâmila 3^{ème} version, V, 1. P, 436.

²-*Al-'Iḥâṭa fî 'aḥbâr ġirnaṭa*, P, 12,13

³-Ibid, P, 12,13

⁴-Voir, *Fawât al-wafâyât*, V, 1. P, 91.

⁵-Voir, *al-'Iḥâṭa fî aḥbâr ġirnaṭa*, V, 1. P, 13.

c'est son fils *Moḥammed* qui lui avait succédé au pouvoir après l'assassinat de son père al-Walīd par l'un de ses proches. *Moḥammed* est resté au pouvoir jusqu'en (741/1340) et a été à son tour assassiné par son propre frère, *Abû al-Ḥâj* qui l'a abattu pendant qu'il se tenait debout dans la prière, dans le sanctuaire, le jour de la petite fête. Puis c'est le fils aîné de ce dernier qui a gouverné¹ ; en effet, Grenade est resté aux mains des fils de *Nasir* jusqu'en (892/1485) l'année où Ferdinand et Isabelle l'ont reprise².

Donc la ville de Grenade était le lieu où Abû Ḥayyân est né et a passé la première partie de sa jeunesse. Malgré le calme relatif au moment où Abû Ḥayyân résidait dans cette ville, elle avait l'habitude d'être troublée par des rébellions successives, c'est peut être aussi la raison pour laquelle Abû Ḥayyân l'a quittée quand il était dans la force de l'âge sans penser y retourner.

Abû Ḥayyân a commencé ses études à Grenade. Elle était une des cités islamiques où enseigner le Coran aux enfants était la marque (*šī'âr*) de l'islam. Les musulmans l'avaient adopté et le pratiquaient dans toutes leurs cités³. Il est probable qu'Abû Ḥayyân ait suivi aussi la méthode adoptée et pratiquée en Andalousie. *Ibn Ḥaldûn*, (m1332/1406), dans son célèbre discours a décrit cette méthode en disant qu'ils avaient en Andalousie une méthode spéciale insistant avant tout sur l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Il rajoutait que le Coran était la base, et le fondement de tout, la source de l'islam et de toutes les sciences, c'était sur lui que reposait l'enseignement, sans toutefois qu'il soit le seul. En Andalousie selon lui, ils avaient introduit aussi d'autres disciplines, surtout la poésie et l'art d'écrire des lettres et l'on apprenait aux enfants à connaître par cœur les règles de la grammaire arabe, en même temps qu'à pratiquer une belle écriture. Quant au Coran, on ne lui donnait pas plus d'importance que tout le reste⁴. Donc, il est probable qu'Abû Ḥayyân avait appris les sciences avec ce système bien organisé, cela signifiait aussi qu'il avait côtoyé depuis qu'il était petit, des maîtres biens cultivés avec lesquels il avait reçu une formation solide et multiple⁵.

Abû Ḥayyân avait donc commencé à étudier depuis sa petite enfance. Selon les livres, c'était en 670/1271, qu'il avait commencé son étude avec son maître *ʿAbd*

¹-Voir, *al-'Iḥâta fī aḥbâr ġirnaṭa*, V, 1. P, 13.

²-Voir, *le Petit Robert des noms propres*, P, 878.

³-Voir, *al-Muqadima*, P, 347.

⁴-Voir, *al-Muqadima*, P, 347.

⁵-Voir, *Nafḥ al-tṭīb*, V, 2. P, 583

al-Ḥaḡ Ibn ‘Alī Ibn ‘Abd-Allāh Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Malik Abū Muḥammad al- Ġirnaṭī, (le Grenadin)¹ le prêcheur du *Maṭṭašârš*² (quartier de Grenade où il était né³). Ce maître était aussi connu comme (*mukattib*), c’est -à- dire celui qui apprend à lire et à écrire aux enfants. Abū Ḥayyân avait suivi ses enseignements à Grenade et selon certains historiens il avait lui-même déclaré qu’il avait commencé ses études avec lui. Ce maître lui avait appris les premiers éléments de la lecture et des lettres de l’alphabet. Il était resté avec lui sept ans, durant lesquels il avait achevé le Coran avec lui en étudiant les Sept modes de lecture à peu près une vingtaine de fois⁴. C’est pour cela que les historiens ont déclaré qu’il avait rencontré, pendant qu’il était encore très jeune, dans son pays natal, des savants compétents. Parmi les savants connus de cette époque nous pouvons citer *Aḥmad Ibn Ibrâhîm Ibn al-Zubayr* (m.708/1308), savant connu comme compétent dans plusieurs domaines⁵ profanes et religieux. Celui-ci s’était installé à Grenade. Il avait écrit beaucoup de livres dans plusieurs domaines, parmi lesquels certains étaient considérés comme des ouvrages de base, livres matriciels (*kutub ‘ummahât*)⁶. Ce maître occupait une place importante dans la formation d’Abū Ḥayyân, puisque c’est grâce à lui qu’Abū Ḥayyân avait étudié les sciences islamiques dans leur globalité. Il avait étudié avec lui la science de la grammaire, la Tradition⁷ (*al-Ḥadīṭ*), ainsi que la science de la rhétorique⁸ et encore la science du fondement de la jurisprudence et l’exégèse. Abū Ḥayyân lui-même le considérait comme le plus érudit de ses maîtres. D’après *‘A‘yân al-‘aṣr wa ‘a‘wân al-nnaṣr d’al-Ṣafadī*, Abū Ḥayyân avait dit que c’est avec son maître *Aḥmad Ibn Ibrâhîm Ibn al-Zubayr* (m.708/1308), qu’il avait appris les manières de la prononciation⁹. Dans l’introduction de son grand commentaire *al-Baḥr al-Muḥîṭ* nous trouvons que ce maître avait appris les sciences de la langue arabe¹⁰. D’après les informations mentionnées dans les ouvrages historico-biographiques, se sont le livre de *Sībawayhi* (*al-Kitâb*), le livre d’*Azajâjî* intitulé les phrases (*al-jumal*)¹¹ ainsi que d’autres livres

¹- *Ṭabaqât al-qurrâ’*, V, 1. P, 402.

²- *Ṭabaqât al-qurrâ’*, V, 1. P, 402.

³- *Buġyat al-wu‘ât*, V, 1. P, 280.

⁴- Ibid.

⁵- Voir, *al-‘iḥâṭa*, V, 1. P, 24.

⁶- Voir, *al-Wafî bi alwafâyât*, V, 2. P, 295 et *‘A‘yân al-‘aṣr*. V, 2. P, 480.

⁷- *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 107, 108, 113, 114.

⁸- Ibid.

⁹- Voir, *‘A‘yân al-‘aṣr wa ‘a‘wân al-nnaṣr*, V, 1. P, 34 et *al-Wafî bi al-wifâyât*. V, 2. P, 295.

¹⁰- Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 107, 108.

¹¹- *Al-Muġam al-mufaḥras*, al-Maktaba al-šâmila 3^{ème} version, V, 1. P, 412.

dans le domaine de la grammaire ¹ qui constituaient le sujet de son étude avec *Ibn al-Zubayr*. Les sciences de la Tradition (*al-Ḥadīth*)² étaient aussi parmi les sciences qu'Abû Ḥayyân avait étudiées auprès de ce maître. Concernant le livre *Jâmi' al-Tirmidî*, Abû Ḥayyân disait qu'il l'avait étudié avec ce maître, entre lecture et audition³. Le livre d'*al-Nisâ'î* intitulé *al-Sunan* figurait parmi les apports de ce maître⁴. Abû Ḥayyân lui-même a déclaré dans son grand commentaire qu'il l'avait étudié. Ce maître était connu aussi par sa supériorité dans la science de la psalmodie⁵. Il semble que c'est lui qui avait appris à Abû Ḥayyân les règles de lectures coraniques (*al-Aḥkâm*)⁶ et les manières de prononciation⁷. Il avait étudié auprès de lui (*al-Tabṣira*), livre de lectures coraniques composé par *Makî Ibn Abi Ṭâlib*⁸ (m.437/1045). Sans indiquer les thèmes et les livres utilisés, Abû Ḥayyân déclarait qu'il avait étudié la science de la rhétorique auprès de ce maître *Ibn al-Zubayr*⁹. Dans le domaine des fondements du droit musulman, il avait étudié avec lui *al-'Iṣhâra*,¹⁰ livre très connu dans l'école malikite, composé par le grand malikite,¹¹ *al-Bâjî Abû al-walîd Sulaymân*, mort en (474/1081)¹² et qui avait aussi été expliqué et commenté par *Abû Ja'far Ibn al-Zubayr*. Abû Ḥayyân avait étudié aussi le commentaire fait par son maître¹³. Dans ce domaine, Abû Ḥayyân avait étudié auprès de lui une partie du livre d'*al-Ġazâlî*, intitulé, (*al-Mustaṣfâ*)¹⁴. Il avait encore étudié avec lui la science de l'exégèse. Le livre étudié c'était *al-Kaššâf* d'*al-Zamaḥṣarî*. Abû Ḥayyân confirmait qu'il transmettait ce livre selon le mode de l'audition, (*al-samâ*). Il indiquait la chaîne par laquelle l'exégèse d'*al-Zamaḥṣarî* était venue jusqu'à lui (Abû Ḥayyân)¹⁵.

Abû Ḥayyân avait vraiment une bonne relation avec son maître auprès duquel il avait recueilli des sciences différentes. Malgré son départ, ils étaient restés en

¹-Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn 'uṭmân al-Ḍahabî, *Taḍkirat al-ḥufāẓ*, 1^{ère} éd. Dar al-kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, réalisée par Zakariya 'umayrât. *Taḍkirat al-ḥufāẓ*, V, 1. P, 24.

²-Ibid.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 107, 108, 113, 114.

⁴-Voir, *Taḍkirat al-ḥufāẓ*, V, 4. P, 1484.

⁵-*'A'yan al-aṣr*, V, 1. P 34.

⁶-Voir, *'A'yan al-aṣr*, V, 1. P, 34.

⁷-Voir, *'A'yan al-aṣr*, V, 1. P, 34 et *al-Wâfi bi alwifâ'yât*, V, 2. P, 295.

⁸-*Ġayati al-nihâya fî ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 413.

⁹-Voir, l'introduction de son grand commentaire, V,1. P, 15.

¹⁰-Voir, *Nafḥ al-ṭṭîb*, V, 2. P, 542.

¹¹-*Al-'a'lam*, V, 3. P, 125.

¹²-Ibn Farḥûn, *al-dibâj al-muḍaḥḥab fî 'a'yan al-maḍḥab*, al-Maktaba al-šâmila 3^{ème} version, V, 1. Pp 49, 66 : 67.

¹³-*Taḍkirat al-ḥufāẓ*, V, 1. P, 24.

¹⁴-*Al-'ihâta*, V, 1. P, 24.

¹⁵-Ibid.

¹⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 114.

contact. En Egypte, Abû Ḥayyân lui était resté fidèle, il y avait entre eux des échanges de lettres¹. Il vantait ses mérites en Egypte en le considérant comme un savant digne d'estime. Comme il avait une bonne relation avec son maître, celui-ci était pour lui une source de fierté, il déclarait souvent qu'il était fier d'être son disciple. De même il le mentionnait dans son grand commentaire sous la forme de « notre maître » (šayḥunâ)². D'après *al-Durar al-kâmina*, c'était le plus éloquent savant que j'ai vu disait Abû Ḥayyân³. Lorsque ce dernier avait reçu la nouvelle de sa mort, en Egypte, en 708/1308, il avait demandé aux gens d'Egypte de faire la prière de la mort « l'absoute » pour lui.⁴ C'est ainsi que nous pouvons dire que dans sa Notice bio-bibliographiques Lucien Bouvat se trompe en disant qu'il y avait un dissentiment entre Abû Ḥayyân et son maître *Ibn al-Zubayr*⁵.

Durant cette période, à Grenade, Abû Ḥayyân avait rencontré le maître Aḥmad *Ibn 'Alî Ibn Muḥammad Ibn al-Ṭabâ'* (m.680/1281) connu comme lecteur du Coran⁶ et qui lui avait enseigné la façon de réciter le Coran selon les Sept Lectures⁷ et de plus la science de la jurisprudence. Parmi les livres étudiés auprès de lui c'était l'Aplani de *Mâlik Ibn Anas*⁸, livre fondateur dans l'école malikite, qui avait été transmis par *Ibn al-Ṭabâ'* par le mode de l'audition⁹. Comme nous l'avons déjà mentionné Abû Ḥayyân avait aussi étudié la science de la tradition, c'était avec le maître *Ibn Ḥaṭīb al-Muza' Abd al-Raḥîm Ibn Yûsuf Ibn Yaḥyâ* (m.687/1286)¹⁰ savant connu dans ce domaine. Avec celui-ci Abû Ḥayyân avait étudié les *Sunans* d'*Abû Dâwûd*¹¹. Selon les livres des biographes, *Taqîyu al-Dîn Ibn Razîn* (m.733/1333) était un de ses condisciples : il avait confirmé avoir écouté ce livre avec la voix d'Abû Ḥayyân¹². Ce dernier à Grenade avait rencontré son maître le plus âgé, il s'agissait d'*Aḥmad Ibn Sa'îd Ibn Aḥmad Ibn Bašîr al-Quazâz* (m.675/1276). D'après les livres des bibliographes, il était l'un des plus grands maîtres d'Abû Ḥayyân, et il était aussi

¹-*Al-'Iḥâta*, V, 1. P, 359.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 107, 159.

³-*Al-Badr al-ṭṭâli'*, V, 1. P, 30.

⁴-*Al-'Iḥâta*, V, 1. P, 359.

⁵-Voir, « Notice bio-bibliographiques sur Athîr ad-Dîn Muḥammad ibn Yoûsif Aboû Ḥayyân Al-Ġarnatî », Extrait de la revue Hispanique, tome X. P, 7.

⁶-Voir, *al-Wafî bi al-wafâyât*, V, 2. P, 460.

⁷-Voir, *Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 37.

⁸-*Nafḥ al-ṭṭîb*, V, 2. P, 536.

⁹-Ibid.

¹⁰-Voir, *'A'wân al-naṣr*, V, 1. P, 490. *al-Wafî bi al-wafâyât*. V, 6. P, 149.

¹¹-*Nafḥ al-ṭṭîb*. V, 2. P, 536.

¹²-Voir, *'A'yân al-'aṣr*, V, 1. P, 490.

connu comme un lecteur du Coran qui maîtrisait les lectures de ses différents modèles¹. Abû Ḥayyân étudiait avec lui le Coran, et il avait transmis plusieurs livres venant de lui². C'était encore à Grenade qu'Abû Ḥayyân étudiait avec *al-Yusr Ibn 'Abd Allâh Ibn Ḥalaf*³ (m.621/1224). À ces côtés il récitait le Coran jusqu'à la sourate (al-jinn), selon la récitation de Warš, puis de *Qālûn*. Il étudiait avec lui aussi le livre intitulé (al-Miṣbâḥ) livre traitant la science des lectures. Ce livre était qualifié par *Ibn al-Jazarî*, comme le plus grand dans son domaine ;⁴ Il avait été composé par *Abû al-Karam al-Šahrazûrî*⁵ (m.550/1155). A ce moment-là et selon *Lisân al-Dîn Ibn al-Ḥafîb*, dans son livre, *al-'Iḥâta fî aḥbar Ġirnaṭa*, la tendance religieuse et théologique de la ville de Grenade était de tendance sunnite⁶. La doctrine adoptée par la plupart de la population était la doctrine malikite fondée par *Mâlik Ibn Anas*, imâm de Médine. C'était pour cela que le milieu où Abû Ḥayyân avait reçu la première étape de sa formation ne pouvait donc que favoriser l'étude de la doctrine malikite. Il avait étudié plusieurs livres concernant cette doctrine et c'étaient peut-être les raisons pour lesquelles Abû Ḥayyân était considéré par *Ibn Ta'za Barada*⁷ comme un adepte de l'école *malikite*⁸.

C'est ainsi que nous pouvons dire que les études coraniques lui prenaient la plus grande partie de son temps, mais il ne négligeait pas les autres sciences. Il apparaît très probable qu'Abû Ḥayyân ait commencé à se spécialiser très tôt dans les sciences islamiques. Il s'intéressait énormément, durant sa jeunesse, au Coran et à ses sciences, à la Tradition, à la jurisprudence dans ses deux aspects (théorique et pratique) et à la langue arabe. Nous pouvons dire ainsi que dès son commencement, son attachement aux sciences coraniques était très fort. La diversité des sciences étudiées auprès d'un seul maître reflétait l'érudition de ce dernier et de son autorité. La méthode d'enseignement à cette époque, était surtout caractérisée par son organisation, la richesse de ses formes et de ses dispositifs. Elle montrait également l'ampleur de la tâche des maîtres ainsi que celle des apprenants, et constituait ainsi un témoignage intéressant sur la culture de la société andalou-musulmane de cette

¹- *Ṭabaqât al-qurrâ'*, V,1. P, 23.

²- *Ṭabaqât al-qurrâ'*, V,1. P, 23.

³-Voir, *Ṭabaqât al-qurrâ'*, V,1. P, 447.

⁴- *Ṭabaqât al-qurrâ'*, V, 1. P, 292.

⁵-Voir, *Ṭabaqât al-qurrâ'*, V, 1. P, 292.

⁶-*Al-'ihâta*, V, 1. P, 11.

⁷-*Al-Wafî bi al-wafâyât*, V, 2. P, 460.

⁸-Voir, *al-Nujûm al-zzâhira*, V, 3. P, 114.

époque. Cela est prouvé par l'intérêt concédé par Abû Ḥayyân aux sciences islamiques depuis son jeune âge. C'est justement là, que nous pouvons dire qu'il n'avait quitté Grenade qu'après avoir acquis le savoir nécessaire et obtenu de la part de ses maîtres l'autorisation d'enseigner dans plusieurs branches des sciences. Et comme nous allons le voir, les études d'Abû Ḥayyân effectuées à Grenade n'étaient qu'un commencement d'un parcours scientifique de grand prestige.

I-1-2. Sa formation en Andalousie

À cette époque, les gens connaissaient certainement l'importance du voyage pour former la jeunesse. *Ibn Ḥaldûn* dans sa *Muqadima* indiquait que « Le voyage entrepris dans le (double but) de la recherche scientifique et de la rencontre des savants (étrangers) permet de compléter l'éducation d'un étudiant ¹ ». Il rajoutait: « Voyager pour s'instruire est donc absolument nécessaire pour l'éducation et la formation, grâce à la rencontre des grands maîtres et des autorités scientifiques² ». À la suite de notre recherche nous allons voir qu'Abû Ḥayyân avait été profondément influencé par cette idée, et avait ainsi réalisé un grand voyage dans lequel il avait rencontré les maîtres les plus compétents et les mieux ancrés dans la science. Selon les livres d'historiographes, son déplacement pour rechercher le savoir avait commencé par des périples internes. En cherchant la science, il avait quitté sa ville natale de Grenade et il s'était mis à se déplacer de ville en ville, avant qu'il ne finisse par s'installer définitivement au Caire. D'après des biographies, Abû Ḥayyân avait visité, Algecira, Almería, Carthagène, et Gibraltar (*Jabâl al-fath*)³, toutes sont des villes espagnoles sur la côte de la mer Méditerranée. Selon les livres, il avait aussi des maîtres dans chaque ville, dont lui-même mentionnait les noms dans un livre intitulé (*al-tibyân fiman 'aḥaḍa 'anhu Abû Ḥayyân*)⁴. Malheureusement, ce livre a été perdu, et les livres biographiques ne donnent pas de précision sur les noms des maîtres qu'il avait rencontrés dans les villes précédemment citées ni sur les thèmes étudiés. Mais c'est à Malaga, pour une raison de prestige de l'éducation donnée dans cette ville que les livres historiographiques accordent le plus d'importance, et indiquent aussi bien les maîtres d'Abû Ḥayyân que les livres étudiés auprès d'eux. Dans les prochaines pages, nous allons y suivre notre auteur pour montrer un aspect de sa formation.

¹-*Al-Muqadima*, P, 947.

²-Ibid. P, 948.

³-Voir, *Ḍayl taḍkirat al-ḥufāẓ*, V, 1. P, 23.

⁴-*Ṭabaqât šuhba*, V, 3. P, 69.

I-1-3. Abû Ḥayyân à Malaga

Selon les livres historiographiques c'était dans l'objectif de compléter sa formation, qu'Abû Ḥayyân a quitté Grenade pour se rendre à Malaga¹, autre ville d'Espagne. C'est lui-même qui a fait savoir que c'est pour la science de la Psalmodie (*al-tajwîd*), qu'il voulait rencontrer *Abû 'Alî al-Ḥasan Ibn 'Abd al-'Azîz Ibn 'Alî Ibn Abû al-Aḥwaṣ Abû 'Alî al-Jayyânî* (m.680/1281), connu également sous le surnom d'*Ibn al-Nnâẓir*, réputé être un rapporteur des traditions, jurisconsulte, lecteur du Coran, grammairien et lettré. Il était aussi connu comme auteur de plusieurs livres² et considéré comme une autorité incontestable dans le domaine de la Psalmodie. Abû Ḥayyân le considérait parmi les plus importants de ses maîtres. Après avoir quitté Grenade, *Abû 'Alî al-Ḥasan* s'est installé à Malaga³. Auprès de ce maître, Abû Ḥayyân a étudié le Coran sur les Sept modèles⁴, dont la grande assimilation (Idgâm) d'*Abu 'Amr Ibn al-'Alâ'*, contenue dans le *Tayssîr*, le *Tabṣîrat*, ainsi que les deux livres : *le Kâfî* et le *'Iqnâ'*⁵. D'après *Ṭabaqât alqurrâ'*, il a étudié aussi avec lui son fameux livre dans le domaine de la Psalmodie intitulé *al-Taršîd*; ainsi que *Kitâb al-Taḍkira fî al-qirâ'ât*⁶, livre composé par *Ibn Ġalbûn*, (m.309/921), et le *Kitâb al-Tamhîd*, livre traitant des lectures coraniques⁷ composé par un savant de tendance malikite *Abû 'Alî al-Ḥasan* (m.438/1047). *Le Kitâb al-hidâya fî al-qirâ'ât*, livre composé par *Aḥmad Ibn 'Amâr al-Mihdawî*, (m.431/1040)⁸ était aussi parmi les livres étudiés auprès de lui. Abû Ḥayyân a également étudié la science de la Tradition auprès de celui-ci. Le sujet de son étude était les *Sunan d'Abû Dâwûd*, ainsi que la science de l'exégèse. Pour cette dernière, c'était le livre d'*Ibn 'Aṭiya 'Abd al-Ḥaq Ibn Ġâlib* (m.541/1147) intitulé (*al-Muḥarrar al-wajîz fî tafsîr al-qur'ân al-'azîz*)⁹ qui était le sujet de son étude¹⁰. Il a transmis le *Tafsîr de Yaḥyâ Ibn Sallâm*¹¹ (m.200/815)¹² et le livre composé par *Abû Ubayd al-Qâsim Ibn Sallâm* (m.224/838) intitulé (*Nâsiḥu*

¹-Ville se trouvant au sud-est de l'Espagne (Andalousie). Le petit Robert des noms propres. P, 1342.

²-*Hidayat al-'arîfin*, V, 1. P, 150.

³-*Buġyatu al-wû'ât*, V, 1. P, 535.

⁴-*Al-'ihâṭa*, V, 1. P, 113.

⁵-S, 15.

⁶-*Al-Muġam al-mufaḥras*, V1. P, 378.

⁷-Ibid, V, 1. P, 389.

⁸-*Ṭabaqât al-mufasîrîn*, V, 1. P, 111.

⁹-Voir, l'introduction de son commentaire.

¹⁰-Voir, *Ḍuyûl taḍkirat al-ḥufâẓ*, V, 1. P, 10.

¹¹-*Al-Muġam al-mufaḥras*, V, 1. P, 111.

¹²-*Al-'A'lam*, V, 8. P, 148.

*al-qur'ân wa mansûhuhu*¹). De plus, Abû Ḥayyân a transmis d'Abû 'Alî al-Ḥasan plusieurs livres, parmi lesquels² : *al-Tibyân fî aḥkâm al-qur'ân*, *al-Mu'rib al-mufhim fî šarḥ Muslim*, *al-Wasâma fî 'Aḥkâm al-qasâma*, *al-Mašra' al-salsal fî al-ḥadiṯ al-musalsal*. Tous ces livres mentionnés ci-dessus ont été composés par *Ibn al-Nnâzir*³. Abû Ḥayyân a rapporté de lui les deux livres d'*Ibn Ḥazm* (m.456/1064), *le Kitâb al-Muḥallâ*⁴ et *Ḥajjat al-wadâ'*⁵ ainsi qu' *al-Risâla* d'Abû Ibn Abî Zayd⁶ et le *Kitâb al-Nikâḥ*⁷ livre composé par *Abû 'Ubayd al-Qâsim Ibn Sallâm* (m.224/838), il y avait aussi le *Kitâb 'A'lâm al-Nubuwa*, livre composé par *Muḥammad Ibn Qutayba* (m.276/889). Selon les biographes, Abû Ḥayyân a aussi étudié auprès d'Abû 'Alî al-Ḥasan une petite partie de *maqâmât* d'*al-Ḥarîrî*⁸ et il avait entendu de lui même sa quarantaine⁹ (*al-'Arba'ûn*), qui faisait partie de la Tradition. Donc c'est auprès de celui-ci qu'Abû Ḥayyân a étudié et parfait ses connaissances dans plusieurs sciences qui étaient le Coran, les manières des lectures et la psalmodie, la Tradition et ses sciences, la science de la langue, la jurisprudence selon différentes doctrines, et la littérature. Cela montre combien la formation d'Abû Ḥayyân reçue en Andalousie était complète. Selon son disciple *Tâj al-Dîn al-Subkî*, durant cette période, à Malaga Abû Ḥayyân a rencontré *Abû 'Abd Allâh Muḥammad Ibn 'Abbâs al-Qurṭubî*¹⁰. La lecture nous montre que parmi ses maîtres beaucoup étaient d'origine andalouse. Malgré ses voyages vers certaines villes, nous pouvons cependant dire qu'Abû Ḥayyân a été bel et bien formé dans la pensée en cours dans son pays natal.

¹-Ibid.

²-Voir, *Nafḥ al-tṭîb*, V, 2. P, 536.

³-*Hadiyyat al-'ârifîn*, V, 1. P, 150.

⁴-*Al-Mu'jam al-mufâhras*, V,1. P, 165.

⁵-*Al-Mu'jam al-mufâhras*, V,1. P, 398.

⁶-Ibid. V, 1. P, 408.

⁷-Ibid. V, 1. P, 72.

⁸-Voir, *al-Wâfî bi al-wafâ'yât*, V, 7. P, 206.

⁹-Voir, *Buġyatu al-wu'ât*, V, 1. P, 535.

¹⁰-*Ṭabaqât al-šâfi'yya al-kubrâ*, V, 9. P, 227.

I-2. Son périple d'étude en Orient

I-2-1. Les raisons probables de son voyage en Orient

C'était dans l'objectif de terminer sa formation qu'Abû Ḥayyân a quitté sa région d'Andalousie, en s'orientant vers le Maghreb. C'était en (678 /1279) ou (679/1280) durant le règne de *Muḥammad Ibn Muḥammad* en (671/1273-701/1302)¹. Les historiens ne sont pas d'accord sur la raison de ce voyage vers l'Orient. Certains parlent d'un conflit entre lui et son maître *Abû Ja'far Ibn al-Ṭabâṣ*, mort un an après son départ. Les historiens racontent que ce dernier avait été la cible d'une critique sévère de la part d'Abû Ḥayyân. *Ibn al-Ṭabâṣ*, à son tour avait exposé ses griefs au Sultan, ce dernier donnant alors l'ordre de punir Abû Ḥayyân. C'était dans la crainte de cet ordre, que ce dernier s'était caché, puis finalement, il avait pris la fuite vers la mer pour aller en direction de l'Orient².

Selon *al-Ṣuyûtî*³, Abû Ḥayyân lui-même a déclaré dans son livre (*Naḍâr*) qui concernait sa vie et ses maîtres, que la cause exacte de son voyage était qu'il avait été sélectionné parmi d'autres étudiants pour étudier la philosophie, matière qu'il n'appréciait pas beaucoup. Donc il avait quitté l'Andalousie car il ne voulait pas étudier cette science. Il se pouvait que, la situation politique étant instable en Andalousie, à cette époque, ait été la cause principale de ce voyage. Cependant les pays visés par Abû Ḥayyân n'étaient pas dans de meilleures situations. Selon *Ibn Kaṭīr*, dans son livre *al-Bidaya wa al-nihâya*, cette année durant laquelle Abû Ḥayyân avait effectué son voyage, était une année de guerre. Tous les empires étaient en conflits internes. Il y avait des luttes et des morts entre les Mongols ainsi qu'entre les Européens dans leurs empires sur terre, sur les îles ainsi que sur la mer, et entre les Bédouins. Il y avait des morts partout. C'était aussi durant cette année que le roi *al-Manṣûr* en Egypte avait été reconnu comme souverain⁴.

Après avoir mentionné les raisons probables de son départ d'Andalousie, il convient de mentionner que malgré les différentes causes proposées comme origine de son voyage, Abû Ḥayyân en avait bien profité pour compléter sa formation et

¹-Voir, *al-'ihâta*, V, 1. Pp, 13, 14.

²-*Al-Badr al-ṭṭālî*, V, 2. P, 280.

³-Voir, son livre *Buġyat al-wû'at*, V, 1. P, 281.

⁴-Voir, *al-Bidaya wa al-nihâya*, V, 13. P, 335.

parfaire ses connaissances. Tout au long de son voyage, il n'a laissé aucune occasion de rencontrer des savants pour étudier ou avoir une autorisation d'enseignement auprès de ceux qu'il côtoyait. Dans l'introduction de son grand commentaire, il a indiqué qu'il avait donné beaucoup de lui-même pour acquérir des connaissances et avoir des qualités. Il a montré, qu'il avait l'habitude de chercher les sciences, en voyageant d'un pays à un autre. Il a dit : « depuis mon enfance, j'ai sérieusement suivi l'enseignement et le chemin du savoir. J'ai beaucoup aimé assister aux discussions des savants, et j'ai suivi leur chemin en préférant les sciences à ma famille, mes biens, et mes enfants, et je n'ai pas quitté un savant sans m'en aller chez un autre plus érudit, jusqu'à mon arrivée en Egypte¹ ». Donc sa déclaration a dévoilé que le but de son voyage n'était que de rencontrer des savants pour acquérir la science. Quand Abû Ḥayyân a commencé son grand voyage hors de l'Andalousie en (678/1279) ou 679/1280) il avait vingt-cinq ans, c'est-à-dire qu'il a passé à peu près une vingtaine d'années dans l'apprentissage pendant lesquelles, il avait certes acquis du savoir, mais aussi des autorisations pour enseigner des thèmes et des permissions de rapporter (riwaya) des livres. Il avait certainement rencontré des hommes de science, des lettrés ainsi que des hommes politiques. Donc il ne manquait pas d'expérience. D'après les livres de cette époque, la première ville qu'il a visitée au Maghreb était Fès². A cette époque cette ville était la capitale de la dynastie Mérinide, au moment où Abû Ḥayyân y entra le pouvoir était aux mains d'*al-Manṣûr al-Murrinî* (m.685/1286). Celui-ci était considéré comme la plus grande figure de la dynastie Mérinide. D'après *al-Maqarî*, dans cette ville Abû Ḥayyân n'a pas été bien accueilli, il y est resté trois jours seulement, durant lesquels, il a rencontré *Abû al-Qâsim al-miziyâtî*³. Puis il a visité Ceuta (*Sybta*) ensuite *Bijaya*, où il avait comme maîtres *Abû 'Abd Allâh Muḥammad Ibn Ṣalîh al-Kinânî*.

I-2-2. Abû Ḥayyân à Tunis

Abû Ḥayyân a poursuivi son voyage vers l'Orient, pour atteindre Tunis. A ce moment-là Tunis était aux mains des Hafsides⁴ (626-981/1229-1574), c'était un centre culturel important vers lequel se dirigeaient de nombreux savants et étudiants.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 14.

²-Ville du Maroc qui se trouve au porte de la mer. Le petit Robert des noms propres, P, 759. *Mu'jam al-buldân*, V, 4. P, 230.

³-*Nafḥ al-tṭîb*, V, 2. P, 584.

⁴-Dynastie qui régna sur l'Ifriqya vers la fin de la période médiévale et qui valut à cette province, autour de Tunis pour capitale, une période de grand prestige et de prospérité.

C'était donc là qu'il a écouté *Abû Muḥammad 'Abd Allâh Ibn Hârûn et Abû Ya'qûb Yûsif Ibn Ibrâhîm Ibn 'Atâb*¹. Il est possible qu'il y aurait rencontré son grand maître, résidant à Tunis *Ḥâzim al-Qartâjannî*², (m.684/1285). Ensuite Abû Ḥayyân s'est orienté vers l'Egypte. C'était à Alexandrie,³ la première ville égyptienne qu'il est entré. À cette époque-là, l'Egypte était aux mains des Mamelouks⁴ et était dans un état intellectuel bouillonnant mais dans un état politique relativement stable.

I-2-3. Abû Ḥayyân en Egypte et la situation politique et culturelle

La chute de Bagdad et celle de l'Andalousie n'avait pas atteint l'Egypte, car les Mamlouks d'Egypte avaient fondé un Etat puissant et riche. Historiquement les Mamlouks étaient les héritiers de la dynastie Ayyubide, et également les défenseurs de l'islam et de sa civilisation. L'Egypte sous leur pouvoir a réussi à garder sa culture et sa spécificité. De plus, en leur temps, pour des raisons politiques, sociales ainsi que religieuses, l'Egypte est devenue l'endroit où la civilisation et la culture ont pris leur essor. Par la suite, l'Egypte et le Caire particulièrement ont pris leur place dans tous les domaines scientifique et culturel, jusqu'à ce qu'elle devienne un point de mire pour beaucoup. Elle était le refuge de la culture et de la civilisation islamique. C'était avec la chute de Bagdad et l'affaiblissement de l'Andalousie que l'Egypte était devenue le grand refuge et le centre vers lequel se dirigeaient les assoiffés de sciences. Le grand voyageur du Maghreb *Ibn Bâtûta*⁵ était entré en Egypte au huitième siècle de l'hégire, durant l'époque où le pouvoir était entre les mains du

¹-*Nafh al-ttîb* V, 2. P, 550.

²-*Al-'A'âm* V, 2. P, 159.

³-Ville en Egypte qui se trouve à l'extrémité N-O du delta du Nil, sur une bande de terre entre la Méditerranée et le lac Mariot. Elle passe aux mains des musulmans en 642. Le petit Robert des noms propres, P, 44. Dictionnaire du moyen âge, P, 504.

⁴-Mamelouks (de l'arabe mamlûk) quelqu'un possédé par un autre, « esclave ». Corps militaire composé d'esclaves au début originaires d'au-delà des frontières du monde islamique et de non musulmans convertis dans leur jeunesse. La plupart venaient des steppes et étaient caucasiens, turcomans, ou mongols, ils étaient éduqués pour devenir soldats et ne servir aveuglement qu'un seul chef. Ce corps militaire d'élite se révolta contre le dernier Ayyoubide et s'empara du pouvoir. Un de leurs chefs, Qutuz, vainquit les Mongoles de *Hûlâku Ḥân*, à *'Ayn-Jalût*, en (659/1260), et arrêtant de cette manière l'avance mongole, mais il fut rapidement remplacé par son lieutenant Baybars, mort en (676/1277), un des plus célèbres sultans mamelouks. C'est ce Baybars qui fit venir au Caire les descendants des califes abbassides, déposés à Bagdad par les Mongols, comme califes potiches destinés à légitimer son propre pouvoir. Il est aussi le premier sultan à avoir mis les quatre écoles juridiques sur un plan d'égalité dans ses possessions pratiques. Malgré la vie politique instable en Egypte, elle restait après la grande bataille *'Ayn –Jalût*, en (659/1260), la direction préférée des Arabes et des savants musulmans.

⁵-*Ibn Bâtûta*, voyageur et géographe né au Maghreb, il parcourut les régions islamiques, entre 1325 et 1353.

sultan *al-malik al-Nâsir*¹ (693/741), considéré comme le neuvième roi de la dynastie des Mamlûks. *Ibn Bâtûta* a indiqué la présence et le prestige d'Abû Ḥayyân au Caire à cette époque-là. *Ibn Bâtûta*, en décrivant les situations politiques, scientifiques et sociales, déclarait que le pouvoir en Egypte était aux mains d'une grande figure aimable qui aimait la science et les érudits. *Ibn Bâtûta* rajoutait que les écoles étaient tellement nombreuses que personne n'était capable d'en donner le nombre exact². A ce propos, *Ibn Ḥaldûn* indique dans sa *Muqadima* que « La science et l'enseignement existent au Caire, parce que l'Egypte est un pays de haute civilisation, dont la culture remonte à des millénaires, les arts y sont donc bien établis et diversifiés, avec l'enseignement entre autre ». Ces conditions favorables s'étaient encore accrues depuis deux cents ans sous les Mamlouks, c'est-à-dire depuis le règne de *Salâḥ al-Dîn Ibn Ayyûb*³. En effet, les émirs tures redoutaient l'avenir pour leurs descendants qui n'étaient que les esclaves ou les affranchis de leurs souverains : on pouvait toujours craindre les tracasseries et les confiscations de la part du pouvoir. Ils ont donc bâti un grand nombre de collèges, de couvents et de monastères et les ont dotés de fondations pieuses (*waqf*) d'un bon rapport. Ils ont aussi décidé que leurs enfants en profiteraient, notamment comme administrateurs. Telle était leur intention, en plus de leur désir d'accomplir une bonne action et d'en être un jour récompensé.

En conséquence, à cette époque-là les biens des fondations pieuses (*waqf*) et leurs revenus se sont multipliés. Les maîtres et les étudiants en ont fait autant à cause des traitements attachés à ces organismes. Aussi y venait-on d'Iraq et du Maghreb, pour y faire ses études. Les marchés du savoir y étaient très fréquentés et l'océan des connaissances coulait à pleins bords⁴ ». Tel était l'état intellectuel de l'Egypte au moment où Abû Ḥayyân y est entré. Il finira par s'y installer définitivement. Un regard sur les événements politiques, les activités intellectuelles de l'époque montrent que les portées politiques, religieuses, sociales et même économiques, ont un effet

¹-Il avait régné trois fois, son pouvoir a commencé la première fois en 693, le moment où il avait neuf ans, il a été rapidement écarté de ses fonctions en 694 et remplacé par le sultan Katanbâ. La deuxième fois c'était en 698, il est resté au pouvoir jusqu'en 707, durant cette dernière, il a été renversé par Baybars. La troisième fois c'est avec l'aide de la population qui ont une confiance totale en lui et c'est ainsi qu'en 709, *Ibn Qālawwūn* reconquis le pouvoir. Voir *al-Nujūm al-zāhira*, V, 8. Pp, 176, 189.

²-Voir, *Rihlat Ibn Bâtûta*, P, 7.

³-*Al-malik al-Nâsir Ṣalâḥ al-dîn Ibn ayyûb*, souverain d'origine kurde et fondateur de la dynastie des Ayyoubides, qui régna de 1171 à 1193 sur un vaste royaume comprenant l'Egypte, la Syrie et la Haute-Mésopotamie.

⁴-*Al-Muqadima*, P, 694.

considérable sur la qualité et l'intérêt accordé à la culture et aux sciences religieuses sans toutefois négliger les autres sciences profanes.

À l'époque des Mamlouks, la tendance sunnite, avec le système des quatre écoles juridiques avait connu et bénéficié d'un immense privilège¹. Cette primauté accordée à cette tendance n'était dans sa réalité que le résultat d'un effet politico-religieux ; de plus, sous l'influence socio-politique, les sciences religieuses, dont celle de la langue arabe ainsi que d'autres langues, ont pris une grande part d'importance. L'invasion des Mongols, qui n'avait laissé que de mauvais souvenirs, avait été vue de la part des musulmans comme une attaque contre leur civilisation et ses productions intellectuelles. Le grand mouvement de rédaction et de compilation des livres à l'époque des Mamlouks pouvait être considéré comme une réaction contre l'invasion barbare des Mongols, c'est pour cela qu'on a dit à propos des livres rédigés à cette époque :

« Les lettres dira-t-on, sont en générale placées sous le signe de la compilation, sans doute, mais le caractère monumental de ces œuvres et l'esprit d'information intelligente dont elles font souvent la preuve leur assurent comme une sorte d'originalité, même dans la production d'ensemble de la littérature arabe, qui pourtant s'y connaît en constructions de cette espèce² ».

À cette époque, le marché de la science, soutenue par le pouvoir politique était très actif. La recherche traitait de plusieurs sujets. De nombreux savants ont fait leur apparition à cette même époque. Leurs recherches étaient nombreuses, nous pouvons alors qualifier cette époque d'époque productive. *Ibn al-Naḥḥâs* (qui avait été aussi un des maîtres d'Abû Hayyan), était le maître de grammaire en Egypte à un moment donné. Il était connu comme collectionneur de livres, il avait dit : « Bien que je possède de nombreux livres, je visite souvent le marché des livres pour en acheter d'autres. Il est nécessaire que je reçoive, lors de chaque visite à ce marché des livres, une information sur un livre qui m'était complètement inconnue³ ». Beaucoup des livres composés à cette époque gardent leur utilité jusqu'à aujourd'hui, car ils sont encore tenus pour fondamentaux. Nous citons par exemple : *Lisân al-'arab* pour la lexicographie, pour l'histoire l'œuvre d'*Ibn Ḥaldûn* et celle d'*al-Dahabî*, pour la

¹-*L'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 193.

²-*L'islam et sa civilisation*, P, 228.

³-*Al-Wâfi bi al-wafâ'ât*, V, 1. P, 157.

grammaire les livres d'*Ibn Mâlik*, d'Abû Ḥayyân et ceux d'*Ibn Hišâm*, et pour l'exégèse plusieurs commentaires comme les commentaires d'*Ibn Taymiyya*, *Ibn al-Naqîb*, et ceux d'Abû Ḥayyân. Pour la jurisprudence nous citons comme exemple, les livres d'*Ibn al-Ḥâjib* et ceux de *Tâj al-Dîn al-Subkî*.

I-2-4. Abû Ḥayyân à Alexandrie

D'après les œuvres historico-biographiques, Abû Ḥayyân a visité Alexandrie, en 680/1281, période durant laquelle, il a rencontré plusieurs savants très connus dans le domaine des lectures coraniques. D'après lui, il a étudié le Coran avec le maître '*Abd al-Naṣîr Ibn 'Alî Ibn Yaḥyâ al-Maryûṭî*, mort vers (680/1281). Il a récité le Coran auprès de lui selon huit modèles¹. Il a étudié avec lui le livre : *Talḥîṣ al-'ibârât wa talṭîf al-'iṣârât*. Ce livre a été écrit par *Ibn Balîma*, mort à Alexandrie en (514/1120)². Abû Ḥayyân lui même a indiqué la chaîne de transmission avec laquelle ce livre a été rapporté jusqu'à lui³. *Al-Ṣafadi Ṣalâḥ al-Dîn* déclarait qu'il était parmi les condisciples d'Abû Ḥayyân dans ce cours, il ajoutait aussi que les disciples écoutaient ce livre avec la récitation d'Abû Ḥayyân⁴. Abû Ḥayyân a aussi étudié avec *al-Maryûṭî*⁵ le *Kitâb al-hâdî fî al-qirâ'ât* livre produit par *Muḥammad Ibn Sufyân* (m.415/1024)⁶ et le *Kitâb al-talḥîṣ*⁷ livre traitant des lectures coraniques composées par le ṣâfi'ite *Abû Ma'sar al-Ṭabarî* (m. 478/1085)⁸. Selon les notices biographiques, Abû Ḥayyân avait entendu les *Maqâmât d'al-Ḥarîrî* auprès d'*Ibn Yaḥyâ al-Maryûṭî*⁹.

Parmi les maîtres d'Abû Ḥayyân à Alexandrie nous trouvons *Ismâ'il Ibn Hibâtu Allâh Abû Ṭâhir al-Miljî*. Ce lecteur du Coran était connu comme le dernier rapporteur d'*Abû al-Jûd Ġayyât Ibn Fâris Ibn Makkî*, mort en (605/1208), et considéré ainsi comme occupant une place importante parmi les rapporteurs du Coran¹⁰. Selon *al-Dahabî*, c'était grâce à cette spécificité que les gens se pressaient à sa rencontre¹¹. Il est mort en (681/1282). Abû Ḥayyân a étudié avec lui le Coran selon

¹- *Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. Pp, 210, 402.

²- *Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 92.

³- *Al-Wâfi bi al-wafâyât*, V, 4. P, 131.

⁴- *Al-Wâfi bi al-wafâyât*, V, 2. P, 178.

⁵- *Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 92.

⁶- *Al-Mu'jam al-mufâhras*, V, 1. P, 386. *Ġayatu al-nihaya fî ṭabaqât al-qurâ'*. V, 1. P, 342.

⁷- *Al-Mu'jam al-mufâhras*, V, 1. P, 388.

⁸- *Ġayatu al-nihaya fî ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 171.

⁹- *Al-Wâfi bi al-wafâyât*, V, 7. P, 206.

¹⁰- *Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 74.

¹¹- *Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 74

les Sept modes¹. Il le considérait aussi comme le plus haut lecteur de ses cheikhs, car il n'y avait entre lui et le Prophète *Muḥammad* que treize lecteurs du Coran dans la récitation de Warš mais dans celle de *ʿĀṣim* il y avait douze lecteurs, dont Abû Ḥayyân a mentionné les chaînes de transmission pour les deux voies dans son grand commentaire². Selon les livres historico-biographiques, Abû Ḥayyân avait rencontré *Šams al-Dîn al-Hakârî Ibn Baḥîl Muḥammad Ibn Baḥîl* (m.683/1284) à Alexandrie, qui avait entendu les *Sunân d'Ibn Maja* toutes entières, d'*al-Muwafaq ʿAbd al-Laṭîf Ibn Yūsîf*. Il avait entendu aussi à *Ḥarrân*, les *Maqâmât(s)* d'*al-Ḥarîrî*. Abû Ḥayyân a étudié auprès de celui-ci et a rapporté de lui les *Maqâmât(s)* d'*al-Ḥarîrî*.³

D'après les œuvres historico-biographiques, durant l'année (680/1281), Abû Ḥayyân s'est dirigé vers la Mecque pour accomplir le pèlerinage. Il a bien profité de cette occasion pour rencontrer des savants⁴. Il les a écoutés à la Mecque⁵ ainsi qu'à Mina. Il avait comme maîtres *Abû al-Ḥasan ʿAlî Ibn Ṣâliḥ al-Ḥusynî*, *Yûsuf Ibn Ishâq al-Ṭabarî*, et *Abû al-Yaman ʿAbd al-Šamad Ibn ʿĀbd al-Wahâb Ibn al-Ḥasan Ibn ʿAbd Allâh Ibn ʿAsâkir*. Il a rencontré des savants aussi à *ʿAydâb*, *Jidda*, *Yanbuʿ* ainsi que Eila. Il nous semble que si Abû Ḥayyân venait à rencontrer un savant une seule fois cela suffisait pour lui à le comptabiliser comme étant un maître.

I-2-5. Abû Ḥayyân au Caire

De retour du pèlerinage, Abû Ḥayyân est passé par la Syrie. Dans ce pays, il a déclaré qu'il avait obtenu des autorisations pour enseigner (*ʾijâzât*). Finalement, il est entré au Caire, et c'était pour s'y installer définitivement.

Il a donc effectué un grand voyage en se déplaçant d'une ville à une autre et d'un pays à un autre. Mais c'est en Egypte qu'il a arrêté ses voyages et il y a résidé jusqu'à sa mort. À cette époque là, l'Egypte était aux mains des Mamelouks. Malgré la vie politique indésirable, l'atmosphère intellectuelle y était particulièrement favorable, c'est pourquoi Abû Ḥayyân n'a pas manqué de s'y rendre et d'y résider durant le reste de sa vie. Même, au Caire, dans un contexte inconnu, Abû Ḥayyân a continué en pratiquant l'enseignement, à parfaire sa formation. Il a cherché à

¹- *Ṭabaqât al-qurâʾ*, V, 1. P, 74;

²- *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 23.

³- *Al-Wâfi bi al-wafâyât*, V, 1. P, 250.

⁴- *Ḍayl taḍkirat al-ḥufâẓ*, V, 1. P, 23.

⁵- Ville d'Arabie Saoudite, située au sud de Médine dans le Hedjaz.

apprendre sérieusement de nouveau la science auprès des savants. Dans son apprentissage, nous remarquons qu'il a accordé une grande importance à l'audition. Nous comptons parmi ses principaux maîtres au Caire, *Bahâ' al-Dîn Muḥammad Ibn Ibrâhîm Ibn Muḥammad Ibn al-Naḥḥâs*, (m.698/1268). D'après les livres biographiques, celui-ci a occupé une place importante parmi ses maîtres en Egypte, où il y était un maître de grammaire. Il a enseigné à la mosquée de *Ṭūllon* et dans la coupole d'*al-Manṣûriy (al-qubba)*. Il était réputé être aussi un transmetteur de livres importants dans différents domaines¹. Dans le domaine de la grammaire, il s'est singularisé en transmettant des livres de façon auditive. C'est de cette manière qu'il a rapporté le livre de *Sîbawayhi* (m.180/796)². En (688/1289), Abû Ḥayyân a achevé d'étudier ce livre auprès d'*Ibn al-Naḥḥâs*. Après l'avoir étudié tout entier, son maître lui a dit : « tu es le premier qui arrive à terminer ce livre avec moi »³. Il sera d'ailleurs le seul de son époque, car plus tard Abû Ḥayyân dira lui-même : « En Egypte, au pays de Ṣâm, en Iraq, au Yémen ainsi que dans tout l'Orient, je suis le seul de mon époque, à avoir rapporté le livre de *Sîbawayhi* par l'audition⁴ ».

Ce maître a rapporté également par le mode de l'audition d'autres livres dont *al-'Idâḥ et al-Takmila*, deux livres très connus chez les spécialistes de la grammaire. Ils ont été composés par *Abû 'Alî al-Fârisî al-Ḥusayn Ibn Aḥmad* (m.377/987). *Ibn al-Naḥḥâs* a rapporté également *al-Mufaṣṣal*, livre de grammaire composé par *al-Zamaḥṣarî*, grammairien et exégète, connu également comme un homme de lettres et théologien de tendance mu'tazilite (m.538/1144).

D'un autre côté, ce maître s'est singularisé en rapportant par l'audition⁵ le livre d'*al-Jawharî* intitulé *al-Ṣiḥâḥ*.

Dans le domaine de la littérature, ce maître a rapporté le recueil de poème de l'exaltation (*al-ḥamasa*). Ce recueil comptait des poèmes héroïques (épiques) très connus qui avaient été collectés par *Abû Tammâm Ḥabîb Ibn 'Aws al-Ṭâ'î* (m.231/846).

Il a rapporté également le recueil de poèmes de ce dernier⁶, ainsi que le recueil d'*al-Mutanabbî Aḥmad Ibn al-Ḥasan* (m.354/965), le recueil d'*al-Ma'arrî Abû*

¹-Voir, *Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 295.

²-V, 2. P, 475.

³-*Naḥḥ al-ṭṭîb*, V, 2. P, 561.

⁴-*Naḥḥ al-ṭṭîb*, V, 2. P, 561.

⁵-*'A'yân al-ʿaṣr*, V, 2. P, 23.

⁶-Voir, *al-'A'lam*, V.2. P, 165.

al-‘Alâ’ (m.449/1057) mais aussi le recueil des thèmes *al-Ma‘ânî*, livre important dans la critique littéraire qui avait été composé par *Abû Hilâl al-‘Askarî al-Ḥasan Ibn ‘Abd Allâh* (m.395/1004). Ce livre était connu par sa richesse, car il contenait beaucoup d’opinions et de remarques critiques qui concernaient le goût de la littérature, ainsi que les images poétiques (figure de style). Il comprenait également des études stylistiques (des comparaisons entre différentes formules).

Les questions qui concernaient la grammaire ainsi que les exemples qui concernaient l’art de juger les œuvres littéraires étaient bien traitées dans ce livre. Il offrait donc une opportunité pour étudier l’art de la parole et les différents styles pour exprimer la pensée. D’après les livres biographiques, *Abû Ḥayyân* pour sa part avait entendu tout ce que son maître *Ibn al-Naḥḥâs* avait rapporté, sauf le livre d’*al-Jawharî* intitulé *al-Ṣiḥāḥ*¹. Il a étudié auprès de lui par le mode de l’audition, plusieurs livres concernant la grammaire, la littérature, le lexique, la rhétorique et la poésie. *Abû Ḥayyân* lui a succédé dans l’enseignement de la grammaire en Egypte.

C’est au Caire qu’*Abû Ḥayyân* a rencontré le maître *Badr al-Dîn Muḥammad Ibn Ṣultân al-Baġdādî*. Celui-ci n’était mentionné que par *al-Ṣafadî*.² *Ibn Ḥajar al-‘Asqalânî*, pour sa part, s’appuyait sur *al-Ṣafadî*, pour copier son texte sans aucun ajout³. Selon *al-Ṣafadî*, *Abû Ḥayyân* a étudié avec *Badr al-Dîn Muḥammad* la logique (al-Mantiq). *Al-Ṣafadî* a précisé qu’il avait aussi étudié avec lui le livre d’*al-‘Amidî Muḥammad Ibn Muḥammad Abû Ḥâmid*, savant de l’école ḥanafite (m.515/1221), intitulé l’Orientation pour le désaccord et le débat, (*al-‘Iršād fî ‘ilm al-ḥilâl wa al-jadal*)⁴.

Selon les historiographies, *Abû Ḥayyân* comptait parmi ses maîtres *‘Alâ’ al-Dîn al-Bâġî al-Ṣâfî‘î*, savant réputé dans la doctrine šâfi‘ite. Celui-ci était le juge d’*al-Karak*, il était aussi l’auteur de plusieurs écrits dans la doctrine šâfi‘ite. Dans le domaine de la jurisprudence, il a abrégé le livre intitulé (*al-Muḥarrar*). Il a aussi abrégé, dans deux versions l’une grande et l’autre petite, le livre intitulé (al-Maḥṣûl), livre composé par *al-Râzî Abû ‘Abd Allâh* (m.606/1210) et aussi le livre intitulé (*Kaṣf al-ḥaqâ‘ik fî al-mantiq*). Dans la science relative aux héritages, il en avait écrit. De même ce maître a préparé une réponse pour la Thora, qui est aux mains des juifs

¹- Voir, *Ṭabaqât al-qurâ’*, V, 1. P, 295.

²- *‘A‘yân al-‘aṣr*, V, 2. P, 476.

³- *Al-Durar al-kâmina*, V, 2. P, 123.

⁴- *Kaṣf al-zunûn*, V, 1. P, 1.

de son époque. Abû Ḥayyân lui-même a déclaré qu'il avait étudié avec lui son abrégé concernant la science des fondements du droit musulman¹. Il est mort en (714/1314).

Au Caire, Abû Ḥayyân avait comme maître *ʿAlam al-Dîn Ibn Bint al-ʿIrâqî*, qui est mort au Caire en (704/1305)². Ce maître était connu comme un spécialiste dans l'exégèse d'*al-Zamaḥṣarî*³. Il avait composé un livre dans le domaine intitulé (*al-Inṣâf fî masâ'il al-ḥilâf bayna al-Zamaḥṣarî wa Ibn al-Munîr*), dans lequel les idées d'*al-Zamaḥṣarî* étaient soutenues⁴. Il avait aussi élaboré des livres concernant le domaine des fondements du droit musulman. Il a composé un livre qualifié par les biographes comme résumé⁵. Après de lui Abû Ḥayyân avait étudié la science de la jurisprudence. Les sujets de son étude étaient ses résumés d'*al-Minhâj d'al-Nawawî* et celui d'*al-Maḥṣûl* et la lecture d'*al-Muḥarrar d'al-Râfîʿî*. Donc il a étudié avec lui la jurisprudence à la vision de la doctrine šâfiʿite⁶.

Un regard sur les livres, sujets de ses études avec *ʿAlam al-Dîn Ibn Bint al-ʿIrâqî*, indique qu'il avait envisagé la doctrine šâfiʿite sous deux aspects l'un théorique et l'autre pratique.

Selon les biographes, *Muḥammad Ibn Maḥmûd al-ʿAṣḥânî*, comptait parmi les maîtres d'Abû Ḥayyân, il était le juge de Quṣ endroit en Egypte. Il a enseigné aux gens du Caire dans *al-Maṣḥad al-ḥusaynî* et celui d'al-šâfiʿî. Il s'intéressait à la science des fondements du droit musulman. Il a expliqué le livre d'*al-Râzî*, (*al-Maḥṣûl*) dans un grand commentaire resté inachevé⁷. De même il avait composé aussi un livre intitulé les bases des quatre sciences (*al-Qawâ'id fî al-ʿulûm al-ʿarbaʿ*). Ce livre comprenait quatre préludes, un pour chaque science : les fondements du droit musulman, les fondements de la religion de l'islam, un troisième dans la logique et le dernier dans la science de l'argumentation. Abû Ḥayyân a déclaré dans son grand commentaire qu'il avait étudié la science de la théologie (*ʿilm al-kalâm*) avec lui⁸.

Aḥmad Ibn ʿAbd al-ʿAzîz Al-Ḥarrânî Ibn Yûsif Ibn Abî al-ʿÎz était le maître auprès duquel Abû Ḥayyân a étudié la science de la Tradition. Le livre étudié était l'authentique d'*al-Buḥârî* (*Ṣaḥîḥ al-Buḥârî*). Abû Ḥayyân lui même a déclaré qu'il

¹-Voir, *ʿAṣḥân al-ʿaṣr*, V, 2. P, 90.

²-Voir, *Ṭabaqât al-šâfiʿiyya*, V, 1. P, 114.

³-*Al-Wâfî bi al-wafâyât*, V, 6. P, 224.

⁴-Voir, *al-Wâfî bi al-wafâyât*, V, 6. P, 224.

⁵-*Al-katibâ al-kâmina*, V, 1. P, 323.

⁶-Ibid. V, 6. P, 225.

⁷-Voir, *Ṭabaqât al-šâfiʿiyya*, V, 1. P, 155.

⁸-Voir, *al-wâfî bi Alwafâyât*, V, 1. P, 293.

⁹-Voir, La Traduction de son commentaire, V, 1.P, 107.

avait étudié ce livre avec certains savants, mais, c'est *al-Harrânî* mentionné ci-dessus, qui avait la chaîne des garants la plus ancienne de ce livre. Abû Ḥayyân rajoutait qu'il avait étudié ce livre sauf le chapitre de l'exégèse en étant le lecteur devant le professeur et les disciples. En ce qui concerne le chapitre de l'exégèse, Abû Ḥayyân l'a entendu avec la récitation d'un condisciple. *Al-Ru'ayynî*, en se basant sur les informations données par Abû Ḥayyân¹ a mentionné tous les rapporteurs de ce livre jusqu'à son auteur. L'auteur de *Nafḥ al-ṭṭîb* pour sa part se basait sur *al-Ru'ayynî*. Il répétait donc ses informations sans rien ajouter². C'est ainsi que nous pouvons dire que le rôle d'Abû Ḥayyân a dépassé le rôle d'un simple maître et qu'il a participé vivement au processus qui consistait à rapporter des livres par l'audition (al-samâ').

Al-Ḥasan Ibn 'Abd al-Karîm, connu sous le surnom de *Sibt Ziyâda*, s'est singularisé en transmettant des livres importants dans le domaine des lectures coraniques ainsi que dans d'autres domaines. Selon les notices biographiques, il avait rapporté entre autres :

Al-Taysir, livre très connu chez les lecteurs du Coran, composé par *l'imâm al-Dânî Abû 'Amr 'Utmân Ibn Sa'îd* (m.444/1052). *Al-Taḍkira*, livre qui concerne les lectures coraniques. Dans ce domaine il y a plusieurs ouvrages qui portent le même titre, mais il y a assez d'avis pour conclure que ce livre a été composé par *Ṭahir Ibn Ġalbûn* (m.399/1009), connu aussi sous une autre appellation, le maître d'*al-Ddânî*. Ce livre dont nous parlons traite des huit modes de lectures.³ *Al-Unwân*,⁴ livre connu dans le domaine des lectures coraniques, a été composé par *Ismâ'îl Ibn Ḥalaf Ibn Sa'îd al-Naḥwî*⁵ (m.455/1063). Dans ce livre, l'auteur a mentionné toutes les divergences qui existaient entre les Sept lectures⁶. *Kitâb al-muḥadith al-fâsil*, livre dans le domaine de la science de la Tradition a été composé par le juge *al-Râmḥmarzî Abû Muḥammad Ḥassân Ibn 'Abd al-Raḥmân Ibn Ḥallâd* (m. 360/971). *Ibn Ḥajar* dit : « il est assez probable que ce livre ait été le premier composé dans ce domaine⁷ ». *Al-Nâsiḥ wa al-mansûḥ*, livre composé par le célèbre *Abû Dâwûd* auteur d'*al-Sunan(s)*⁸.

¹-*Al-Nafḥ*, V, 2. P, 560.

²-Ibid.

³-*Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 149.

⁴-*Al-Wâfi bi al-wafayât*, V, 4. P, 151.

⁵-*Ṭabaqât al-qurâ'*, V, 1. P, 71.

⁶-*Kaṣf al-zunûn*, V, 2. P, 1176.

⁷-*Kaṣf al-zunûn*, V, 2. P, 1612.

⁸-*Al-Risâla al-mustaṭrafâ*, V, 1. P, 80. *Al-Wâfi bi al-wafayât*, V, 4. P, 151.

Comme nous l'avons déjà mentionné Abû Ḥayyân était très attentif quant à la façon d'acquérir les sciences avec des savants et d'étudier les livres par l'audition pour réaliser le rapport (*al-Riwâya*). Il était impensable qu'il laisse passer une occasion aussi importante d'étudier ces livres auprès de celui qui les rapportait par l'audition. Selon *al-Şafādî*, Abû Ḥayyân avait rapporté plusieurs livres de *Sibt Ziyâda*¹.

Selon les livres historiographiques, plusieurs langues avaient cours au Caire. De ce fait Abû Ḥayyân a commencé à apprendre des langues étrangères. Il a étudié la langue turque, et persane. Son grand maître dans ce domaine était *Muḥammad Ibn Muṣṭafa Ibn Zakariyâ* (m.713/1314).

Selon Abû Ḥayyân ce dernier maîtrisait les deux langues turque et persane dans leurs lexiques ainsi que dans leurs grammaires². Il rajoutait que les connaissances de son maître en langue arabe, l'avait aidé à maîtriser les deux autres langues. Il a indiqué aussi que ce maître était l'auteur d'un livre de grammaire³ concernant la grammaire de la langue turque, et il rajoutait qu'il était en vers (*naẓm*)⁴. Abû Ḥayyân lui aussi, comme certains maîtres de son temps maîtrisait plusieurs langues. Selon certains :

« Il avait une connaissance sérieuse du persan, du turc et de l'éthiopien, parlait ces langues et même, au dire de ses contemporains, les écrivait ⁵ ».

Selon les données bibliographiques il a composé un certain nombre de livres dans plusieurs langues différentes. Son livre intitulé *al-'Idrâk li lisân al-atrâk* ⁶ est considéré comme étant la plus ancienne grammaire turque utilisable. Dans les pages suivantes, nous allons effectuer un retour sur cette question lorsque nous parlerons de ses livres.

En effet, de tout temps, les hommes ont acquis des connaissances, et ont amélioré leur état intellectuel, pour obtenir des qualités dans plusieurs domaines, soit

¹- 'A'ẓân al-ʿaṣr wa 'a'wân al-naṣr, V, 1. P, 277.

²-Ibid.

³-Cette méthode de composer la science sur une forme de poésie savante est connue chez les musulmans. Dans le domaine de la grammaire, c'était le grammairien *Ibn Mu'ī* mort en (628/1231), qui était le premier à utiliser cette méthode, après celui-ci, c'était *Ibn Mâlik* (m. 672/1273) qui avait le meilleur composant de ce genre. Notre lecture montre qu'Abû Ḥayyân ne favorise pas cette méthode.

⁴-Voir, 'A'ẓân al-ʿaṣr, V, 2. P, 456.

⁵-Notice Bio-bibliographique sur *Abû Ḥayyân*, P, 9.

⁶-Ce livre a été édité à Caferoglu, Istanbul, 1931. Cf. également J. A, 1892, (326-35). Voir *L'encyclopédie de l'islam*, V, 1. P, 130.

par l'étude solitaire de l'enseignement et des leçons, soit en fréquentant des maîtres dont ils subissaient l'influence. Comme nous venons de le montrer, c'était par cette dernière méthode qu'Abû Ḥayyân avait suivi son apprentissage. Il avait été initié au savoir auprès des maîtres. Il avait effectué dans des pays et villes différentes, un parcours scientifique spécial qui se distinguait par sa longue durée et aussi par la richesse inépuisable des sources. Tout au long de son périple scientifique, Abû Ḥayyân n'a laissé aucune occasion de côtoyer les savants et d'étudier à leurs côtés plusieurs sciences sous différents angles. L'état intellectuel dans les villes où il se déplaçait et ses multiples voyages dans divers pays lui ont permis de rencontrer beaucoup de savants de différentes régions, également spécialisés dans certaines sciences avec des appartenances doctrinales diverses.

C'est ainsi que nous pouvons dire que le voyage fait par Abû Ḥayyân a eu une grande influence sur sa personnalité et sa formation. D'après lui, le nombre de ses maîtres a atteint le nombre de quatre-cent-cinquante ; et il leur a consacré un livre¹. Selon l'auteur d'*al-Durar al-kâmina*, ils atteignaient le nombre faramineux de mille-cinq cents maîtres². Abû Ḥayyân était tout fier de cette spécificité, il ne laissait aucune occasion de la signaler. Il a indiqué ses principaux maîtres dans l'introduction de son grand commentaire³ ainsi que dans l'autorisation (*'ijâza*) qu'il a donné à son disciple *Ṣalaḥ al-Dîn al-Ṣafadî*⁴. Un regard sur la liste des maîtres fréquentés et des livres étudiés montre que la plupart de ses maîtres étaient de grands érudits. Mais malgré la faite qu'une liste de maîtres n'est que partiellement représentative d'une formation intellectuelle, les chercheurs modernes qui s'intéressent à Abû Ḥayyân persistent à mentionner des listes, sans tenir compte dans la plupart des cas de leur spécialité, ni des livres étudiés auprès d'eux. C'est pour cela que dans les pages précédentes, pour bien découvrir sa formation intellectuelle et donner des informations beaucoup plus représentatives sur lui nous nous sommes penchés sur les plus grandes figures que celui-ci avait rencontrées.

¹-*Al-Durar al-kâmina*, V, 2. P, 123.

²-Parmi les règles d'enseignement de cette époque, si un étudiant avait fini de lire un livre avec un enseignant, ce dernier pouvait lui demander une *ijâza*, un document qui certifiait que tel étudiant avait étudié le livre avec tel maître. Il a existé aussi un autre type d'*ijâza*, certifiant qu'il était assez compétent pour exercer telle matière ou sujet ou pour enseigner tel livre. Il se peut que cette habitude soit à l'origine des nombreux maîtres d'Abû Ḥayyân.

³-Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 103, 104.

⁴-*Al-Wâfi bi al wafâyât*, V, 2. P, 192.

Nous avons également mentionné la nature des études poursuivies ainsi que celle des livres qui en étaient les sujets auprès de ses maîtres. Nous pouvons donc conclure que la diversité des sciences étudiées auprès d'un seul maître qui caractérisait la façon de l'apprentissage, reflète l'érudition des maîtres de l'époque et la richesse de leurs formations. La méthode d'enseignement et la diversité des matières enseignées étaient surtout caractérisées par l'organisation de cet enseignement, la richesse de ses formes et de ses différents documents. Ces derniers montrent également l'existence d'une attitude qui consistait à accepter dans une certaine mesure différentes manières de penser. Cela avait certainement joué un rôle positif sur le climat intellectuel de l'époque, d'un côté cela permettait d'envisager chaque question dans toute son ampleur, par la suite cette attitude elle-même a augmenté l'ampleur de la tâche des maîtres ainsi que celles des apprenants et a constitué ainsi un témoignage de l'existence d'un esprit critique qui confirmait l'objectivité et les méthodes rigoureuses de traiter les sciences.

Cette rubrique démontre aussi l'intérêt concédé par Abû Ḥayyân aux sciences islamiques depuis son jeune âge, sans négliger l'existence de différentes tendances nous remarquons que la plupart de ses maîtres étaient de tendance sunnite. Si la majorité de ces derniers en Andalousie acceptaient la théorie malikîte, depuis qu'il était entré en Egypte, plus précisément au Caire, il accordait une attention particulière à parfaire ses connaissances en Fiqh selon les points de vue šâfi'îtes. C'est parce que ses principaux maîtres de cette période sont des adeptes de la doctrine šâfi'îte. Selon les sources historico-biographiques, Abû Ḥayyân a adhéré à la doctrine d'al-Šâfi'î peu de temps après son arrivée en Egypte. Plus précisément, il a effectué son adhésion à la doctrine šâfi'îte au Caire. Mais avant de parler de son grand succès, de son adhésion, de sa spécificité et d'analyser les opinions de certains savants, nous allons présenter le contexte historique pour montrer la position de certaines écoles existant à l'époque.

I-3. La personnalité d'Abû Ḥayyân, ses choix et ses apports

I-3-1. Les tendances doctrinales à l'époque et l'attitude d'Abû Ḥayyân

Nous avons mentionné ci-dessus que la tendance juridique en Andalousie où Abû Ḥayyân a reçu la base de sa formation était la tendance sunnite, dans laquelle, l'école malikite prédominait. A ce moment-là au Caire et malgré l'existence de l'institution du système des quatre juges, fondée par le Sultan *al-Zâhir* Baybars (m.676/1277), pratiquement toutes les fonctions juridiques officielles en Egypte, en Syrie et au Ḥijâz, étaient occupées par des šâfi'ites¹. Ses membres monopolisaient en effet le poste de juge suprême (*qâḍi alquḍâh*) au détriment des autres rites. L'école šâfi'ite conservait donc diverses prérogatives². De nombreux savants parmi les plus illustres étaient des šâfi'ites convaincus. C'est dans ce contexte qu'Abû Ḥayyân a approfondi sa formation en fiqh šâfi'ite auprès des savants éminents de cette doctrine et a annoncé son adhésion à l'école šâfi'ite.

Malgré l'affection d'Abû Ḥayyân pour l'école šâfi'ite, son adhésion a toujours fait problème. Selon certains savants, elle n'était que symbolique. Selon *Muḥammad Ibn 'abd al-Bar Abû al-Baqâ' al-Subkî*, savant de tendance šâfi'ite (m.777/1375) Abû Ḥayyân est resté toujours *zâhirîte* (*lam yazal zâhiriyyan*³).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalânî a rapporté d'Abû Ḥayyân qu'il avait dit : « il est trop difficile pour celui qui est déjà attaché à la doctrine *zâhirîte* de l'abandonner (*muḥâlun 'an yarji'a 'an maḍhabi al-zâhiri man 'aliqa bi dîhnihi*⁴).

Al-Šawkânî disait qu'il était *zâhirîte* avant son adhésion à l'école šâfi'ite⁵. Abû Ḥayyân lui-même a déclaré dans l'autorisation (*'ijâza*) qu'il a accordé à son disciple *al-Šafadî*, qu'il avait rencontré des partisans savants de l'école *zâhirîte*. Il déclare aussi qu'à son époque la doctrine du *zâhir* avait perdu de son intensité⁶.

Ibn Ḥaldûn dans sa *Muqadîma* a confirmé cette information. Il a dit:

« L'école littéraliste (*zâhirîte*) a disparu aujourd'hui avec ses docteurs, désapprouvée par la grande majorité des musulmans. Elle ne survit plus que dans l'éternité des livres. Certes, il arrive que des gens désœuvrés s'attachent encore à cette école et à ses ouvrages, pour en pénétrer le

¹-*L'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 193.

²-Ibid, V, 9. P, 193.

³-*Al-Badr al-ṭṭâlî*, V, 2. P, 281.

⁴-Ibid.

⁵-*Al-Badr al-ṭṭâlî*, V, 2. P, 281.

⁶-Ibid, V, 1. P, 636.

système, mais ils perdent leur temps et se heurtent à l'opposition et à la désapprobation de la grande majorité orthodoxe. Celle-ci voit en eux des innovateurs (*'ahl al-bida'*) qui s'instruisent dans des livres dont aucun maître n'a donné la clef¹ ».

Selon les livres historiographiques après avoir adhéré à la doctrine *ẓāhirīte*, Abû Ḥayyân l'a quitté pour la doctrine *šāfi'īte*², à laquelle il est resté désormais attaché. Mais malgré cette décision, notre savant a été nommé et considéré quelque fois stigmatisé comme un *ẓāhirīte*. Selon certains, il est resté *ẓāhirīte*. Ceux qui le stigmatisaient toujours continuaient en disant que des idées *ẓāhirītes* étaient restées ancrées en lui, se manifestant dans ses méthodes ainsi que dans ses mécanismes et dans certaines de ses considérations religieuses et grammaticales.³ *Muḥammad Ibn 'Alī al-Šawkânî* dans son livre intitulé *al-Badr al-ṭālī' bi maḥâsîn man ba'da al-qarn al-sâbi'*, déclarait que le fait de se baser sur le sens apparent et la façon de procéder qu'Abû Ḥayyân avait adoptée était égale à celle adoptée par les grands savants (*bal Huwa maḍhabu 'akâbir al-ulamâ'*⁴). *Al-Šawkânî*, après avoir mentionné l'expression d'Abû Ḥayyân concernant son attachement au sens apparent, (il est impossible d'abandonner la doctrine *ẓāhirīte* pour celui qui est déjà attaché) a dit qu'Abû Ḥayyân était vraiment équitable et perspicace. Toujours selon *al-Šawkânî*, la méthode suivie par Abû Ḥayyân était logique, c'étaient les données immédiates qui donnaient matière à réflexion. Il a dit aussi que ce n'était pas la doctrine de *Dâwûd* tout seul mais celle de tous les grands savants, ceux qui étaient attachés aux textes religieux depuis l'époque des compagnons du Prophète jusqu'à nos jours. *al-Šawkânî* a ajouté que *Dâwûd* n'était qu'un parmi eux, mais qu'il était très rigide (*jâmiḍ*) sur certaines questions. Selon *al-Šawkânî*, *Dâwûd* limitait la question au sens immédiat où il ne fallait pas la limiter et il néglige aussi certains sorts d'analogie qui ne devaient jamais être négligés. C'est ainsi qu'*al-Šawkânî* a perçu une différence entre *Dâwûd* et Abû Ḥayyân. Ultérieurement, nous allons développer cette question et avant de nous lancer dans les recherches, nous commencerons par dévoiler la relation d'Abû Ḥayyân avec l'école *šāfi'īte*.

¹-Discours sur l'histoire universelle *al-Muqaddima*, traduit de l'arabe présenté et annoté par Vincent Monteil, P, 714, 715.

²-*Al-Badr al-ṭālī'*, V, 2, P, 281.

³-*Al-Durar al-kâmina*, V, 1, P, 60.

⁴-Ibid.

I-3-2. La relation d'Abû Ḥayyân avec l'école šâfi'ite

En ayant étudié le parcours scientifique d'Abû Ḥayyân, nous avons déjà mis en évidence le fait que celui-ci avait réalisé en Egypte des choses importantes, parmi lesquelles il avait fixé son choix en adhérant à la doctrine šâfi'ite, et il avait bien commencé, à bien approfondir ses connaissances dans plusieurs domaines dont la grammaire, de la science des fondements de la jurisprudence, de la science de la Tradition et de la jurisprudence dans la conception šâfi'ite, sous la direction d'autorités bien connues en Egypte¹.

Il s'intéressait particulièrement à la science juridique. Selon les historiens et les auteurs des livres concernant les adeptes de l'école šâfi'ite² (*al-ṭabaqât*), Abû Ḥayyân avait étudié avec soin la doctrine šâfi'ite auprès de de 'Alam al-Dîn Ibn Bint al-'Irâqî, (m. 704/1304). Il a étudié auprès de lui le livre intitulé *al-Muḥarrar*, livre très connu dans l'école šâfi'ite et composé par *al-Râfi'î* (m. 623/ 1266)³. Il a étudié aussi l'abrégé *d'al-Minhâj*, ce dernier était considéré comme un livre fondateur dans cette école, il avait été composé par *al-Nawâwî*, (m.676/1278). Ce livre était souvent l'objet d'études, au sein de l'école šâfi'ite, commenté, noté et abrégé, il avait été repris et mémorisé⁴ aussi par beaucoup⁵. Selon les informations données par les historiens, Abû Ḥayyân lui même l'avait mémorisé dans presque sa totalité⁶. Nous avons déjà indiqué qu'Abû Ḥayyân était nommé et considéré comme partisan de cette école. Il a été classé par *al-Subkî*, mort en (771/1340) dans la septième classe⁷, et par *Ibn Šuhba* mort en (851/1448) dans la classe vingt-cinq⁸.

Une lecture attentive, de ces deux livres, montre qu'Abû Ḥayyân occupait une place honorable dans leurs ouvrages biographiques et en plus ses biographes louaient sa piété, son humilité, et son ascétisme. Ils mentionnaient avec fierté son opinion concernant l'Imâm al-Šâfi'î et sa méthode⁹. Abû Ḥayyân s'était établi au Caire, où il avait acquis une grande réputation en tant que professeur. Beaucoup d'étudiants de tendance šâfi'ite ou d'autres tendances étudiaient sous sa direction¹⁰ la Tradition, la

¹- *Ṭabaqât al-šâfi'îyya*, Ibn Šuhba, V, 3. P, 70.

²- Les livres concernant les classes (*ṭabaqât*) et les générations des juristes šâfi'ite.

³- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyyâ*, V, 3. P, 70.

⁴- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyyâ*, V, 3. Pp, 64, 100, 125. V, 4. Pp, 28, 82.

⁵- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyyâ*, V, 3. Pp, 64, 100, 125. V, 4. Pp, 28, 82.

⁶- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyyâ*, V, 3. P, 70.

⁷- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyyâ*, V, 9. P, 67.

⁸- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyyâ*, V, 3. P, 67.

⁹- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyyâ al-kubrâ*, V, 2. P, 286, 287.

¹⁰- *Al-Katiba al-kâmina*, V, 1. P, 81.

grammaire, l'exégèse et d'autres sciences¹. Nous comptons parmi ses disciples de tendance šâfi'ite : *Aḥmad ibn Yaḥyâ, al-Samîn al-Ḥalabî, Taqīyyu al-Dîn al-Subkî, Tâj al-Dîn al-Murâkišî, al-Faḥr al-Miṣrî, 'Alâ' al-Dîn al-Qanawî, 'Abd al-Raḥîm al-Asnawî, Ibn Jamâ'a et Ibn al-durayhim*² ainsi que beaucoup d'autres³.

Abû Ḥayyân a été aussi l'auteur de nombreux traités, dans le domaine de la jurisprudence, et après avoir terminé l'approfondissement de ses études a composé un livre intitulé *al-Waḥḥâj*,⁴ dans lequel il a abrégé le *Minḥâj* livre écrit par *al-Nawawî*. Nous lisons sa déclaration dans laquelle il avait donné la préférence à la doctrine šâfi'ite, et il avait considéré la méthode d'al-Šâfi'î comme étant la meilleure.⁵ Mais malgré la fascination de cette école, l'influence de son fondateur et de sa méthode exercées sur Abû Ḥayyân, ce dernier fut, à tort, accusé d'être un partisan de l'école *ẓāhirîte*. *Murâkuṣī Aḥmad Ibn 'Abd Allāh* (730/1330), l'avait critiqué en disant que il était un *ẓāhirîte* même dans la science de la grammaire⁶, (*ẓāhiriyyun ḥattâ fî al-naḥw*). Le contexte indique qu'il n'y avait aucun témoignage de cette déclaration, cette dernière n'était qu'une récusation des idées d'Abû Ḥayyân. Ce dernier avait accusé *al-Murâkuṣī Aḥmad Ibn 'Abd Allāh* d'être un athée,⁷ selon les dires de l'auteur d'*al-Durar al-Kâmina* « *yarmihi bi al-zandaqa* »⁸. Il convient de dire qu'à cette époque, l'école *ẓāhirîte* comme courant de pensée ne jouissait d'aucune importance, l'école avait réellement disparu. Le fait de traiter la jurisprudence avec la méthode adoptée par les *ẓāhirîtes* était devenue et considérée par la majorité des musulmans comme une hérésie religieuse⁹.

Dans son commentaire Abû Ḥayyân a cité *Dâwûd Ibn 'Alî al-Zahirî* le fondateur de l'école beaucoup moins de fois que ses pairs, environ une vingtaine de fois, quand *Ibn Ḥazm* considéré comme un représentant important de l'école *zahirite* tardive, n'a été cité que deux fois. Le terme *'ahl al-ẓāhir* (les littéralistes) n'a été utilisé par Abû Ḥayyân qu'une quinzaine de fois. Il a déclaré dans son commentaire

¹-*Al-Durar al-kâmina*, V, 2. Pp, 121, 124.

²-*Ṭabaqât al-Šâfi'īyyâ*, V, 3. Pp, 6, 16, 18, 20, 22, 48, 62, 73, 78, 80, 83, 89, 98, 101. V, 4. Pp, 37, 109.

³-*Ṭabaqât al-Šâfi'īy yâ al-kubrâ*, V, 9. Pp, 18, 168, 277.

⁴-*Ṭabaqât al-Šâfi'īyyâ*, V, 3. P, 70.

⁵-*Ṭabaqât al-Šâfi'īy yâ al-kubrâ*, V, 9. P, 287.

⁶-*Al-Durar al-kâmina*, V, 1. P, 60.

⁷-Ibid, V, 1. P, 60.

⁸-Ibid, V, 1. P, 60.

⁹-*Discours sur l'histoire universelle*, P, 714, 715.

que cette école était inerte¹. *Ibn Haldûn* dans son fameux livre (Discours sur l'histoire universelle) avait fait la même déclaration².

Une simple lecture de ses livres de grammaire et de son grand commentaire du Coran peut attester l'existence d'une sorte de jugement sur l'apparence. Mais malgré une utilisation systématique, cela ne fournit aucune preuve pour situer Abû Ḥayyân dans une école purement *ẓâhirîte*. Cela indique qu'il y a une similitude de pensée entre Abû Ḥayyân et la plus grande partie des savants dans la société.

En effet, le fait de le situer dans l'école *ẓâhirîte*, avec le sens qui désigne le fait d'être un des partisans de l'école fondée par *Dâwûd Ibn 'Alî*, mort en (270/884) et fondateur de la cinquième école juridique en islam, est loin d'être vrai. Ce procédé de juger sur l'apparence (*al-ẓâhir*) est un principe commun, universel, il n'était jamais propre à une école. Il avait aussi une présence importante dans la civilisation de l'islam dans tous ses aspects. Il était extrêmement commun dans les écoles de toutes les tendances³. Roger Arnaldez, après avoir montré que l'ensemble de la *Risâla* d'al-Šâfi'î était consacrée au *bayân*, dit que :

« Le mot bayân dans son œuvre a plusieurs significations, qui s'unissent du côté des principes et se ramifient du côté des diverses branches d'applications. Quand il parle des noms, al-Šâfi'î commence par déterminer leur signification minima (*'aqallu mâ fî tilka al-ma'ânî*).

Dans l'éclaircissement qu'est le *bayân*, il dit que cette signification minima est celle de la compréhension immédiate de la langue arabe. Le mot étant compris a en lui, un pouvoir d'éclaircissement de son sens⁴.

La notion du *ẓâhir* était donc présente dans la *Risâla* ; le terme y était souvent employé et il n'était pas douteux qu'il soit, en tant que minimum, la base de toute

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 663 : (walakinnahu fî 'aşrinâ ḥaḍâ qad ḥamada ḥaḍâ al-maḍḥab) Mais à notre époque cette doctrine n'a aucune force).

²-(L'école littéraliste a disparu aujourd'hui avec ses docteurs, désapprouvée par la grande majorité des musulmans ; Elle ne survit plus que dans l'éternité des livres. Certes, il arrive que des gens désœuvrés s'attachent encore à cette école et à ses ouvrages, pour en pénétrer le système, mais ils perdent leur temps et se heurtent à l'opposition et à la désapprobation de la grande majorité orthodoxe. Celle-ci voit en eux des innovateurs ('ahl al-bida') qui s'instruisent dans des livres dont aucun maître n'a donné la clef) P, 714, 715.

³-Voir, *al-Badr al-Ṭīlī*, V, 2. P, 281.

⁴-*Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 220.

explication¹. Le premier sens du *bayân* était donc celui d'un texte (*naṣṣ*) clair dans la langue où il était révélé »².

Une lecture consciente montre que le terme utilisé est parfois trompeur, comprendre les choses à partir de leur apparence est un phénomène social, un principe présent à toutes les époques. Les gens partout l'utilisent et se basent sur celui-ci pour organiser leurs idées sociales et juridiques. Les écoles juridiques islamiques dans toutes leurs tendances, n'échappaient pas à cette règle. Elles utilisaient et se basaient sur l'apparence et constituaient les règles. Le sens immédiat constituait en soit une preuve (*ḥujja*) chez les gens en général et dans la jurisprudence en particulier. Al-Šāfi'î le fondateur des fondements du droit musulman avait une attention particulière pour montrer et codifier les différentes manières d'expressions. Dans sa *Risâla*, livre de genre théorique, ainsi que dans son *kitâb al-'Um*, livre de portée pratique il insistait souvent sur l'importance de juger les choses sur l'apparence, nous lisons dans sa *Risâla* :

«Le Coran doit être pris dans son sens apparent, à moins qu'une indication provenant de Dieu, de la sunna, ou du consensus communautaire ne vienne montrer qu'il est à comprendre selon le sens caché, à l'exclusion du sens apparent³».

(والقرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر)

D'après les informations mentionnées par *Ibn al-Nadîm*, dans son grand livre intitulé *al-Mabsûṭ*, al-Šāfi'î a consacré un chapitre à ce procédé⁴. Le fait de juger à partir de l'apparence avait souvent la priorité, al-Šāfi'î ne permettait d'interpréter un texte sur un autre modèle métaphorique qu'en cas de nécessité⁵. C'est ainsi que de multiples explications concernant ce procédé, sa légitimité, sa manière étaient invoquées. Le principe de juger selon l'apparence (*al-ḥukm bi al-zâhir*)⁶ n'était pas la seule marque avec laquelle l'école *zâhirîte* différait des autres écoles, elle s'était différenciée aussi avec elles par sa réfutation de l'analogie dans le domaine de la jurisprudence. Donc, c'était à la lumière de l'acceptation ou de la réfutation de

¹-Ibid.

²-Grammaire et théologie chez *Ibn Ḥazm*, P, 220.

³-*La Risâla*, P, 392. Passage, 1727.

⁴-*Al-Fihrist*, P, 296.

⁵-*Kitâb al-'Um*, V, 1. P, 260.

⁶-*kitâb al-'Um*, V, 6. P,199.

l'analogie ainsi que des raisons et des résultats de cette réfutation que le jugement devait être fondé.

Pour bien montrer que le fait de rattacher Abû Ḥayyân à cette école était loin de la réalité, nous allons tout au long de notre recherche faire une comparaison entre certaines conceptions qu'il acceptait et les célèbres représentants de cette école littéraliste.

Une lecture, dans les ouvrages historico-biographiques, ainsi que dans les écrits d'Abû Ḥayyân atteste que la plupart de ses livres ont été composés en Egypte, c'est-à-dire après avoir adhéré à la doctrine šāfi'ite. Toute son inspiration s'est développé dans ce pays et s'est inscrite dans la réflexion et la pensée šāfi'ite.

Dans notre étude et par la voie que nous appelons externe, c'est-à-dire l'histoire de son parcours scientifique, et d'après les multiples idées de ses déclarations ainsi que celles de certains historiens et contemporains, nous avons déduit que l'adhésion d'Abû Ḥayyân s'est bel et bien effectuée à l'école šāfi'ite. Nous allons voir qu'elle était loin d'être figurative, ou poussée seulement par des raisons sociales et politiques. Elle était de caractère scientifique produisant des effets sur Abû Ḥayyân, et sur ses écrits au plan théorique comme pratique. Son commentaire du Coran, par son genre, sa grandeur, et sa qualité impressionnante faisait de lui le meilleur représentant en ce qui concernait la pensée et l'esprit scientifique. C'est pour cela et pour que l'influence d'al-Šāfi'î et de son école sur la pensée d'Abû Ḥayyân soit scientifiquement établie que nous allons ultérieurement vérifier et analyser cette influence dans son commentaire sur plusieurs points.

I-3-3. Les disciples d'Abû Ḥayyân

Dans les pages précédentes, nous avons mentionné les principaux maîtres d'Abû Ḥayyân ainsi que les livres rapportés et étudiés auprès de ces derniers. C'était dans l'objectif d'avoir une bonne opinion sur l'état intellectuel de son époque sur sa personnalité et sur le fait d'apprendre comment il avait profité de ses études pour modifier ses idées en fonction de son expérience.

C'est encore pour bien montrer les thèmes principaux de ses enseignements, pour préciser son rôle pour mettre ainsi en évidence ses apports intellectuels et son appartenance doctrinale, que nous choisissons de présenter certains de ceux qui ont été formés auprès de lui. Car ces derniers sont nombreux, nous allons citer parmi eux les plus éminents, et nous allons essayer de mentionner les disciplines enseignées

ainsi que les livres et les thèmes de recherches traités avec lui. D'après les livres historico-biographiques, celui-ci, après avoir terminé ses études a exercé la profession d'enseignant, dans la quelle il avait réalisé un beau succès.

L'auteur de *Ṭabaqât al-šâfi'îya*, a déclaré qu'Abû Ḥayyân avait succédé à son maître *Ibn al-Naḥḥâs* mort en 698/1268, dans l'enseignement de la grammaire. Il a rajouté que dès lors, Abû Ḥayyân était devenu en Egypte le maître officiel dans ce domaine et en deviendra par la suite une autorité incontestable jusqu'à sa mort¹.

L'auteur d'*al-Bidâya wa al-nihâya* a confirmé qu'Abû Ḥayyân avait été nommé à la mosquée d'*al-Ḥakimî* comme maître de grammaire ; c'était en (704/1305), après la reconstruction de cette mosquée suite à un tremblement de terre qui avait frappé l'Egypte à la fin de l'année (702/1302)². Dans son grand commentaire Abû Ḥayyân a dit qu'il avait été nommé comme maître d'exégèse à la Qubat du roi *al-Manṣûr* c'était en (710/1310). Par la suite, Abû Ḥayyân a aussi exercé l'activité d'exégète à la mosquée d'*Ibn Ṭulûn*, puis, il a enseigné le Coran selon plusieurs récitations à la mosquée d'*al-Ḥakimî* ainsi qu'à la mosquée d'*al-'Aqmar al-fatîmî*.³ Il a été désigné par les autorités comme grand cheikh de la tradition (*šayḥ al-Ḥadîṭ*).

D'après *al-Ḥusaynî*, dans son livre *Ḍayl Taḍkirat al-ḥufâẓ*, Abû Ḥayyân a occupé toutes ces fonctions jusqu'à sa mort⁴. Il était donc certain qu'après avoir terminé son grand parcours scientifique, il a fait profession dans l'enseignement où il a pratiqué très longtemps. Quarante quatre années après avoir commencé à enseigner, un de ses disciples *Tâj al-Dîn al-Subkî* a déclaré qu'il avait étudié auprès de lui en (742/1341), en disant aussi qu'il avait été incité à étudier avec Abû Ḥayyân par son père, le grand cheikh de l'islâm *ʿAlî Ibn ʿabd al-Kâfî al-Subkî* (m.756/1355). Selon *Tâj al-Dîn*, Abû Ḥayyân était le maître de son père et était considéré par ce dernier comme un trésor (*wa qâla li yâbunayy huwa ġanîmatun*⁵).

Abû Ḥayyân a remporté un grand succès dans l'activité d'enseignant. Ses disciples étaient nombreux, beaucoup d'entre eux sont devenus très connus. Le climat intellectuel et le contexte socio-politique de l'époque ont eu un effet important dans le domaine de l'enseignement, de ce fait son rôle n'a pas été vain, puisqu'il a été

¹- *Ṭabaqât al-Šâfi'îyya*, V, 1. P, 151.

²- *Al-Bidâya wa al-nihâya*, V, 14. P, 38.

³- *Al-Wâfi bi al-wafâyât* V, 2. P, 187. V, 6. P, 197. *Ḍayl taḍkirat al-ḥufâẓ*, V, 1. P, 14.

⁴- *Ibid*, V, 1. P, 14.

⁵- *Ṭabaqât al-šâfi'îyya al-kubrâ*, V, 9. P, 277.

considéré comme une référence pour ses disciples qui ont repris la méthode et la manière de leur maître. Nous allons en reparler ultérieurement.

Pour preuve ses disciples devenus aussi de grands maîtres durant la vie d'Abû Ḥayyân, louaient la qualité de leur maître : ses qualités comme enseignant ont presque fait l'unanimité. Selon sa biographie, les gens déclaraient :

« Abû Ḥayyân était le meilleur maître, il a enseigné pendant une période relativement longue, ainsi il est arrivé à joindre dans l'enseignement les petits à ceux qui étaient grands de sorte que ses disciples sont devenus à leur tour de grands maîtres et juges durant la vie d'Abû Ḥayyân »¹ (*al-ḥaqa al-ṣîġâra bi al-kibâr*).

A ce moment-là, et malgré l'ampleur du mouvement culturel, et la multiplication des écoles, le fait d'avoir un poste d'enseignant n'était pas une chose facile. Selon les sources biographiques, Abû Ḥayyân lui-même a eu des difficultés avant de trouver sa place parmi les maîtres de l'époque².

Nous avons déjà montré qu'à ce moment-là, malgré l'existence du système des quatre écoles juridiques, l'école šāfi'ite notamment en Egypte, en Syrie et au Ḥijâz gardait certains avantages par rapport aux autres écoles ; c'était peut-être aussi la raison pour laquelle la majorité de ses disciples étaient d'appartenance šāfi'ite. Son disciple *Tâj al-Dîn al-Subkî* en parlant d'Abû Ḥayyân a déclaré « la plupart de nos maîtres et de nos pairs sont les disciples d'Abû Ḥayyân³ ». Selon certains, ce dernier dans ses enseignements s'engageait à prendre exclusivement des livres notoires comme source pour ses enseignements.

Dans le domaine de la grammaire, c'étaient le *Kitâb de Sîbawayhi*, les livres d'*Ibn Mâlik*, ainsi que ses livres qui constituaient ses références. Une lecture de ses biographies et celle concernant ses disciples montre qu'il enseignait certainement d'autres thèmes que la grammaire. Comme référence dans ses enseignements, il utilisait beaucoup de livres composés par d'autres savants. Dans les pages suivantes nous allons mentionner ses disciples les plus célèbres et ceux qui dans leur formation donnaient un éclairage sur un aspect de sa vie intellectuelle. Cette étude sera aussi pour nous l'occasion de mentionner les livres étudiés auprès de lui.

1. *Aḥmad Ibn 'Alî Ibn 'Abd al-Kâfî Taqîyu al-Dîn al-Subkî*, mort à la Mecque, en 773/1371. Celui-ci a étudié la grammaire avec Abû Ḥayyân. Le livre de

¹ - *Al-Durar al-kâmina*, V, 2. P, 121.

² - *A'yan al-aṣr*, V, 2. P, 342.

³ - *Ṭabaqât al-šāfi'yya al-kubrâ*, V, 9. P, 187.

son étude était *al-Tashîl d' Ibn Mâlik* ¹. Durant ses études, il y avait de bonnes relations entre le maître et lui. Chacun d'entre eux louait l'autre dans ses poèmes². Al-Subkî, après avoir terminé ses études, est devenu une personnalité marquante au sein de l'école šâfi'ite. Il a également composé plusieurs ouvrages.

2. *Abd Allâh Ibn 'Abd al-Raḥmân Ibn 'Aqîl*, mort en 769/1367. Connu comme un descendant de *'Aqîl Ibn Abî Ṭalib*. *Ibn 'Aqîl* a effectué un grand parcours scientifique, dont douze ans ont été passés avec Abû Ḥayyân. Il a étudié auprès de lui le *Kitâb* de *Sîbawayhi* et le livre d'*Ibn Mâlik* intitulé *al-Tashîl* ainsi que le commentaire d'Abû Ḥayyân³. Il est devenu le chef de l'école šâfi'ite après avoir terminé son parcours scientifique,⁴ et à un moment donné *Ibn 'Aqîl* a occupé le poste de juge de l'Égypte. Abû Ḥayyân, l'a qualifié comme le plus remarquable des grammairiens arabes de son temps. Ce propos d'Abû Ḥayyân (*ma taḥta 'adimi al-samâ' 'anhâ min Ibn 'Aqîl*) était très connu, mais malgré cette notoriété, il a été attribué à Ibn Ḥabbân par l'éditeur du commentaire d'*Al-alfiya* d'*Ibn Mâlik* ⁵ (*Šarḥ Ibn 'aql 'alâ al-fīyyat Ibn Mâlik*). D'après certains spécialistes, *Ibn 'Aqîl* avait laissé Abû Ḥayyân dans l'ombre⁶. Ce dernier n'a jamais été mentionné dans son commentaire d'*al-fīyyat* intitulé *Šarḥ Ibn 'Aql 'alâ al-fīyyat Ibn Mâlik*.

3. *Muḥammad Ibn Yûsuf Ibn Aḥmad Ibn 'Abd al-Dây'im al-Ḥalabî al-Šâfi'i* (m.779/1377). Celui-ci était resté très longtemps comme disciple auprès d'Abû Ḥayyân. Après avoir terminé ses études, il est devenu le maître de plusieurs thèmes. Il a enseigné les lectures coraniques et l'exégèse. Il était connu aussi comme auteur de plusieurs livres qui traitaient le texte coranique : exégèse, étude du lexique, manière des lectures et analyse grammaticale. Il a commenté aussi le *Tashîl* d'*Ibn Mâlik*. Selon certains, dans ce dernier ouvrage, *al-Ḥalabî* s'intéressait beaucoup aux protestations d'Abû Ḥayyân contre *Ibn Mâlik* ⁷. Dans son grand livre qui concernait l'analyse grammaticale du Coran, intitulé *al-Dur al-Maṣûn* ⁸ et composé durant la vie d'Abû Ḥayyân, *Al-Ḥalabî* se basait fortement sur l'exégèse de ce dernier *al-Baḥr al-Muḥîṭ*. Dans ce livre, *al-Ḥalabî*, s'intéressait aussi aux protestations d'Abû Ḥayyân

¹- *Ṭabaqât al-šafi'iyya*, V, 1. P, 154.

²- Voir, *al-Wafî bi al-wafayât*, V, 2. P, 426. *Ṭabaqât al-šafi'iyya*, V, 1. P, 154.

³- *Ṭabaqât al-šafi'iyya*, V, 1. P, 160.

⁴- *Ṭabaqât al-šafi'iyya*, V, 1. P, 160.

⁵- *L'Encyclopédie de l'islam*, V, 1. P, 130.

⁶- *L'Encyclopédie de l'islam*, V, 1. P, 130.

⁷- *'Inbâ'u al-gamir*, V, 1. P, 52. Al Maktaba al šâmila 3^{ème} version.

⁸- Livre dans l'analyse grammaticale du Coran, il a été édité par *Aḥmad al-Ḥarâṭ*, et diffusé par Dar al-qualam, 1987. Damas.

mais cette fois-ci dirigées contre *al-Zamaḥṣarī*¹. Selon al-Ṣuyūṭī, le livre composé par *al-Ḥalabī* mentionné ci-dessus était le meilleur et le plus complet dans l'analyse grammaticale du Coran², mais malgré sa grandeur et son importance il était considéré par *Ibn Hišām* dans son *Muḡnī* comme un abrégé d'*al-Baḥr al-Muḥīṭ*³. Selon certains, malgré les critiques exercées sur le commentaire de son maître *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, *al-Ḥalabī* dans son livre *al-Dur al-Maṣūn* représentait la même école et suivait dans les grandes lignes la méthode de son maître⁴.

4. Le cheikh de l'islam, *ʿUmar Ibn Raslân Ibn Naṣîr Ibn Ṣaliḥ al-Sirâj al-Balqînî*, juriste connu par sa mémorisation des dispositions législatives d'al-Šâfiʿî (*madḥab al-šâfiʿī*⁵). Il a été désigné comme juge d'Egypte six fois⁶. Il a étudié la grammaire avec Abû Ḥayyân⁷. Ce dernier l'a autorisé à enseigner la grammaire avant qu'il n'atteigne l'âge de vingt ans⁸. Il est mort en 785/1383⁹ après avoir écrit plusieurs ouvrages et réalisé un vif succès dans l'enseignement¹⁰.

5. *Aḥmad Ibn ʿAbd al-Qâdir al-Qaysî Aḥmad Ibn Maḳtûm*, le *hanafîte*. Il est resté avec Abû Ḥayyân très longtemps. A partir du grand commentaire d'Abû Ḥayyân, il a produit un livre intitulé *al-Dur al-laḳīṭ min al-Baḥr al-Muḥīṭ*¹¹. Il est mort en 749/1348.

6. *Muḥammad Ibn ʿAbd al-Laṭîf Ibn Yaḥyâ al-Subkî*. Il est devenu à son époque, un grand juge šâfiʿîte.¹² Il a récité auprès d'Abû Ḥayyân le Coran sur les Sept lectures. Il est resté auprès de lui comme disciple dix-sept ans¹³. Dans le domaine de la grammaire, il a étudié auprès de lui plusieurs livres dont *Taqrib al-Muqarib*, livre de grammaire composé par Abû Ḥayyân pour commenter le livre d'*Ibn ʿUṣfûr* mort à Tunis en 663/1256. Il a étudié avec lui de deux façons différentes, récitation et explication d'*al-Tashîl* d'*Ibn Mâlik*, ainsi qu'une grande partie du commentaire de son maître sur *al-Tashîl*. *Al-Subkî* a étudié auprès d'Abû Ḥayyân une grande partie du

¹-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 1. P, 138.

²-*Buḡyatû al-wuʿât*, V, 1. P, 402.

³-*Muḡnî al-labîb*, V, 2. P, 385.

⁴-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 1. P, 131.

⁵-*Ṭabaqât Šuhba*, V, 4. P, 36.

⁶-*Al-ʿAṭâm*, V, 3. P, 193.

⁷-*Ṭabaqât Šuhba*, V, 4. P, 37.

⁸-*Ṭabaqât al-šâfiʿiyya*, V, 1. P, 199.

⁹-*Ṭabaqât al-šâfiʿiyya*, V, 1. P, 199.

¹⁰-*Ṭabaqât Šuhba*, V, 4. P, 41.

¹¹-Voir, *al-Wâfi bi al-wafāyât*, V, 1. P, 398.

¹²-*Al-Wâfi bi al-wafāyât*, V, 1. P, 412.

¹³-*Al-Durar al-kâmina*, V, 2. P, 23 et *ʿAʿyân al-ʿaṣr*, V, 2. P, 322.

livre de *Sībawayhi*. Il a entendu, aussi avec la voix d'*al-Ṣafādī*, les poèmes d'Abû Ḥayyân ainsi que les *Maqâmât d'al-Ḥarîrî* et beaucoup d'autres livres en littérature¹. Il est mort en 744/1344.

7. ' *Abd Al-ʿazîz Muḥammad Ibn Ibrahîm Ibn Saʿd Ibn Jamâ'a*, était aussi connu par le titre d'imâm, et également par sa fonction de Mufti, puis par la suite il a atteint le rang de juge des juges². Il a entendu les *Maqâmât d'al-Ḥarîrî* auprès d'Abû Ḥayyân à la mosquée d'*al-'Aqmar*³. *Al-Ṣafādī* a déclaré qu'il était lui même le lecteur. Il a également parlé de la méthode et de la présence de plusieurs versions de ce *Maqâmât* dans la séance d'Abû Ḥayyân. *Al-Ṣafādī* a rajouté que son maître avait aussi sa version.

8- *Muḥammad Ibn Ḥayyân Ibn Abû Ḥayyân* : petit-fils d'Abû Ḥayyân.

Selon les livres des biographes, ce dernier a étudié auprès de son grand père. Il s'est singularisé en rapportant de lui beaucoup de livres sur deux manières différentes, l'audition et l'autorisation, car ils étaient nombreux. Nous préférons ici, citer les plus célèbres livres étudiés : *al-Muntaqâ d'Ibn Jârûd*⁴ (m.307/920), petit livre dans le domaine de la Tradition (*al-Ḥadîth*). Ce livre a été édité plusieurs fois. Pour les spécialistes, malgré sa petite taille, ce livre incluait toutes les règles légales⁵. *Kitâb al-nikâḥ* et *Kitâb nâsîḥ al-qur'ân wa mansuḥû*, deux livres composés par *Abû 'Ubayd al-Qâsim Ibn Sallâm* qui était parmi les livres qu'il a étudiés auprès de son grand père. Il a aussi étudié le *Kitâb 'a'lâm al-nubuwwa d'Abû Muḥammad Ibn Qutayba* (m.276/889).

Dans le domaine de l'exégèse, le livre composé par *Yahyâ Ibn Sallâm* était le sujet de son étude. *Le Kitâb al-'iḍâḥ fî al-waqf wa al-'ibtidâ'*⁶, livre composé par *Abû Muḥammad Ibn al-Qâsim al-'Anbârî*, (m.328/940), *le Kitâb al-hidâya fî al-qirâ'ât d'al-Mihdawî*⁷ (m.595/1199) et celui d'*Ibn al-Bâdiš*⁸ (m.540/1145) intitulé *al-'Iqnâ'*, ont été ses sujets d'étude dans le domaine de la lecture coranique. Parmi les livres étudiés nous comptons aussi les trois livres d'*Ibn Ḥazm* (m.456/1064), *al-Muḥallâ*, *al-sirâ al-nabawiya*, *Ḥajjatu al-wadâ'* et *al-'Ikmâl d'al-Qâḍî 'Iyâḍ*, (m. 544/1149). Le

¹ - *'A'yân al-ʿaṣr*, V, 2. P, 322.

² - *Al-Wâfi bi al-wafâ'yât*, V, 6. P, 179.

³ - *Al-Wâfi bi al-wafâ'yât*, V, 6. P, 179.

⁴ - *Al-Mu'jam al-mufaḥras*, V, 1. P, 45.

⁵ - *Al-Muṣanafât fî al-Sunna*, P, 1. Al Maktaba al šâmila 3^{ème} version.

⁶ - Al-Zirkalî indique que ce livre a été imprimé, Voir, *al-'A'lâm*, V, 6. P, 334.

⁷ - Ibid, V, 5. P, 296.

⁸ - Ibid, V, 1. P, 173.

livre d'*al-Ġazâlî* (m.505/1111) intitulé *al-'Ihyâ* était aussi parmi les livres étudiés auprès de son grand père. Dans le domaine de la grammaire c'étaient *al-Jumal d'al-Zajâjî* (m.337/949), *Al-Tashîl d'Ibn Malîk* (m. 672/1274) et *Šarḥ al-Tashîl* de son grand père Abû Hayyân qui constituaient la référence de ses études.

9. *Al-Šafadî Šalâḥ al-Dîn*, mort en 764/1363. Il était l'auteur de plusieurs livres de bibliographies. Il était à la fois le disciple et le condisciple d'Abû Ḥayyân. Dans son fameux livre, *al-wâfî bi al-wafâyât*, *al-Šafadî* déclarait qu'il avait étudié auprès de lui, les sept poèmes antéislamiques *al-Mu'alaqât* et le *Šaqṭ al-zand*, recueil de poèmes d'*Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî* (m.449/1057). Les vers de ce recueil dépassaient le nombre de trois mille. Il avait aussi étudié auprès d'Abû Ḥayyân une partie du recueil des poèmes de l'exaltation (*al-Ḥamâsa*). Ce recueil avait été compilé par *Abû Tammâm* (m.231/845). *Al-Šafadî* a indiqué qu'il a étudié auprès d'Abû Ḥayyân le *Maqşûratu d'Ibn Durayd Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-'Azdî al-Lugawî al-Baṣrî* (m.321/934)¹. Cet auteur était connu parmi les hommes de lettres, comme le plus grand savant parmi les poètes et le plus grand poète parmi les savants². Son recueil de poèmes de deux-cent vingt-neuf vers était la cible de plusieurs commentaires³. *Al-Šafadî* a déclaré qu'il l'avait entendu tout entier auprès d'Abû Ḥayyân dans une seule séance⁴. À propos des *Maqâmât d'al-Ḥarîrî* (m.516/1122) *al-Šafadî* a déclaré que ses condisciples méritants avaient entendu ce livre avec sa propre voix. Il a dit en plus que son maître Abû Ḥayyân avait son propre exemplaire (*nusḥa*) et qu'il lui accordait une grande confiance, alors que dans le groupe à peu près douze autres exemplaires circulaient, parmi lesquels une version qui était écrite par *al-Ḥarîrî* lui-même. Il a rajouté aussi qu'il y avait une grande discussion entre Abû Ḥayyân et les méritants qui étaient présents aux séances, de ce fait beaucoup d'informations précieuses et de questions importantes étaient ainsi traitées. *Al-Šafadî* a aussi étudié le *Kitâb al-faṣîḥ*, livre qui a été composé par *Ta'lab* le grammairien de tendance *kûfîte*. Il est mort en (m.291/904). Selon les bibliographes, ce livre bien qu'il soit petit, gagnait souvent la faveur des maîtres qui lui donnaient une grande valeur. Ce livre était aussi à l'origine de plusieurs commentaires. Il a été commenté par *Aḥmad Ibn Yûsuf al-Lablâbi*, connu parmi les maîtres d'Abû Ḥayyân, et mort à Tunis en 691/1292 et par un disciple

¹-*Al-'A'lam*, V, 6. P, 80.

²-*Kašf al-zunûn*, V, 2. P, 1807.

³-*Kašf al-zunûn*, V, 2. P, 1807.

⁴-*Al-Wâfî bi al-wafâyât*, V, 1. P, 289.

d'Abû Ḥayyân, *Tâj al-Dîn Aḥmad Ibn 'Abd al-Qâdir Ibn Maktûm*, mort en Egypte en 749/1348.

Talḥîṣ al'ibârât bi laṭî'if al-'iṣârât, était un livre composé par *Ibn Balîma al-Ḥasan Ibn Ḥalaf* mort en (514/1120) et qui concernait les lectures coraniques. *Al-Ṣafadî* a déclaré qu'il avait étudié ce livre auprès d'Abû Ḥayyân, et il a rajouté qu'il a entendu ce livre avec la voix d'Abû Ḥayyân lui-même¹. Par ailleurs, *al-Ṣafadî* a déclaré qu'il a entendu auprès de ce dernier l'introduction du livre de grammaire composé par Abû Ḥayyân intitulé, *'Irtiṣâf al-ḍḍarab min lisân al-'arab*.

Dans notre lecture, nous remarquons que la plupart de ses disciples étaient de l'école ṣāfi'ite. Ses enseignements intéressaient les savants comme les étudiants. Des enseignements dans lesquels, d'importantes discussions, autour de plusieurs thèmes et autour de différentes questions, étaient abordées avec assez de développement. Donc, à cette époque là, il y avait une ambiance, bonne, chaleureuse, grâce à laquelle, la vie culturelle en général et l'activité de l'enseignement en particulier, trouvaient un climat favorable pour s'épanouir. Il semble que la méthode adoptée à l'époque se basait sur plusieurs choses :

Un maître pour expliquer un livre qui représentait un thème d'étude. Ce livre devait être choisi par le maître ou par l'institution. Abû Ḥayyân était connu par le fait de choisir des livres anciens et fondateurs dans ses enseignements. Un regard sur les livres étudiés à cette époque montre que la plupart de leurs auteurs étaient de l'école ṣāfi'ite ou parfois considérés comme des adeptes de cette école, c'était le cas d'*al-Buḥārî Muḥammad Ibn Ismâ'îl*², d'*al-Ta'ālibî*³, d'*Ibn Durayd*⁴, d'*al-Ḥarîrî*⁵ et d'*Ibn Mālik*⁶. A cette époque, dans une séance d'étude, il y avait un étudiant qui parfois lisait le livre étudié. Il y avait certainement des conditions et des qualités spéciales pour celui qui occupait cette fonction. Abû Ḥayyân avait occupé cette fonction les jours où il était disciple de son maître *Ibn al-Naḥḥās*. Les jours où Abû Ḥayyân exerçait son métier de maître, son disciple *al-Ṣafadî Ṣalāḥ al-Dîn* était un des lecteurs dans ces séances. Ce dernier ne cachait pas son admiration envers son disciple pour sa

¹-*Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, V, 2. P, 188.

²-*Ṭabaqāt Ṣuhba*, V, 1. P, 83.

³-Ibid, V, 1, P, 203.

⁴-*Ṭabaqāt al-kubrā*, V, 3. P, 139.

⁵-*Ṭabaqāt Ṣuhba*, V, 1. P, 289.

⁶-Ibid, V, 2. P, 149.

façon de réciter¹. Les discussions ouvertes avec les étudiants et les présents dans ces séances, étaient des éléments importants, qui rendaient riche les séances d'études, et obligeaient chaque participant à avoir une bonne qualité morale et intellectuelle.

I-3-4. Les relations d'Abû Ḥayyân avec ses contemporains

Abû Ḥayyân était connu comme un homme excellent, optimiste, un orateur éloquent, et ses relations avec ses contemporains jugées bonnes. Il avait aussi une relation d'amitié avec ses maîtres et ses disciples. Selon les historiens, Abû Ḥayyân aimait beaucoup ses disciples, notamment ceux qui étaient brillants². Il les encourageait, il les nommait en leur donnant des noms honorifiques³. En disant : « *Anâ abû ḥayyât* »⁴ je suis le père des serpents, Abû Ḥayyân critiquait ainsi certains de ses disciples. Cela montre clairement que certains de ses disciples n'étaient pas à la hauteur de leur maître, il semblait viser ceux qui étaient entrés en concurrence avec lui et ceux qui le critiquaient dans leurs œuvres comme *al-Ṣafâqîsî Ibrahîm Ibn Muḥammad*⁵ (m.742/1342), *al-Samîn al-Ḥalabî*⁶ (m.756/1355) ou ceux qui lui étaient hostiles et le laissaient dans l'ombre comme *Ibn Hišâm*⁷ (761/1360) et Ibn 'Aqîl (m.769/1367).⁸ D'après des informations données par des biographes, Abû Ḥayyân était souvent attentif à diminuer la distance sociale-religieuse entre lui et les autres. Ainsi nous pouvons constater qu'il avait une bonne relation avec les hommes politiques et religieux de l'époque. Nous avons déjà montré qu'il avait participé à une cérémonie de poème en l'honneur du roi de Grenade. Sa relation avec *Muḥammad Ibn Aragûn* le fils de l'émir *Naṣîr al-Dîn Muḥammad* était très connue. *Al-Ṣafadî* indique qu'Abû Ḥayyân avait un lien étroit avec celui-ci. Abû Ḥayyân lui avait enseigné la langue arabe et la littérature⁹. Dans son testament il a exigé que le chef doit être respecté. Et parmi ses amis lettrés nous citons entre autre *Taqiyû al-Dîn al-Sarûjî* (m.693/1294). Abû Ḥayyân lui-même a déclaré qu'il avait avec lui une bonne

¹-Voir, *al-wâfi bi al-wafâyât*, V, 2. P, 187

²-*Buġyat al-wû'ât*, V, 1. P, 282.

³-Ibid, V, 2. P, 92.

⁴-*Târîḫ Abî al-fidâ'*, V, 3. P, 272.

⁵-*Abjad al-'ulûm*, V, 2. Pp 80, 81.

⁶-Ibid.

⁷-*Muġnî al-labîb*, V, 2. P, 684, 685.

⁸-*L'Encyclopédie de l'Islam*, V, 1. P, 131.

⁹-*A'yân al-'aṣr wa a'wân al-naṣr*, V, 2. P, 260.

relation¹, qui était sans égale dans l'amitié. La nouvelle de sa mort a beaucoup attristé Abû Ḥayyân.

Nous trouvons que certains historiens de la grammaire reprochaient à Abû Ḥayyân d'être jaloux d'*Ibn Mâlik*, (m.672/1274), le grand grammairien de l'époque, qui s'était installé en Syrie, d'abord à Damas, ensuite à Hamah. Dans son livre *al-madâris al-naḥwiyya*, 'Abd al-'âlî Salem Makram en parlant d'Abû Ḥayyân déclarait

« wa lamma waṣala 'ilâ miṣra wabilâd al-šâm wajada fî ḥaḍayn al-'iqlimayn munâfisân 'andalusiyyan 'aḥr ...'Inahû ibn Mâlik min 'ajli ḥaḍâ faqad mala'a al-ḥiqdu qalbahu 'ala ḥaḍâ al-rajul wa 'ištadat bihî al-ġayratu wa'stawlâ 'alayhi al-ḥasad ...² ».

Mais en réalité Abû Ḥayyân n'a jamais rencontré *Ibn Mâlik*, car il avait quitté l'Andalousie en (679/1280) c'est-à-dire après la mort d'*Ibn Mâlik*. C'est pour cela que nous trouvons très étonnant de dire qu'il était jaloux d'*Ibn Mâlik*; de plus, Abû Ḥayyân acceptait de s'engager en prenant pour ses enseignements de grammaire les livres d'*Ibn Mâlik* comme référence pour ses disciples³. Il a été aussi l'un des principaux interprètes et commentateur des livres d'*Ibn Mâlik*. Il a commenté son *al-fiya* mais aussi son livre intitulé *al-Taṣḥîl* trois fois.⁴ Il était l'un de ses admirateurs et l'a considéré parmi les successeurs des grammairiens mais aussi comme le plus grand maître productif dans la science de la grammaire⁵. Il a dit aussi que ses livres n'étaient pas pour un débutant mais pour un étudiant intermédiaire pour qu'il atteigne un haut niveau de la grammaire⁶.

La relation d'Abû Ḥayyân avec une autre personnalité très connue de l'époque a fait couler beaucoup d'encre. Il s'agissait d'*Ibn Taymiyya Taqî al-Dîn Aḥmad Ibn Taymiyya*, celui-ci était un des plus grands savants connus au huitième siècle de l'hégire, né à Ḥarrân en 661/1263 et mort à Damas en 728/1328. Homme de science fort connu, théologien, jurisconsulte et exégète, appartenant au Hanbalisme. Il avait occupé la place de maître d'exégèse à la mosquée des Umayyades. Son attitude sévère envers ses opposants arrivait en tête, il avait un comportement jugé très

¹-*Al-Wafî bi alwafâyât*, V, 5. P, 437.

²- P, 289.

³-*Al-Buġya*, V, 1. P, 282.

⁴-*Al-Madâris al-naḥwiyya*, P, 322.

⁵-*Al-Durar al-kâmina*, V, 2. P, 121.

⁶-*Nafḥ al-tṭîb*, V, 2. P, 229, 230.

emporté, au point où personne n'échappait à ses critiques. Il a critiqué les grands comme les petits, les anciens comme ses contemporains.

Quand *Ibn Taymiyya* est rentré en Egypte, Abû Ḥayyân lui a rendu visite, et lui a récité des vers élogieux en le qualifiant de sans égal¹. Les deux ont gardé pendant quelque temps une amitié forte avant de cesser de se fréquenter². L'auteur d'*al-Durar al-Kâmina* rapportait que lors d'une discussion concernant une question de grammaire qui réunissait les deux maîtres et dans laquelle *Sîbawayhi* avait été évoqué, *Ibn Taymiyya* s'est soulevé et a critiqué sévèrement ce dernier³. Alors Abû Ḥayyân, l'a abandonné et ne lui a plus adressé la parole⁴. Son ancien éloge est devenu ainsi une réprobation. L'auteur d'*al-Durar* indiquait également qu'Abû Ḥayyân adressait dans son grand commentaire comme dans son abrégé, une critique à Ibn Taymiyya qualifiée de très sévère⁵.

Toujours selon l'auteur d'*al-Durar*, Abû Ḥayyân ne s'est plus particulièrement intéressé à *Ibn Taymiyya*, et il est allé jusqu'à lui lancer des insultes⁶. Mais la lecture de son grand commentaire ne confirmait pas cette affirmation, parce que le nom d'Ibn Taymiyya n'y a jamais été mentionné⁷. En revanche, la reconnaissance de la valeur de ce savant était une preuve de la grandeur et de la sagacité d'Abû Ḥayyân lui-même. Cependant, il semblerait que le fait d'abandonner *Ibn Taymiyya*, serait dû à des intérêts politiques auxquels *Ibn Taymiyya* était attaché. Contrairement à ce dernier, Abû Ḥayyân avait de bon rapport avec les hommes politiques de son époque. De plus pour lui le respect des hommes politiques et religieux était une obligation morale⁸.

Une des personnalités religieuses avec qui Abû Ḥayyân avait partie liée était *Taqiyy al-Dîn Ibn Daqîq al-Īd Muḥammad Ibn 'Alî Ibn Wahb* (m.702/1302). Il était le plus grand juge de son temps, considéré aussi comme un rénovateur (*mujadid*) dans la religion. On rapporte qu'Abû Ḥayyân, l'a attaqué sévèrement quand ce dernier a critiqué son comportement envers lui. *Al-Ṣafâdi* le disciple d'Abû Ḥayyân a déclaré qu'il n'avait jamais entendu son maître parler mal de quelqu'un. Dans son livre *A'yân*

¹-*Al-Durar al-kâmina*, V, 1. P, 48.

²-Ibid, V, 1. P, 49.

³-Ibid, V, 1. P, 49.

⁴-Ibid, V, 1. P, 49.

⁵ Ibid, V, 1. P, 49.

⁶-*Al-Durar al-kâmina*, V, 1. P, 49.

⁷-D'après les informations disponibles sur le web, l'éditeur d'*al-Baḥr al-Muḥîṭ* supprime cette partie qui concernent *Ibn Taymiyya*, car il l'avait trouvée indigne (*ṣanîʿ*), donc elle ne mérite pas selon cet éditeur d'être mentionnée <http://www.a7bash.com/storyshow-27.html>.

⁸-Voir, *Nafḥ al-tṭīb*, V, 2. P, 565.

al-ʿaṣr, *al-Ṣafadī* expliquait à ceux qui ignoraient l'origine de cette attitude envers *Taqiyy al-Dīn Ibn Daqīq al-ʿĪd*, que ce n'était qu'une réaction de colère, car ce dernier, comme responsable de la nomination des maîtres d'écoles avait hésité et tardé à attribuer à Abū Ḥayyān un poste de maître. Selon *al-Ṣafadī*, l'attitude d'Abū Ḥayyān était plus à plaindre qu'à blâmer. C'est pour cela que depuis qu'Abū Ḥayyān avait retrouvé sa place comme maître dans les écoles, ce dernier avait modifié son attitude envers *Ibn Daqīq al-ʿĪd*. Il y avait aussi entre eux une grande confiance. Abū Ḥayyān a indiqué dans son grand commentaire qu'*Ibn Daqīq al-ʿĪd* lui avait confié la charge d'écrire des réponses sur certaines questions¹.

Cela montre qu'à cette époque, l'autorité religieuse avait une présence importante sur le plan socio-politique. De tout cela nous pouvons voir que malgré la bonne relation dont on a déjà fait mention entre Abū Ḥayyān et les hommes politiques de son temps, celui-ci n'était pas toujours protégé par le pouvoir. Parmi la personnalité de l'époque nous comptons *Ibn Hišām* (m.761/1360). Certains le considéraient comme le disciple² d'Abū Ḥayyān. Ce dernier lui avait enseigné le *dīwān* de *Zuhayr Ibn Abī Sulmā* (mort en l'an 13 avant l'hégire /en 609), poète *jahilite*. *Ibn Hišām* lui-même niait être le disciple d'Abū Ḥayyān.³ Dans son célèbre *al-Muġnī*, livre qui a connu une large diffusion, *Ibn Hišām* a, à plusieurs reprises,⁴ mentionné le nom d'Abū Ḥayyān, mais souvent pour lui faire des reproches sur des questions relatives au choix et à la méthode suivie⁵. Mais une lecture approfondie du *Muġnī* démontre qu'*Ibn Hišām* a profité des livres d'Abū Ḥayyān. Sur ce point, *ʿAbd al-Ḥāliq ʿUẓayyima*, dans son fameux livre *Dirāsāt fī islūb al-qurʾān al-karīm*, après avoir suffisamment étudié la question, a déclaré qu'*Ibn Hišām* s'était fortement appuyé sur le commentaire d'Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, à tel point qu'on pouvait dire que toutes les analyses bien développées dans le livre d'*Ibn Hišām* intitulé *muġnī al-labīb* n'étaient en fin de compte tirées que d'*al-Baḥr al-Muḥīṭ*⁶ (*wa ʾakādu ʾaqṭaʿu biʾanna kulla ʾiʿrābin liʾāyāti al-qurʾān mabsūṭin fī al-muġnī ʾinnamā kāna min al-*

¹-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 2. P, 306.

²-*Buġyat al-wuʿāt*, V, 2. P, 68.

³-Voir, *Muġnī al-labīb*, V, 1. P, 684.

⁴-Abū Ḥayyān a été mentionné quarante fois dans *Muġnī al-labīb*. Notre lecture montre qu'*Ibn Hišām* ne mentionne Abū Ḥayyān que pour le critiquer. Voir, *al-Naḥw wa kutub al-tafsīr*, V, 2. P, 1274.

⁵-*Muġnī al-labīb*, Pp, 44, 133, 172, 256.

⁶-V, 1 P, 99.

*Baḥr al-Muḥîṭ*¹). C'est justement là qu'on dit qu'*Ibn Hišâm*, bien qu'il ait profité de l'enseignement d'Abû Ḥayyân, a laissé ce dernier dans l'ombre².

Parmi les savants qu'Abû Ḥayyân a connus en Egypte, il y a *Aḥmad Ibn 'Abd Allâh al-Murâkuṣî*, grammairien contemporain d'Abû Ḥayyân, mort vers (730/1330). Ce grammairien avait tendance à se diriger vers le taṣawwuf falsafî (la philosophie soufie). Abû Ḥayyân n'adhérait pas à ce choix, il a critiqué son collègue en le désignant comme étant un athée (*zindîq*). *Al-Murâkuṣî* de sa part, adoptera une posture offensive contre Abû Ḥayyân en le qualifiant de littéraliste dans le domaine de la grammaire. Ainsi nous pouvons penser qu'il voulait dire qu'Abû Ḥayyân était superficiel.

Il est bien connu qu'Abû Ḥayyân était contre les philosophes et leurs méthodes ainsi que les soufis et leurs cheminements. Il mentionnait certains d'entre eux en les considérant comme des mécréants³. Lors de son entrée au Caire, Abû Ḥayyân ne cachait pas son étonnement de trouver des gens s'adonner à la science de la logique sans aucune réserve, ainsi il disait :

« *walamâ ḥalaltu bi diyâri miṣra wara'aytu kaṭîran min 'ahlihâ yaṣṭagîlûna bijahâlât al-falâsifa walâ yunkiru ḍâlik 'aḥadun ta'ajabtu min ḍâlika*⁴ ».

Dans son commentaire, il déclarait qu'en Andalousie, l'étude de la logique n'était pas tolérée par l'autorité. Il a dit que le vizir d'*Ibn al-'Aḥmar* connu par *Ibn al-Ḥakam*, l'a sollicité pour acheter ou transcrire un livre concernant la logique. Abû Ḥayyân a dit que malgré sa position de vizir, celui-ci dans sa lettre n'avait pas osé lui mentionner le mot « *manṭiq* », mais il avait choisi le (*maf'āl*), mot selon Abû Ḥayyân utilisé en Andalousie pour désigner secrètement cette science⁵. Il se peut que cette attitude était la raison pour laquelle Abû Ḥayyân était considéré par certains comme un littéraliste (*ẓâhirî*).

I-3-5. Son œuvre

Un regard sur la liste de ses ouvrages nous a permis de dire qu'il était un auteur prolifique. Selon les spécialistes, Abû Ḥayyân était aussi un auteur de grand

¹-Ibid.

²-*L'Encyclopédie de l'islam*, V, 1. P, 129.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 465.

⁴-Ibid, V, 5. P, 151, 152.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 152.

talent. Ses livres touchaient plusieurs branches du savoir. Le classement thématique de son œuvre fait ressortir le caractère multidisciplinaire de celui-ci. Comme beaucoup de savants musulmans de son époque, il apparaît comme un polygraphe qui s'est essayé, avec brio, à de nombreux sujets, même s'il ressortait, en fin de compte, que la grammaire restait son domaine de prédilection. Ses livres concernant les langues traitaient le lexique, la grammaire et la morphologie de plusieurs langues. Il a aussi écrit dans d'autres domaines comme la jurisprudence, les lectures coraniques, l'exégèse, l'histoire, la rhétorique et la littérature. Ses ouvrages recevaient généralement un accueil très favorable¹. Malgré la diversité de ses écrits, il était plus connu dans le domaine de la grammaire. Ses livres concernant la grammaire de la langue arabe étaient nombreux et bien diffusés. C'est pour cela que les spécialistes de la grammaire considéraient que son rôle dans ce domaine était très pertinent. Il a utilisé massivement dans ses livres cette connaissance de la grammaire dans ses exégèses du Coran : son lexique, ses constructions, ses lectures. Nous avons déjà montré qu'après avoir terminé ses études, il avait été choisi pour exercer l'enseignement. C'était dans une époque où le marché du savoir était bien actif. Les écoles étaient en quantité innombrable, l'activité de production de livres bien forte² et les savants des sciences islamiques étaient très nombreux. À ce moment-là, c'était l'Égypte qui était en meilleure position et qui attirait les hommes d'une envergure intellectuelle supérieure. L'enseignement à ce moment était plus organisé, plus approfondi et plus magistral. Cette distinction apparaît avec évidence dans l'abondance des livres élaborés,³ la multiplicité des écoles et par les qualités des maîtres et des disciples. D'après des biographies, la concurrence entre les savants était très intense⁴, chaque nouvelle production étant reçue avec un grand intérêt⁵. Cet état intellectuel exigeait certes une rigueur et demandait une qualification précise dans chaque domaine.

Selon les sources historiques, Abû Ḥayyân ainsi qu'*Ibn Ḥiṣām* le grammairien, tous les deux, malgré leur prestigieux parcours scientifique avaient eu un problème avant de trouver leur place parmi les enseignants⁶. C'est dans cette

¹-*Buġyat al-wu'ât*, V, 1. P, 282.

²-*A'yân al-ʿaṣr wa ʿa'wân al-naṣr*, V, 2. P, 225.

³-*L'islam et sa civilisation*, P, 228, 229.

⁴-Voir, *A'yân al-ʿaṣr*, V,2. P, 223.

⁵-Ibid.

⁶-Voir, *A'yân al-ʿaṣr*, V, 2. P, 342.

ambiance où le savoir était prolifique qu'Abû Ḥayyân a connu son succès dans l'enseignement et écrit la quasi-totalité de ses livres. D'après la liste d'*Al Maqqarrî* dans son livre *Nafḥ al-tṭīb*, le nombre de livres qu'il a écrit atteint le nombre de cinquante. L'auteur d'*Addurar al-kâminat* a déclaré qu'ils dépasseraient peut-être ce nombre. Quant à l'éditeur d'*Irtiṣâf al-dḍarab min lisân al-ʿarab* lui en dénombrait soixante-dix, dont beaucoup étaient en plusieurs volumes¹. Nous avons déjà souligné qu'il avait effectué des études sérieuses et acquis certainement une bonne expérience dans l'enseignement avant de composer ses livres. Il avait vraiment pris conscience des besoins de ses disciples. C'est pour cela que nous avons trouvé parmi ses écrits des livres qui se rapportaient à l'enseignement, et d'autres du genre encyclopédique. Plusieurs livres de ce dernier genre nous sont parvenus et gardent leur importance jusqu'à nos jours. Parmi ses ouvrages les plus marquants : *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ* qui était un grand commentaire² du Coran, son livre de grammaire *al-Taḍyîl wa al-takmîl fî ṣarḥ al-tashîl* et son abrégé *Irtiṣâf al-dḍarab min lisân al-ʿarab*. La lecture de ces livres a révélé que les apports d'Abû Ḥayyân étaient considérables. Selon les spécialistes, ses livres constituaient une mine de renseignements, dont certains trésors n'ont pas encore été extraits totalement³. Ses conclusions, souvent issues de sa propre pensée, pouvaient être contestées sur de nombreux points⁴, mais sa contribution à l'érudition, dans le domaine des études islamiques demeurerait prodigieuse.

¹-Voir, V, 1. Pp, 32, 35.

² - Ce livre constitue cependant le commentaire du Coran le plus complet et le mieux structuré, malgré la complexité de ce commentaire ; qui est souvent classé parmi les commentaires les plus importants des littérateurs exégétiques en islam. Selon certains savants, ce livre, par ses grands et nombreux volumes comme par sa valeur littéraire, s'impose comme l'œuvre la plus importante, de même, son contenu représente mieux que toute autre œuvre, la pensée et la personnalité de son auteur. Beaucoup apprécient la profondeur, l'épaisseur scientifique et pratique de ses apports. Ses lecteurs ont été en effet très nombreux, il a été recopié, édité, et publié de nombreuses fois au cours de l'histoire. Selon l'auteur d'*al-Durar al-Kâmina*, le vizir *Ibn Sahl Muḥammad Ibn Muḥib al-Nâs* le grenadin, et un des amis d'Abû Ḥayyân était aussi un homme de grande fortune et cultivé à la fois; lors de son séjour en Egypte, il avait chargé un scribe de recopier ce commentaire dans l'objectif de l'envoyer vers l'Ouest. Ce grand commentaire a été aussi abrégé par l'auteur lui-même, sous le titre, *al-Nahr al-mâd min al-Baḥr al-Muḥîṭ*. Dans l'introduction de cet abrégé l'auteur parlait de la richesse de son grand commentaire, il critiquait également son commentaire dans l'introduction de cet abrégé, cette critique n'était dans sa réalité qu'une célébration de sa nouvelle production. Ce commentaire d'Abû Ḥayyân *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ* a été imprimé la première fois en Egypte en 1910, à l'imprimerie de Sa'âda, en huit volumes, la prise en charge du financement de l'impression ayant été faite par le sultan du Maroc *ʿAbd al-Hafîẓ* le fils du *sultan al-Ḥasan*. Dans cette même édition, dans les marges des pages d'*al-Baḥr al-Muḥîṭ*, nous trouvons aussi l'abrégé de ce dernier : le large fleuve tiré de la mer (*al-Nahr al-mâd min al-Baḥr al-Muḥîṭ*).

³-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. P, 959.

⁴-Voir, *Al-madrasa al-naḥwiyya fî miṣr wa al-Ššâm*, P, 343, 344.

Quelques poèmes¹ montrent qu'Abû Ḥayyân aurait pu exceller dans ce domaine². Mais malgré l'existence de quelques bons poèmes, leurs caractères dominants étaient plutôt analytiques et pas assez naturels³. Selon certains, son talent se révélait davantage dans le domaine de l'histoire. Les spécialistes accordent à ses écrits dans le genre biographique une très grande valeur documentaire⁴. Une lecture dans ce genre montre qu'Abû Ḥayyân offrait des renseignements précieux sur les personnalités traitées et leurs époques⁵. Le domaine dans lequel il a surtout excellé, c'était celui de la grammaire⁶. Ses livres témoignent d'un vaste savoir et de la qualité de la réflexion, de cette haute personnalité scientifique. D'après ses déclarations, ses objectifs étaient souvent multiples : améliorer les méthodes, faciliter l'accès à la science, corriger les erreurs commises par les Anciens⁷. C'était peut-être par ses multiples objectifs, la nature et l'importance des domaines traités ainsi que par les méthodes suivies que ses livres étaient bien reçus⁸. Ses lecteurs savaient qu'il avait une grande expérience acquise tout au long de sa carrière, et qu'il avait exercé des méthodes différentes et se basait sur des livres de plusieurs époques. Ses études d'écrits des Anciens étaient accomplies selon deux plans, l'un théorique et l'autre pratique. Ses lecteurs savaient aussi qu'il accordait une grande importance à l'exigence scientifique et à la demande d'enseignement⁹. Chaque livre gardait sa spécificité par rapport à la méthode utilisée et les groupes auxquels l'auteur s'adressait¹⁰. Aux yeux de certains, Abû Ḥayyân a vraiment enrichi ses livres par sa réflexion, ses expériences, sa parfaite connaissance d'autres langues que l'arabe, de la didactique de la langue et de sa pratique de l'enseignement¹¹. Il y a certainement des effets doctrinaux qui l'ont influencé dans ses méthodes, ses idées, sa manière de considérer certains phénomènes ainsi que sur ses outils dans sa réflexion dans ses livres de grammaire et dans son interprétation du Coran. Nous allons traiter ces questions dans une rubrique spécialisée, pour étudier sa pensée et les méthodes qu'il a

¹-*Al-Katîba al-kâmina*, V, 1. P, 82.

²-*Al-Rad al-wâfir*, P, 65.

³-Voir, *al-Nujûm al-zâhira*, V, 3. P, 144.

⁴-*Târîḥ Ibn Ḥaldûn*, V, 1. P, 5.

⁵-*Buġyat al-wu'ât*, V, 1. P, 281.

⁶-*Al-Madrasa al-nahwiya, fî misr wa al-Ššâm*, Pp, 289, 303.

⁷-*Irtișâf al-ḡdarab min lisân al-'arab*, V, 1. P, 3, 4.

⁸-Voir, l'introduction d' *Irtișâf al-ḡdarab min lisân al-'arab*, V, 1, P, 40, 41.

⁹ Ibid.

¹⁰-Voir, *Abû Ḥayyân al-naḥwî*, V, 1. P, 141.

¹¹-*Al-Madrasa al-nahwiya, fî misr wa al-ššâm*, P, 306.

utilisées pour élaborer ses livres en général et plus particulièrement son grand commentaire *al-Baḥr al-Muḥîṭ*.

I-3-6. Son testament intellectuel et moral

Après avoir effectué un long et riche parcours scientifique, Abû Ḥayyân est parvenu à occuper une place importante dans la société. Son savoir était grand et embrassait plusieurs domaines. Il avait acquis une réputation de maître et de savant qui dépassait largement les frontières de sa région. Les étudiants venaient de partout pour étudier avec lui. Il était devenu une autorité. On lui demandait des conseils de toute sorte, relevant des domaines les plus variés. Les savants¹ ainsi que les hommes politiques lui demandaient de donner une réponse à des questions délicates ou d'exprimer son opinion sur tel ouvrage ou sur tel auteur². Certains biographes s'intéressent vivement au personnage d'Abû Ḥayyân, ils décrivent même son aspect physique, sa conception de la morale et ses comportements. Certains biographes indiquent qu'Abû Ḥayyân était très brillant, connu comme beaucoup de gens pour son conservatisme, très attaché donc aux apports des anciens, mais aussi connu comme lettré et comme auteur, d'ailleurs assez productif. Il avait une grande capacité dans la mémorisation. Lui-même a déclaré dans la préface de son commentaire *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, qu'il a appris par cœur le Coran, les six poèmes arabes et le Faṣḥ, livre composé par *Abû al-ʿAbâs Aḥmad Ibn Yaḥyâ al-Šaybânî Taʿlab* (m.291/914) ainsi que d'autres livres. C'est ainsi qu'Abû Ḥayyân avec son intelligence, son attachement aux sciences et ses expériences acquises au cours de sa longue vie était considéré comme un sage dont les gens respectaient les opinions et suivaient les conseils. C'est peut-être la raison pour laquelle certaines de ses idées ainsi que son testament ont été conservés, malgré le fait que ce dernier ait été, à l'origine, destiné seulement à sa propre famille. Il a été conservé par *Abû al-Ṭayyib Ibn ʿUlwân*, connu aussi sous le surnom de « le tunisien » (*al-tunisi*) et mentionné par *al-Maqqârî* dans son *Nafḥ*. Donc ce testament bien qu'il soit personnel et ne concerne que ses destinataires, nous y trouvons des conseils qui nous aident à voir sa personnalité, sa philosophie et son attitude à l'égard de certaines questions³. Abû Ḥayyân est classé parmi les plus grandes figures intellectuelles de son époque. Il avait acquis une grande expérience

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 306.

²-Ibid.

³-Voir, *Nafḥ al-ṭīb*, V, 2. P, 565, 566.

due à son long parcours scientifique, la diversité de sa formation, ses voyages et sa longue vie. Depuis son enfance sa vie était remplie d'événements sociaux, scientifiques et politiques qui ont évolué au cours du temps. C'est ainsi que ce testament peut être considéré comme un témoignage important sur son époque. Il aborde des questions concernant la vie quotidienne, la vie professionnelle ainsi que des comportements, comme l'attitude des gens envers les Anciens et leurs sciences, envers les grands imâms de la société musulmane et les relations que nous devons avoir avec les hommes politiques. Son texte n'est pas dépourvu de valeur théologique et morale.

Le testament constitue ainsi un document important pour mieux connaître l'attitude et la philosophie d'Abû Ḥayyân envers certaines questions. A sa lecture nous voyons qu'Abû Ḥayyân était manifestement prudent. Il réfléchissait à la portée de ses actes, c'était dû au fait qu'Abû Ḥayyân se sentait un étranger en Egypte. Dans son testament, il conseillait en utilisant l'exemple d'un homme intelligent, selon ces paroles : « Il convient à l'homme intelligent de traiter n'importe qui en apparence comme un ami et en cachette comme un ennemi. Il convient à l'homme intelligent qu'il soit réservé, prudent. Il lui convient aussi qu'il soit assez prudent vis à vis de son ami plus que de son ennemi ». Il confirmait ainsi que la relation entre les gens n'était basée que sur l'intérêt ou le profit personnel¹. Dans son testament, il apparaissait comme un sage, sincère, donnant des conseils qui englobaient la totalité de l'homme sous le regard de Dieu. Il se basait sur sa propre expérience personnelle et sur les prescriptions religieuses. Il conseillait en disant qu'il convenait à celui qui était intelligent, d'abandonner toute discussion sur six choses : La discussion sur l'essence d'Allâh et tout ce qui concerne Ses Attributs (*fî dât Allâh wamâ yata'alaqu biṣifâtihî*), sur le statut de ses prophètes, sur le conflit entre les Compagnons du Prophète, sur l'opposition aux grands imâms fondateurs des écoles juridiques, sur les attaques des gens honorables de la communauté ou des hommes politiques.

Il nous est paru très clair qu'Abû Ḥayyân dans ce testament recommandait de suivre la méthode des Salafs, les doctrines primitives de l'islam, dans le domaine de la théologie (*al'aqida*) et dans celui des problèmes politiques. Nous lisons dans son testament aussi, qu'il convient à celui qui raisonne de ne pas faire de mal². Nous y

¹-Ibid, V, 2. P, 556.

²-Ibid, V, 2. P, 556.

trouvons également des conseils concernant l'enseignement et l'apprentissage. Selon lui la compréhension est une opération qui s'appuie sur le raisonnement. C'est pour cela qu'Abû Ḥayyân déclare qu'il faut excuser les gens dans leur recherche et dans leur compréhension. Il faut que le chercheur se contrôle lui-même et ne se moque pas, ou n'ironise pas sur ses contemporains. Donc, il avait dans son attitude un esprit de tolérance, quand il admettait chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'il adoptait lui-même. Cette attitude montre qu'il était loin de toute sorte d'extrémité.

Dans la science et dans le domaine de la recherche, Abû Ḥayyân était conscient qu'il y avait des gens incapables de raisonner, c'est pourquoi il avait donné certaines conditions concernant le chercheur : il déclarait que le chercheur ne devait pas s'adresser à tout le monde, mais seulement à ceux qui possédaient¹ la religion, le sujet traité et la capacité de compréhension. D'après ce qu'il dit il y avait ainsi des conditions pour controverser. Les sciences religieuses devaient être traitées avec érudition. Il rajoutait que le chercheur devait respecter les autres. Il ne fallait pas qu'il se mette en colère contre ceux qui ne comprenaient pas son propos ou contre ceux qui n'arrivaient pas à saisir la même idée que lui. Il indiquait qu'il devait aussi chercher une solution pour celui qui avait en apparence, une parole erronée. Il fallait patienter et vérifier avant de juger tel et tel propos. Il convenait à l'homme intelligent d'abandonner certaines sciences parmi lesquelles, la science de la philosophie et conseillait de s'intéresser profondément aux sciences religieuses.

Abû Ḥayyân suivait donc presque la méthode des Anciens. Il adoptait aussi presque le même jugement que celui apporté par les anciens juristes sur la philosophie et leurs méthodes ainsi que sur les soufis et leurs cheminements. Selon lui, la méthode suivie par les philosophes était critiquable sur certains points. Il l'a rejetait, la critiquait, la jugeait fausse et incohérente tout comme le faisaient certains de ses contemporains². Si malgré la faiblesse de ses études sur la philosophie, Abû Ḥayyân arrivait à ce résultat, c'était dû à l'attitude de certains soufis qui s'opposaient aux usages établis et aux normes de compréhension connus par la majorité. A leur tour, certains savants dont *al-Murâkuṣī* se servaient de la faiblesse de ses études concernant la philosophie ainsi que de son attitude stricte envers les méthodes utilisées par

¹-Ibid. V, 2. P, 556.

²-Voir, *Taqwīm al-fikr al-naḥwī*, Pp, 57, 58, 59.

certaines soufis, pour stigmatiser Abû Ḥayyân comme étant un littéraliste même dans le domaine de la grammaire¹.

D'après son testament, les livres d'Histoire sont importants. La connaissance des événements du passé constituait une source inépuisable d'expériences, une lecture dans laquelle on pouvait renouveler la connaissance².

Plus tard, pour une raison religieuse, il allait conseiller aux gens de s'occuper de la science de la jurisprudence (*al-fiqh*). Dans un poème très connu, Abû Ḥayyân considérait que la théorie élaborée par al-Šâfi'î était la meilleure mais il s'était montré mécontent d'abandonner l'étude de la jurisprudence au profit de la grammaire³.

¹-*Al-Durar al-kâmina*, V, 1. P, 60.

²-*Nafḥ al-tṭib*, V, 2. P, 566.

³-Voir, *Ṭabaqât al-šâfi'îyya al-kubrâ*, V, 9. P, 287.

Conclusion

C'est ainsi qu'après avoir montré les grandes lignes de la vie politique et intellectuelle du milieu où Abû Ḥayyân a effectué son parcours scientifique, que sa formation nous apparaît comme multiple sous bien des aspects : l'origine géographique de ses maîtres, leurs appartenances à des rites divers (mâlikîte, zâhirîte, ḥanafîte et Šâfi'îte), la richesse des matières enseignées (sciences du langage, exégèse coranique, ḥadîth, droit, mais aussi théologie, littérature et poésie).

Nous pouvons dire qu'il a été certainement influencé par la pensée islamique dans sa diversité. Le voyage et les rencontres avec d'autres modes de pensée ont joué un rôle important. Le changement de lieu a toujours été suivi par un changement d'idées. A Grenade, il avait étudié auprès des malikites. Il a même déclaré avoir rencontré des *zâhirîtes*. Pendant son grand voyage, il travaillait sans relâche pour approfondir ses connaissances. Dès son arrivée au Caire, il a adopté la doctrine šâfi'îte, même si cette adoption a été aussi bien contestée par certains chercheurs de son temps que par des chercheurs modernes. Toutefois, il nous paraît que cette adhésion a bel et bien eu lieu et semble même avoir eu des effets sur sa personnalité et sur sa façon de penser.

Ceux qui niaient son adhésion ne se fondent pas vraiment sur des arguments solides. Certaines déclarations, dont le propos d'*al-Murâkušî* mentionné ci-dessus, sont sorties de leur contexte. À l'origine, ces déclarations ont été utilisées comme arguments de défense contre une stigmatisation ou comme réplique dans une discussion clairement polémique.

De même pour les chercheurs modernes, rattacher Abû Ḥayyân à l'école zâhirîte fait débat. Selon Goldziher, Abû Ḥayyân a été considéré comme un adepte de l'école zâhirîte, parce qu'il s'attachait beaucoup aux apports des anciens grammairiens comme *Sîbawayhi* et d'autres¹. Cette thèse a été adoptée par *Ṭâha al-Râwî*². Après avoir rejeté cette opinion, *Ḥadija al-Ḥadîti* voit, à première vue, que le fait doit être compris, qu'Abû Ḥayyân applique la doctrine zâhirîte dans le domaine de la grammaire (*wakâna yuṭabbiqu al-maḏhab al-zâhiriyy fî al-naḥw*³) et pour

¹-*Abû Ḥayyân al-naḥwî*, P, 387.

²-*Abû Ḥayyân al-naḥwî*, P, 387.

³-*Abû Ḥayyân al-naḥwî*, P, 387.

défendre sa position, elle rapporte le propos d'*al-Marâkušî* : (*Abû Ḥayyân ṣâhiriyyun ḥatâ fî al-naḥwî*¹) « Abû Ḥayyân est un littéraliste même dans le domaine de la grammaire ». Mais *Ḥadîja al-Ḥadîṭî* elle-même allait conclure dans le reste de sa thèse, qu'Abû Ḥayyân n'était pas un imitateur (*lam yakun muqallidan wa lam yakun mutâbi'an li 'aḥadîn kulla al-mutâba'a*²). Aussi soutenait-elle qu'il était loin d'être un littéraliste ou un_oriental au sens propre du mot (*fâ-lam yakun ṣâhiriyyan wa la mašriqiyyan bi ma'na al-kalimat*³).

En effet, pour mieux expliquer et juger la teneur de certaines assertions d'Abû Ḥayyân, nous nous proposons tout d'abord d'étudier globalement son œuvre avant de nous intéresser plus particulièrement à son grand commentaire (*al-Baḥr al-Muḥîṭ*). Le but de cette approche a pour objectif de déterminer scientifiquement son appartenance doctrinale et de montrer l'influence de la théorie d'al-Šâfi'î sur sa pensée. Cependant, il nous semble opportun de commencer par montrer la spécificité intellectuelle d'al-Šâfi'î, les traits distinctifs de sa propre doctrine et expliquer comment celui-ci est arrivé à systématiser la jurisprudence islamique, puis à constituer une doctrine fiable. Et nous allons essayer d'analyser comment cette doctrine, avec certaines particularités, arrivera à assurer la continuité de la théorie d'al-Šâfi'î et comment elle continuera à exercer une influence réelle sur la pensée islamique depuis l'apparition de la théorie d'al-Šâfi'î jusqu'à nos jours.

¹-*Al-Durar al-kâmina*, V, 1. P, 185.

²-*Abû Ḥayyân al-naḥwî*, P, 451.

³-*Ibid*, P, 387.

Chapitre II : L'imâm al-Šâfi'î et son école

II-1. Le contexte politique et scientifique du monde musulman à l'époque d'al-Šāfi'ī

II-1-1. La situation politique et intellectuelle de l'époque

Al-Šāfi'ī est né et mort à l'époque de la dynastie Abbasside¹. Il a vu la lumière du jour durant le règne du grand calife, *Abū Ja'far al-Manṣūr*, (m.158/775). Il a passé son enfance pendant le règne de deux autres califes, *al-Mahdi*, (m.169/785) et *Al-Hadi*, (m.170/786), califes ayant contribué au développement de la société musulmane par l'appui et l'encouragement des savants. A ce moment-là, al-Šāfi'ī avait atteint à peu près l'âge de vingt ans. Il était donc, dans la force de l'âge quand le pouvoir est tombé aux mains du grand calife, *Hārūn al-Rašid*, (m.193/809), succédant ainsi au calife *al-Hādī*².

D'après les historiens, al-Šāfi'ī, avait fait la connaissance de *Hārūn al-Rašid* en (184 /756³). Accusé d'être un partisan d'une rébellion alaouite organisée contre le pouvoir de *Hārūn al-Rašid*, après s'être sorti de cette épreuve (*miḥna*), il se tourna totalement vers la science. Il ne s'intéressa plus à la vie politique, il ne s'occupa plus d'aucune tâche officielle jusqu'à sa mort en 204/820.

D'après les spécialistes de l'histoire, l'époque d'*Hārūn al-Rašid* se distingue de celles qui l'ont précédée ; incontestablement, ce fut une période tout à fait particulière. Il faut noter que durant le règne d'*Hārūn al-Rašid* les juristes (*fuqahā'*), les savants de la Tradition (*Muḥadīṭīn*) et les prêcheurs étaient privilégiés. On rapporte qu'*Hārūn al-Rašid* écoutait attentivement leurs avis, et sollicita leurs conseils. Al-Šāfi'ī était parmi ces savants qui prodiguaient les conseils au calife⁴. Certains sermons éloquents et émouvants qu'il a prononcés devant *Hārūn al-Rašid* ont été conservés par les historiens⁵. Par ailleurs, on rapporte qu'*Hārūn al-Rašid* était contre les mu'tazilites⁶, il les emprisonna et leur interdit de s'adonner à la théologie

¹-C'est la deuxième dynastie qui régna sur le monde islamique, succédant en 132/749 aux Omeyyades.

²-Voir, *al-Maḍāhib al-islamiya al-ḥamsa*, P, 499.

³-Voir, *Tārīḥ al-maḍāhib al-islamiya*, P, 429, 430.

⁴-Voir, *al-Bidaya wa aliniḥāya*, Ibn Kaṭīr, V, 10. Pp, 149, 243. *Mu'jam al-'udābā'*, V, 2. P, 340.

⁵-*Mu'jam al-'udābā'*, V, 2. P, 340.

⁶-Ecole de pensée se servit des outils philosophiques de l'antiquité grecque et appliqua la raison à la solution des problèmes théologiques .

(*'ilm al-kalâm*). Le soutien d'*Hârûn al-Rašîd*, accordé aux juristes (*fuqahâ'*) était l'un des facteurs qui les a encouragés et poussés vers la recherche¹.

Selon certains, cette politique d'encouragement et de stimulation, avec la politique des premiers Abbassides a fait surgir quelque chose de nouveau, à savoir le prosélytisme. Cela nous montre que les Abbassides furent plus religieux dans leur façon de gouverner que leurs prédécesseurs². De ce fait, se formèrent dans les plus grandes cités de l'islam, des groupes de savants ou d'intellectuels qui étaient principalement préoccupés par les problèmes de la loi et qui étaient généralement parlants, indépendants de la politique centrale califale³. A cette époque des premiers Abbassides, la langue et la grammaire arabes connaissaient un grand prestige et bénéficiaient des soins les plus zélés⁴. Cette époque est considérée comme l'âge d'or de la littérature arabe⁵.

Après cette période d'*Hârûn al-Rašîd*, ce sont les deux fils de celui ci, *al-Amîn* et *al-Mamûn* qui vont hériter respectivement du pouvoir. Mais c'est *al-Mamûn* qui opéra une certaine rupture par rapport à la philosophie générale de son père.

Al-Šâfi'î est mort en (204/820), donc pendant le règne d'*al-Mamûn* (de 198/813 à 218/833). Celui-ci était un partisan de la vie intellectuelle ; il était reconnu comme étant un membre actif des débats théologiques⁶. Il adopta les idées et la méthode de l'école mu'tazilite. Cette dernière est devenue, à son époque, la doctrine officielle. C'est peut être la raison pour laquelle pendant le règne d'*al-Mamûn* en 198 / 815, qu'al-Šâfi'î quittait Bagdad pour l'Egypte, ou nous pouvons dire aussi qu'il est possible que le pouvoir l'a poussé discrètement vers l'exil⁷.

Apparemment, la civilisation islamique sous cette dynastie, et sous les règnes de ceux mentionnés ci-dessus, connut vraiment son apogée. La médecine, les sciences, la littérature et les arts atteignirent un niveau sans précédent.

De cette façon là, l'islam, comme religion s'enrichit. Les apports culturels de Byzance, de la Perse, de l'Inde mais aussi de la Chine jouent un rôle important dans l'élaboration de la pensée des musulmans et du développement de la civilisation islamique. Des idées nouvelles concernant la vie, l'univers, la religion, la manière de

¹-Voir, *al-Maḍāhib al-islamiya al-ḥamsa*, P, 501.

²-Tārīḥ al-fiqh al-islāmī, P, 107

³-*Pensée Grecque culture arabe*, P, 129.

⁴-*Arabiya*, recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe, P, 2.

⁵-Ibid.

⁶-*Al-Maḍāhib al-islamiya al-ḥamsa*, P, 435.

⁷-Voir, *l'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 188.

penser faisaient apparaître une multiplicité de groupes et de sectes qui provoquaient des discussions touchant à ce qui était inenvisageable auparavant¹. Les centres d'études fleurissaient, organisaient leurs méthodes², leurs buts et leurs mécanismes. La célèbre maison de la Sagesse (*bayt al-ḥikma*)³ fondée à Bagdad par le calife *al-Mamûn* avait joué un rôle très important dans les débats mais aussi pour les multiples traductions de livres d'autres civilisations. La science de la jurisprudence à cette époque là se développa progressivement, d'une part par nécessité, d'autre part grâce au mélange de plusieurs races et cultures. Cela engendra la multiplication des événements de cette grande civilisation qui se manifesta différemment selon les provinces musulmanes. Ces événements sont à l'origine de nouvelles discussions sur des questions originales et subsidiaires, et parfois difficiles et controversées sur la religion de l'islam et ses règles. Quant à la traduction, elle a joué un rôle très important dans le développement de la science à cette époque là, elle était bien active, et ouvertement soutenue et encouragée par le pouvoir politique⁴. Son activité a débuté durant le règne d'*Abû ja'far al-Manṣûr*, deuxième calife dans la dynastie Abbasside. Dès lors cette activité n'a pas cessé de donner lieu à des publications de livres et elle a eu des effets sur la vie intellectuelle. Plusieurs livres, pleins d'idées nouvelles concernant les sujets traitant des religions ont été traduits.

L'activité de la traduction devient avec le temps de plus en plus important. Elle était aussi, certes, le moyen avec lequel des idées et des questions brûlantes, pénétraient dans la pensée ; ces nouvelles questions exigeaient de la part des savants musulmans de trouver des réponses pour chaque question, même ceux qui touchaient les problèmes les plus complexes⁵. Cette activité de la traduction, qui exerçait certes une influence profonde sur l'ensemble de la culture islamique, a donné aussi à réfléchir sur les idées anciennes et nouvelles, donc c'est grâce à elle aussi que différents groupes et sections avaient fait leur apparition⁶. Au fil du temps, il y avait donc des hommes politiques, et d'autres, qui encourageaient les savants défenseurs de l'islam, pour rejeter les idées qui n'étaient pas conformes à l'esprit de l'islam, ainsi

¹-Voir, *Duḥâ al-islâm*, V, 3. Pp, 11, 14, 15, 16, 19.

²-Voir, *Introduction au droit musulman*, Pp, 49, 53.

³-Voir, *Pensée grecque culture arabe*, P, 153.

⁴-Voir, *Pensée grecque culture arabe*, P, 155.

⁵-Voir, *Duḥâ al-islâm*, V, 3. P, 16, 17.

⁶-Voir *Duḥâ al-islâm*, V, 3. P, 20.

que celles qui ne convenaient pas aux apports religieux¹. Et il y avait également d'autres dirigeants et savants qui soutenaient sans réserve les apports philosophiques, en pensant que la philosophie est une science qui peut fournir les moyens de prouver les dogmes de la foi par des arguments rationnels².

Par conséquent, la concurrence entre les groupes et les controverses entre les savants se sont multipliés³, et d'autres méthodes et manières d'argumentation ont été détectées et utilisées pour défendre les principes de l'islam⁴. Il y avait là de vives controverses entre les Oulémas acceptant la révélation et les philosophes qui eux estimaient que la raison humaine, à elle seule, peut mener à la vérité, en respectant les règles opératoires établies par la logique d'Aristote. La raison, selon les philosophes, conduisait à la vérité parce qu'elle s'appuie sur la démonstration et l'argumentation.

Dans ce foisonnement scientifique et culturel, de nouvelles idées sont détectées, d'autres ont été rejetées ou adoptées, mais les résultats ainsi obtenus étaient le fruit d'analyses profondes et rigoureuses.

Après ces réflexions sur le contexte intellectuel de l'époque, il convient de mentionner qu'al-Šāfi'î, avait critiqué l'utilisation de la logique grecque dans le domaine de la *šari'a*⁵, défendant ainsi sa thèse sur la donnée religieuse et la logique de la langue arabe. On s'aperçoit à travers cette posture, qu'al-Šāfi'î manifeste une certaine indépendance d'esprit et cherche ainsi à donner une pertinence à ses idées, et il ne succombe pas au charme, ni plus au prestige de la pensée, ne la considérant pas comme étant universelle⁶. Une attitude courageuse, restant fidèle à sa démarche, refusant toute concession, et en donnant une confiance absolue à la *šari'a*⁷. Comme la pensée a appris à s'organiser, les savants arabes musulmans sont entrés aussi dans une grande concurrence avec leurs adversaires. D'après les livres d'histoire, à l'époque d'al-Šāfi'î, les questions concernant la philosophie et la scholastique étaient très intenses et sont devenues, avec le temps, le champ des rivalités scientifiques⁸. Les compétitions et les controverses des gens de lettres entre eux étaient un objet de

¹-Voir, *Pensée grecque culture arabe*, P, 116.

²-*L'islam entre le message et l'histoire*, P, 109.

³-*Tārīḥ al-fiqh al-islāmī*, P, 105.

⁴-Voir, *Ḍuḥā al-islām*, V, 3, P, 15, 17.

⁵-*Pensée grecque culture arabe*, P, 159.

⁶-Majallatu al-bayân, al Maktaba al šâmila 3^{ème} version. V, 92. V, 18.

⁷-Voir, *Pensée grecque culture arabe*, P, 128, 129.

⁸-*Pensée grecque culture arabe*, P, 158.

prestige pour chaque savant, qui l'obligeaient à conduire sa propre démarche et à accomplir sa tâche¹.

II-1-2. L'activité intellectuelle de l'époque

À cette époque là, il y avait une grande émulation entre les savants. Les adeptes de chaque école se vantaient d'être les plus productifs et les plus pertinents. Les livres d'histoire rapportent que les gens de *Baṣra*, ne cessaient de considérer quatre grands ouvrages écrits dans leur ville, par *al-Jahid* (m. 255/869) *al-Bayân wal-tabyyîn* et *al-Ḥayawân*, le précieux livre de grammaire composé par *Sībawayhi* (m.180/796) et le dictionnaire bien connu d'*al-Ḥalīl Ibn Aḥmad* (m.170/786) comme étant des productions scientifiques de très haut niveau et sans égal. Ces ouvrages étaient donc la fierté des gens de *Baṣra*.

A l'opposé, les gens de Kûfa, se considérant comme de réels concurrents aux gens de *Baṣra*, ne restaient pas indifférents à la montée de *Baṣra*, et ne se laissaient pas impressionner. Ils faisaient ainsi l'éloge de vingt-sept mille questions dans la science du licite et de l'illicite, ouvrage écrit par un homme d'origine kûfite *Mohamed Ibn al-Ḥasan* (m. 189/ 804)², ainsi que du prestigieux livre composé par *al-Farrâ'* (m. 207/ 822) sur les idées (*al-Ma'ân*). De la même manière, Ils plaçaient à un rang très élevé d'autres savants d'origine kûfite, parmi eux, le grand philologue grammairien *Ibn al-A'râbi*, (m. 231/845)³. Les habitants de Kûfa s'identifiaient à leurs prestigieux savants⁴.

Fait intéressant, cette concurrence de grande envergure contribuera au foisonnement d'idées et à la production d'ouvrages traitant de thèmes divers revêtant une grande importance pour l'époque.

Une autre remarque qui peut être pertinente, à cette époque là, les savants kûfites était plus proches des hommes politiques que ceux de *Baṣra* : les savants kûfites participaient activement à l'éducation des princes contrairement à ceux de *Baṣra*. Et pour citer le plus connu, nous évoquerons *al-Mufaḍal al-Dabbî*, (m.168/784) qui était considéré comme étant le savant le plus respectueux par le calife *al-Manṣûr* (158/775) ; il l'a choisi pour éduquer son prince héritier *al-Mahdî* (m.169/785), donc c'est pour ce dernier qu'*al-Mufaḍal* composera son livre *al-Mufaḍaliyyât* (les

¹-Voir, *Pensée grecque culture arabe*, P, 129.

²-*Muḥjam al-'udabâ'*, V, 1. P, 212.

³-Voir, *Muḥjam al-'udabâ'*, V, 2. P, 400.

⁴-Voir, *Târîḥ ibn Kaṭîr*, V, 1. P, 271. *Muḥjam al-'udabâ'*, V, 1. P, 212.

préférées). Par la suite le calife *al-Mahdî* a choisi *al-Kisâ'î* (m. 189/805) comme éducateur pour son héritier *Hârûn al-Rašîd*, (m.193/809). Ce dernier avait établi une relation personnelle avec son éducateur, et il lui a demandé aussi d'éduquer son fils *al-'Amîn* (m. 198/813).

Al-Farrâ', grammairien d'origine kûfite (m. 207/822) avait une bonne relation avec le calife *Hârûn al-Rašîd*, il a composé le livre de la définition en grammaire (*al-Hudûd fî al-naḥw*) pour *al-Mamûn* (m. 218/ 833). D'après les historiens *al-Ḍahabî*, ainsi qu'*al-Ḥaṭîb al-Baġdadî*, dans sa fameuse Histoire de Bagdad, al-Šâfi'î, lui-même, considère *al-Kisâ'î* '*Alî Ibn Ḥamza*, grammairien d'origine kûfite (m. 189/805), comme le plus grand savant, dans le domaine de la grammaire de son temps. On disait d'al-Šâfi'î : « celui qui veut être érudit dans la science de la grammaire doit se référer à *al-Kisâ'î*¹ (*man 'arâd 'an yatabaḥara fî al-naḥwi fa hwa 'iyâulun 'alâ al-Kisâ'î*)² ».

Durant le règne de la dynastie Abbasside, (132/749) (656/1285), avec toutes ses richesses, et ses différentes orientations, les sciences islamiques, comme d'autres sciences profanes ont connu vraiment une autre et nouvelle étape très importante. Les savants commencent à consigner ce qu'ils apprenaient par écrit. Auparavant, la plupart de sciences islamiques étaient transmises oralement et ne jouissaient pas du prestige de l'écriture. La conservation des textes scientifiques ou littéraires écrits avait joué, sans aucun doute, un rôle aussi important que les autres activités scientifiques³. Et d'autres livres dans des domaines différents sont composés. Les frontières entre les domaines avaient commencé à apparaître et les spécialités émergeaient. Chaque science a été traitée en tant que discipline indépendante. A cette époque, l'empire islamique s'étendait. Chaque ville présentait un contexte social, commercial, et scientifique propre et cherchait à se distinguer par le grand nombre de ses savants et de ses juristes.

Chaque ville mettait en avant les opinions juridiques en rapport avec la situation particulière des populations là où elles étaient installées⁴ et les informations qu'elles avaient acquises⁵. Des discussions houleuses et des débats critiques entre les

¹-Voir, *Târîḥ Dimašq*, al Maktaba al šâmila 3^{ème} version, V, 60/117.

² - *Târîḥ baġdâd*, V, 11. P, 407.

³-Voir, *al-Maḍâhib al-islâmiya al-ḥamsa*, P, 500.

⁴-Voir, *Ḍuḥâ al-islam*, V, 3. P, 17. *Al-Maḍâhib al-islâmiya al-ḥamsa*, P, 501.

⁵-Voir, *l'Encyclopédie de l'islam*, V,9. P,191.

différents savants de chaque cité ont contribué à l'émergence d'idées fécondes et permis des apports précieux.

C'est ainsi que la société a commencé à se doter réellement d'institutions officielles comme celles du *qâdî*¹, qui, elle, va s'occuper de la plupart des lois sociales, juridiques. Cela s'apparentait à la mise en place d'une première constitution, pilier fondamental existant dans toute société : par exemple, le qâdî *Abû Yûsuf* est le premier à recevoir le titre de « *qâdî al-quḍāh* », ce titre honorifique conféré au qâdî de la capitale que le calife consultait normalement sur l'administration de la justice.

A propos d'*Abû Yûsuf* les historiens rapportent que le calife *Hârûn al-Rašid* ne se contenta pas de lui demander conseil sur la politique financière ou autres questions analogues mais le consulta également sur la nomination de tous les qâdîs de l'Empire². Le grand qâdî devint bientôt un des plus importants conseillers du calife. Il faut dire que la mise en place d'une telle organisation s'inspirait de ce qui existait déjà en Perse, transféré dans un contexte islamique. L'application de la loi islamique est devenue plus organisée et a acquis un statut officiel. Les productions dans le domaine de la jurisprudence ainsi que l'application de la loi ont commencé à être considérées comme des prérogatives relevant directement du pouvoir des hommes politiques³.

Le *fiqh*⁴ et ses fondements connurent certainement une grande progression et virent leur contenu et leur portée se préciser. C'était l'aboutissement et le résultat des réflexions, des analyses, des lectures et des relectures attentives réalisées par les savants de l'époque⁵. Un autre aspect de la recherche à mentionner est le fait que les débats ne se limitaient pas à des questions obscures avec un ou des locuteurs, mais donnaient lieu assez souvent à la production de lettres et de traités. Les savants échangeaient des lettres entre eux concernant les questions juridiques et sociales. L'époque du pèlerinage était un moment très important, et l'occasion la plus inespérée pour traiter des questions juridiques et pour procéder à des comparaisons entre les règles établies par les savants dans chaque groupe de réflexion⁶. Il n'y a donc aucun doute que cette situation a eu un grand impact sur la pensée et sur les savants de cette

¹-Voir, *introduction au droit islamique*, Pp,50, 51.

²-Ibid, P, 50.

³-Ibid, P, 50.

⁴-Science régissant les lois et les rapports entre les membres d'une société, dans différents domaines.

⁵-Voir, *Muḥjam al-'udabâ'*, V, 2. P, 342.

⁶-*Muḥjam al-'udabâ'*, V, 1, Pp, 7, 44, 350. V, 2. Pp, 64, 65, 342.

époque. Cela a également eu une grande influence sur la formation d'al-Šâfi'î. Il est probable que ce dernier avait senti qu'il aurait un devoir religieux à accomplir pour promouvoir et contribuer au développement de la loi islamique, car il était un des savants de l'islam le plus actif qui participait énergiquement et assidument aux discussions¹. Il était vivement encouragé par les plus grands savants ainsi que par la masse et parfois par les hommes politiques de son temps². On voyait en lui un leader incontesté capable de faire revivre et de développer les idées islamiques³. Selon certains, al-Šâfi'î a joué un rôle important, car il a cherché à prouver que l'islam est la religion de tout temps et en tout lieu, de par sa cohérence et son harmonie⁴.

Dans les développements qui vont suivre, nous allons parler de la vie d'al-Šâfi'î et de son parcours scientifique d'une grande singularité et de ses apports les plus pertinents.

¹-*Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 342.

²-*Al-maḍāhib al-islamiya al-ḥamsa*, P, 501.

³-*Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 339.

⁴-Voir, *Šâfi'î et les deux sorces de la loi islamique*, P, 302.

II-1-3. La vie d'al-Šâfi'î et l'importance de sa généalogie

Al-Šâfi'î *Muḥammad Ibn Idrîs* est incontestablement un des personnages les plus marquants de toute l'histoire de la pensée musulmane. Il avait constitué son propre système dans le domaine de la jurisprudence ; son influence intellectuelle apparaît à travers des critères scientifiques qui ont imprégné et caractérisé profondément la pensée islamique presque sans interruption depuis qu'il avait élaboré et développait sa pensée.

Al-Šâfi'î, naquit, selon l'opinion la plus reconnue, à Gaza en Palestine méridionale. Tandis qu'une autre version affirme qu'il est né à 'Asqalân ville du littoral méridional de Palestine. Et une autre indique qu'il est né au Yémen. Mais l'opinion la plus correcte sur laquelle la plupart des biographes s'accordent est celle de sa naissance à Gaza en (150/767)¹. Il est chronologiquement le troisième des quatre fondateurs des rites ou écoles juridiques (*maḏâhib*) sunnites en islam, le premier était *Abû Ḥanîfa* mort durant l'année de la naissance d'al-Šâfi'î en 150/ 767. Selon certains historiens, le jour même de la mort d'*Abû Ḥanîfa*². Al-Šâfi'î avait étudié auprès des disciples³ de celui-ci, son fiqh⁴.

Le deuxième fondateur, c'est *Mâlik Ibn Anas*, (m.197/795) qui fut le maître direct d'al-Šâfi'î à Médine⁵. Al-Šâfi'î, durant un certain temps et avant de construire son propre système, était celui qui avait fait connaître la méthode de son maître *Malik Ibn Anas*⁶. Le quatrième fondateur est *Aḥmad Ibn Ḥanbal* (m. 241/855) ; celui-ci étudiait auprès d'al-Šâfi'î et a découvert pour la première fois les idées d'al-Šâfi'î à la Mecque, lors de son pèlerinage⁷. Selon certains, *Aḥmad Ibn Ḥanbal* avait aussi une relation très étroite avec son maître al-Šâfi'î⁸. Al-Šâfi'î est donc né durant une période où se développaient plusieurs courants de pensée.

Nous allons essayer de montrer dans les pages qui vont suivre comment al-Šâfi'î profitera de ce rayonnement scientifique et réagira face à ces courants, sans

¹-Voir sa biographie dans, *Ḥilyatu al-awliyâ'*, V, 9. P, 63. *Siyyar 'a'lâm al-nubâlâ'*, V, 10. P, 5. *Šadarât al-ḏahab*, V. 2. P, 8.

²-Voir, *Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 239. *l'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 187.

³-*L'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P 192.

⁴-Le *fiqh* porte sur l'étude des lois islamiques .

⁵-Voir, *Târîḫ al-maḏâhib al-islamiya*, P, 428.

⁶-Ibid, P, 432.

⁷-*Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 346.

⁸-Ibid.

oublier le contexte, social, culturel et politique qui l'a certainement influencé ainsi que les autres savants et contemporains.

L'origine¹ d'al-Šâfi'î remonte à la tribu *'Adnanite*.² Selon certains³, cette appartenance avait une grande importance dans la réception de son œuvre⁴. Selon la chaîne de sa généalogie, al-Šâfi'î et le Prophète descendent tous deux de *'Abd Manâf* par *'Abd al Muṭṭalib*, qui est un des derniers grands-pères du Prophète, car *Ibn Hâšim*, le fils d'*Ibn 'Abd al-Muṭṭalib*, mentionné dans la généalogie de l'imâm al-Šâfi'î, n'est pas le Hâšim considéré comme étant le grand père du Prophète; car ce grand-père du Prophète est le fils de *'Abd Manâf*⁵. Al-Šâfi'î est donc né dans une famille noble, il est qurayšite⁶ par son père, un muṭṭalibî, proche du Prophète de l'islam⁷.

Selon certains historiens, sa mère aurait été une descendante de *'Alî Ibn Abi Ṭâlib*, cousin et gendre du Prophète, et selon d'autres, sa mère était une yéménite de la tribu des *Azd*.⁸

Son père est mort avant qu'al-Šâfi'î ne le connaisse, il vécut avec sa mère, celle-ci s'occupa de lui et veilla à son éducation, attitude justifiée par la noblesse de la famille. Certains ont rapporté qu'il a vécu dans la solitude et la pauvreté⁹. Comme nous l'avons déjà mentionné, son vrai prénom est *Muhammed*, mais il est réellement connu sous le nom d'al-Šâfi'î. De la même manière, l'école qui se fondera sur ses idées sera nommée et connue par le nom d'al-Šâfi'îya¹⁰.

Il convient de mentionner qu'une tradition rapporté du Prophète de l'islam parle d'un savant qui vient de *Qurâys*¹¹, son savoir remplira la terre¹². Et un autre *ḥadīṭ*¹³ du Prophète annonce qu'*Allâh* enverra à cette communauté, au début de

¹-Sa généalogie est la suivante : *Abû 'Abd Allâh Muḥammed*, son père s'appelait *Idrîs Ibn al-'Abbâs Ibn 'Uṭhmân Ibn Šafî' Ibn al-Sa'ib Ibn Ubayyd Ibn 'Abdî Yazîd Ibn Hašim Ibn Abd al-Mutalib Ibn 'Abd Manâf Ibn Quṣayyî Ibn Kilâb Ibn Murrata Ibn Ka'b Ibn Lu'î Ibn ġâlib Ibn Fihrr Ibn Mâlik Ibn al-Nazîr Ibn Kinâna Ibn Ḥuzaymata Ibn Mudrikata Ibn Ilyâs Ibn Muḍar Ibn Naḍâr Ibn Ma'd Ibn 'adnân Ibn 'Adad Ibn Adid. Voir, *Mu'jam al-'udâbâ*, V, 2. P, 239.*

²-Cette filiation, qui est la plus complète est donnée par *Yaqût al-Ḥamawî*, V, 2. P, 239.

³-V, 2. P, 239.

⁴-Voir, *Ṭabaqât al-šâfi'îya al-kubrâ*, V, 1. P, 191, 192.

⁵-Voir *Mu'jam al-'udâbâ*, V, 2. P, 339.

⁶- C'est-à-dire de *qurâys*, la puissante tribu à laquelle appartient le Prophète de l'islam.

⁷-Voir, *Ṭabaqât al-šâfi'îya*, V, 1. P, 195. *Mu'jam al-'udâbâ*, V, 2. P, 339.

⁸-Voir *Mu'jam al-'udâbâ*, V, 2. P, 339.

⁹-*Târîḫ al-maḍâhib al-islamiya*, P, 424, 425.

¹⁰-Voir, Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation, P, 774.

¹¹-*Lâ tasubbû qurayšan fa'inna 'âlimahâ yamla'û al-arḍ 'ilman*.

¹²-Voir, *Musnad Abû Dâwûd*, V, 1. P, 244.

¹³-*Inna Allâh yab'at lihâdîhi al-ummati man yujadidu lahâ dînahâ*.

chaque siècle, quelqu'un qui allait renouveler leur religion¹ : Certains savants pensaient qu'al-Šâfi'î représentait le rénovateur de son époque². Il est certainement légitime de penser que ses qualités naturelles et acquises constituaient en soi des arguments décisifs pour prétendre briguer de très hautes fonctions politiques et religieuses. Al-Šâfi'î représentait certainement un concurrent très sérieux et légitime, selon les critères de la *Šari'a*, pour les califes de l'époque. Cette situation ne pouvait pas passer sans effet sur al-Šâfi'î, sa vie et ses relations aux autres.

II-1-4. Le parcours scientifique d'al-Šâfi'î, ses maîtres

Selon les historiens, al-Šâfi'î, dès sa tendre enfance reçut une éducation conforme à la noblesse et au prestige de sa famille malgré la pauvreté de celle-ci³. Il se distingua très tôt par son intelligence. Les divers témoignages ont établi clairement que son intelligence et son ingéniosité étaient visibles dès sa première éducation, par exemple, il a mémorisé le Coran à l'âge de sept ans. C'était à la Mecque qu'al-Šâfi'î a été élevé et a appris le Coran par cœur. Selon l'auteur de *Ġayatu al-Nihâya fî ṭabaqât al-Qurr'ân*, *Ismâ'il Ibn Yaḥyâ* a dit qu'il avait entendu qu'al-Šâfi'î disait : « j'ai appris le Coran à l'âge de sept ans et le *Muwaṭṭa* à l'âge de dix ans ⁴ ».

Sa grande capacité intellectuelle ne fit donc aucun doute, étant donné la rapidité avec laquelle il pouvait mémoriser des livres aussi grands, rapporta *Abû Zahra*⁵. Al-Šâfi'î récitait le Coran selon la lecture d'*Ibn Kaṭîr*⁶. Celui-ci était connu pour sa maîtrise du texte coranique ainsi que pour sa manière de réciter ; il était considéré comme faisant partie des sept premiers lecteurs d'une très grande originalité.

Le maître d'al-Šâfi'î, dans ce domaine, était *Ismâ'il Ibn Qusṭanṭîn Abû Ishâq al-Maḥzûmî* plus connu sous le nom d'*al-Qisṭ* (m.170/ 787). Celui-ci était connu aussi comme grammairien, il était le dernier rapporteur d'*Ibn Kaṭîr*. Il avait enseigné le Coran pendant un temps. Il était le lecteur de la Mecque.⁷ Plus tard, al-Šâfi'î dira que quiconque apprend le Coran possède certainement une immense valeur⁸. Al-Šâfi'î a suivi aussi des cours pour apprendre la science de la langue arabe, la littérature et la

¹ -*Sunan Abû Dâwûd*, V, 11. P, 362.

² -*L'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P 192.

³-La vie de l'imâm, P, 10.

⁴-*Ġayatu al-Nihâya fî ṭabaqât al-Qurr'ân*, V, 1. P, 72.

⁵-*La vie de l'imâm*, P, 11.

⁶-Ibid, V, 1. P, 72.

⁷-Voir, *Ġayatu al-Nihâya fî ṭabaqât al-Qurr'ân*, V, 1. P,72.

⁸-Voir, *Ṭabaqât al-Kubra*, V, 2. P, 99. *La vie de l'imâm*, P, 72.

poésie. Il a effectué un long séjour de dix-sept ans, selon certains, dans la tribu des *Banu Hudayl*¹. Cette tribu était considérée comme la communauté qui maîtrisait parfaitement l'art du « bien parler » de toute l'Arabie². Le contact avec les gens de cette tribu lui a permis d'acquérir une grande maîtrise de la langue et une belle qualité d'écriture³. Certains ont déclaré qu'il avait appris par cœur dix mille vers de poèmes avec leur sens et leur analyse grammaticale⁴. Al-Šāfi'î allait être bientôt une autorité incontestable dans le domaine de la langue et des sciences. Cette grande capacité intellectuelle a été renforcée par d'autres études. C'était à la Mecque que ses aspirations se dirigèrent vers la science de la Tradition (*al-Ḥadīth*). Selon lui, cette science renforçait l'exactitude et la reconnaissance des preuves⁵; selon les historiens, al-Šāfi'î étudia à Médine, en Iraq ainsi qu'à Najrân, au Yémen. Dans les pages qui vont suivre et pour bien montrer l'éducation intellectuelle qu'il avait reçue, nous allons analyser les réflexions et les contributions de ses éminents maîtres.

Les plus grands biographes ainsi que ceux qui s'intéressaient vivement à la vie intellectuelle et au cheminement scientifique d'al-Šāfi'î ont fourni souvent des informations sur certains de ses maîtres qui étaient nombreux⁶.

Pour avoir une idée plus juste de la personnalité d'un génie devenu le fondateur d'une école juridique, exégète et penseur, nous allons mentionner ses maîtres les plus célèbres. Il convient d'indiquer dès le début que la plupart étaient des juristes érudits, des savants compétents dans les domaines de la Tradition, de l'exégèse, de la jurisprudence, de la langue arabe et d'autres sciences. Parmi eux, nous citerons *Muslim Ibn Ḥālid Ibn Farwa Abū Ḥalid al-Zinjī* (m. 179/795) qui était le jurisconsulte de la Mecque. Il avait succédé dans cette fonction à son maître *Ibn Jarīj* (m. 150/767)⁷, maître de *fiqh* au Hijāz. Ce maître d'al-Šāfi'î avait étudié auprès de plusieurs savants, dont : *Abū Mulayka*, *Ibn Dīnār* et *al-Zuharī*.

Al-Šāfi'î, dans le Hijāz, étudia, auprès de *Muslim Ibn Ḥālid al-Zinjī* mentionné ci-dessus la science du *Fiqh*⁸. A ce moment-là, il reçut par *al-Zinjī*

¹-*Al-Maḏāhib al-ḥamsa*, P, 499. *Mu'jam al-'udabā'*, V, 2. P, 340.

²-Voir, *Mu'jam al-'udabā'*, V, 2. P, 234, 354.

³-Voir, *Ṭabaqāt al-šāfi'īya al-kubra*, V, 1. P, 235.

⁴-*Al-Muzhir*, V, 1. P, 126.

⁵-*Al-Wāfi bi al-wafayāt*, V, 1. P, 222.

⁶-Voir, *Mu'jam al-'udabā'*, V, 2. P, 339, 340.

⁷-Voir, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, V, 1. P, 71.

⁸-Voir, *Siyyār 'a'lām al-nubalā'*, V, 8. P, 177, et *Fajā al-islām*, Aḥmad Amīn V, 1. P, 174.

l'autorisation de délivrer des consultations juridiques (*fatwā*)¹. Cette autorisation montre la capacité et les facultés qu'al-Šāfi'ī avait acquises depuis sa jeunesse. Il avait aussi comme maître *Sa'īd Ibn Salīm al-Qaddāh* (m.193 /809). Ce dernier avait acquis ses connaissances auprès de *'Ubayd Allāh Ibn 'Umar*, et *Sufyān al-Ṭawrī*² et d'autres³.

*Sufyān Ibn 'Uyaynā*⁴ (m. 198/ 814) était aussi parmi les maîtres d'al-Šāfi'ī. Selon les historiens, *Sufyān Ibn 'Uyaynā* était né à Koufa, il avait étudié auprès d'éminents savants. Il avait rassemblé toutes les Traditions connues au Hijāz et en Iraq. Al-Šāfi'ī estimait amplement le rôle de celui-ci, on rapporte qu'il avait dit que sans la présence de *Mālik* et *Ibn 'Uyaynā*, le savoir de Hijāz ne serait pas conservé⁶. Al-Šāfi'ī avait dit aussi qu'il avait trouvé toutes les Traditions concernant les règles juridiques (*al-aḥkām*) chez *Ibn 'Uyaynā*, à l'exception de six Traditions. Il a dit également que ces mêmes règles juridiques, il les a repérées chez *Mālik*, à l'exception de trente traditions⁷. Ces déclarations exprimées par al-Šāfi'ī expliquent combien les formations qu'il avait reçu dans ce domaine, étaient d'une très grande exactitude et très complètes.

Al-Šāfi'ī avait étudié aussi auprès de *Fuḍīl Ibn 'Iyād*, né à *Samarkand* en (105/ 723) et devenu le cheikh de la Mosquée sacrée⁸. Ce dernier était connu également comme l'un des plus pieux de son époque ; il avait étudié auprès de nombreux savants parmi lesquels *al-'A'māš* et *Ja'far al-Šādiq*. D'après, *Ṭabaqāt al-ḥufāẓ*, *Fuḍīl Ibn 'Iyād* avait écrit un livre intitulé *al-Muwatta'* de niveau supérieur à celui composé par l'imām *Mālik*.⁹ Al-Šāfi'ī, avait étudié auprès de lui. Il déclare aussi que *Fuḍīl Ibn 'Iyād* était digne de confiance¹⁰. Parmi les figures les plus importantes auprès desquelles al-Šāfi'ī avait acquis des connaissances et des qualités nous comptons *Mālik Ibn 'Anas*, celui-ci était un des quatre fondateurs de *maḏhāb*, sans doute le mieux connu. Al-Šāfi'ī, en explorant la science, dans un premier temps au Hijāz, se rendit ensuite auprès de *Mālik*, à Médine, il avait appris et bien assimilé, son principal ouvrage avant de le rencontrer. D'après les livres d'histoires, *Mālik* a rapidement

¹- *Taḍkirat al-ḥufāẓ*, V, 1. P, 361.

²- *Sīyyar 'A'lām al-nubalā'*, V,9. P, 319.

³- Voir, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, V,2. P, 174.

⁴- *Al-a'lām*, V, 3. P, 105.

⁶- *Sīyyar A'lām al-nubalā'*, V,8. P, 475.

⁷- *Sīyyar A'lām al-nubalā'*, V,8. P, 475.

⁸- *Al-'a'lām*, V, 5. P, 153.

⁹- *Ṭabaqāt al-ḥufāẓ*, V, 1. P, 19.

¹⁰- *Sīyyar A'lām al-nubalā'*, V,8. P, 433 et *Sīyyar A'lām al-nubalā'*, V,8. P, 433.

remarqué le discernement, l'intelligence et l'habileté d'al-Šāfi'î dans le domaine de la science. Les historiens rapportent que l'imâm *Malik* était surpris par l'éloquence de son futur disciple. Al-Šāfi'î est resté une dizaine d'années à Médine en suivant l'enseignement de son maître avec lequel il avait de très bonnes relations. Il avait dit : « *Mâlik* c'est mon maître, j'ai appris le savoir auprès de lui »¹. *Mâlik Ibn 'Anas* de sa part ne tarda pas à lui prodiguer des conseils pour le diriger vers la voie de l'apprentissage scientifique. Al-Šāfi'î est resté avec *Mâlik* pour apprendre la science juridique jusqu'à la mort de ce dernier en (179/795). Il est très probable qu'al-Šāfi'î a effectué des voyages vers la Mecque et vers l'Iraq. D'après les livres d'histoire, *Mâlik* lui-même avait aidé et subventionné al-Šāfi'î pour réaliser son voyage vers l'Iraq².

Al-Šāfi'î avait aussi à Médine comme maître de fiqh et de science de la Tradition (*Ḥadīth*), *ʿAbd al-ʿAziz Muḥammad al-Darawardī* (m.187/803). Il étudiait aussi la Tradition et le droit (*fiqh*) à Médine auprès d'*Ibrâhim Ibn Abî Yaḥya* (m. 191 / 807) ; à propos de celui-ci, les hérésiographes affirment qu'il était un adepte de l'école mutazilite, mais selon *Faḥr al-Dīn al-Râzī*, ce maître ne lui aurait enseigné que le droit et la Tradition³. Parmi les maîtres d'al-Šāfi'î nous comptons *Ibrâhîm Ibn Sa'd al-Anṣarî*, *Ibrâhîm Ibn Yaḥya al-Qâsimi* et d'autres⁴.

Al-Šāfi'î a quitté Médine pour Najrân, ville qui se trouve au nord du Yémen dans laquelle il a occupé quelques fonctions officielles. A ce moment-là, al-Šāfi'î avait comme maîtres *Muṭarrif Ibn Mâzin*, *Hišâm Ibn Yusif*, *ʿUmâr Ibn Abi Salem* le compagnon d'*al-Llāy Ibn Sa'd* (m 175/791) et d'autres. Durant cette période, al-Šāfi'î a été accusé d'être un partisan de la rébellion organisée par *Yaḥya Ibn ʿAbd Allâh* contre le pouvoir central du calife abbâsside *Hârûn-al-Rašîd*⁵. Il se rendit en Iraq soit avant soit juste après cette épreuve (miḥna). Là, il resta deux ans, il approfondit ses connaissances en fiqh, domaine développé sous l'impulsion notamment d'*Abû Ḥanîfa* et qui continuait de prospérer grâce surtout à deux disciples : *Abû Yûsuf Ya'qûb*⁶ (m. 198/814) et *Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Šaybânî*⁷ (m.189/805). C'est auprès de ce

¹-Voir, *al-Fiqh al-islâmi wa adilatahû*, V, 1. P, 30.

²-Voir, *Muʿjam al-ʿudabâʾ*, V, 2. P, 339.

³-Voir, *l'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 188.

⁴-Voir, *la vie de l'imâm*, P, 34.

⁵-*Muʿjam al-ʿudabâʾ*, V 2. P, 340.

⁶-*Abû Yûsuf Ya'qûb* naquit à Koufa, en (113/ 731), il était le juge officiel durant le règne des trois califes abbassides : *al-Mahdi*, (m. 169/785), *al-Ḥadî*, (m.170/786) et *al-Rašîd*, (m.193/809). Il est le premier à avoir été surnommé le juge des juges.

⁷-Il naquit à *al-Raqqa* en (131/748), il étudiait auprès d'*Abû Ḥanîfa*, connu aussi par le surnom de chef des hommes d'opinion (imâm ahl al-ra'y). Il a été nommé par *al-Rašîd*, juge d'*al-Raqqa*.

dernier qu'al-Šâfi'î avait pu parfaire ses connaissances, tout en critiquant plus tard son enseignement¹. D'après les livres, al-Šâfi'î entretenait de bonnes relations avec les partisans de cette école tout en acceptant les controverses intervenant de temps à autre². Il était connu et considéré comme un représentant de la Tradition dans un milieu scientifique où l'analogie et l'appropriation ont été utilisées largement³. Grâce à ses études approfondies dans le domaine du fiqh, bien exploré par les savants irakiens au rang desquels nous trouvons l'imâm *al-Šaybânî et Abû Yûsuf Ya'qûb, Al-Šâfi'î* associe ainsi le fiqh de la Tradition (*fiqh al-Ḥijâz*) dominé par la transmission des traditions et le fiqh du raisonnement (*fiqh al-ra'î*) dominé par l'opinion rationnelle très répandue en Iraq.

Al-Šâfi'î n'a pas cessé de parfaire ses connaissances scientifiques ; les rencontres avec d'autres maîtres se poursuivaient. Il a acquis des enseignements précieux auprès d'autres savants comme *Wakî' Ibn al-Jarraḥ* (m. 197/812), puis il est revenu à la Mecque où il est demeuré une dizaine d'années et a obtenu le statut de maître.

¹-Voir, *l'Encyclopédie de l'islam*, V,9. P, 188.

²-*Mu'jam al-mu'alifin*, V,2. P, 342.

³-Voir, *L'introduction au droit islamique*, P, 46, 47.

II-2. L'œuvre d'Al-Šâfi'î

II-2-1. L'enseignement d'al-Šâfi'î et son expérience personnelle

Le corpus et les données biographiques nous conduisent à l'idée qu'al-Šâfi'î après avoir parfait son éducation auprès des savants, ne s'en est pas tenu là, mais a développé ses connaissances et les a fait fructifier au contact permanent des savants de son temps : il a élaboré sa doctrine en réaction à celle de ses maîtres, et de ses adversaires. Il s'est lancé ainsi dans un nouveau fiqh, qui n'était pas le fiqh de Mâlik ni le fiqh des savants irakiens.

De ces enseignements d'orientation différente, al-Šâfi'î est parvenu à réaliser une sorte d'alliance entre les deux¹. Donc, il n'aurait pas été logique qu'il jugeât l'un des deux points de vue non valable sans disposer d'un critère juste et précis pour le faire. C'est pourquoi, il a élaboré une technique pour extrapoler les règles de l'éducation. C'est probablement à la Mecque qu'il a établi les principes de la déduction². D'après les faits rapportés par les historiens, après avoir enseigné pendant des années à la Mecque, il s'est rendu à Bagdad³, vers (195/811), mais cette fois-ci avec son nouveau système de fiqh pour composer son livre *al-Hujja*, dans sa première version⁴. Son ouvrage, dans lequel il a développé un nouveau système, a été produit et publié dans une ville considérée comme étant le berceau de la création et du rayonnement scientifique ; le lieu est, à cet égard, très important pour al-Šâfi'î, car Baghdâd était, à cette époque, le centre du savoir le plus réputé. Des élèves et des disciples venant d'autres villes étaient fascinés et attirés voulaient y accomplir leur perfectionnement. C'était le lieu où se rencontraient tous les grands savants⁵. Il la quitta peu de temps après, et y revint vers (198/815)⁶ ; mais les circonstances ne lui ont pas permis de rester longtemps à Baghdâd, des événements importants sont survenus, le pouvoir perse a été instauré dans cette ville, *al-Ma'mûn* a pris le contrôle et a régné puissamment en instaurant et soutenant officiellement la doctrine

¹-Voir *l'Encyclopédie de l'islam*, V,9. P, 189, 190.

²-Voir, *Târîḥ al-maḏâhib al-islamiya*, P,443.

³-*Târîḥ Baġdâd*, V, 2. P, 62.

⁴-Voir, *al-Risâla*, P, 11.

⁵-Voir, *Târîḥ Baġdâd*, V, 2. P, 68, 69.

⁶-*Târîḥ Baġdâd*, V, 2. P, 68.

mutazilite¹. Farouchement opposé au système mutazilite, al-Šâfi'î n'a pas tardé à quitter Baghdâd. Il est parti en Egypte.

D'après l'historien *Yâqût al-Ḥamawî*, c'est le gouverneur d'*al-Ma'mûn* en Egypte, *al-'Abâs Ibn Mûsâ al-Hâšimî*², qui lui avait proposé de s'installer en Egypte ; celui-ci se réjouira du geste amical de son cousin *al-'Abbâs*. Il se peut que cette orientation vers l'Egypte soit un choix personnel ou une décision officielle gouvernementale pour exiler l'imâm secrètement. Notons, que c'était en Egypte qu'al-Šâfi'î avait vécu la dernière et importante étape de sa vie³. Ce voyage qui avait été entrepris en Egypte probablement dans la peur⁴, a marqué l'achèvement de son œuvre, ses enseignements et sa réputation. Selon les historiens, pendant son séjour en Egypte, l'imâm al-Šâfi'î aura réalisé des choses importantes et marquera l'histoire de la pensée islamique par son esprit, son intelligence et ses contributions multiples. Il a imposé, par sa présence en Egypte, ses idées, sa doctrine. Ses premiers disciples de grande renommée seront égyptiens, parmi lesquels *Abû Ya'qûb Yûsuf al-Buwayṭî*, (m. 231/846), *Abû Ibrâhim 'Ismâ'îl al-Muznî*, (m. 264/878) et *Abû Mohamed al-Rabî' al-Murâdî*, (m. 270/883).

Al-Šâfi'î était connu comme maître d'une grande crédibilité. C'est à la mosquée de 'Amr Ibn al-'Aṣ qu'il professait ses enseignements⁵. Concernant ceux-ci il a été rapporté qu'al-Šâfi'î avait l'habitude de s'asseoir devant son assemblée après la prière du Matin (*al-Ṣubḥ*) jusqu'à ce que le soleil atteigne presque son zénith. Il organisait ses leçons par thèmes, en commençant par le Coran et ses sciences. Ensuite, c'était les spécialistes de la Tradition qui s'installaient auprès de lui. Les sujets à l'ordre du jour portaient sur l'exégèse et le sens des paroles du prophète. Après le départ de ceux qui s'intéressaient à la Tradition, c'était les questions concernant les avis et les déductions juridiques que l'imâm traitait et jugeait avec ses élèves. A la fin de son cours, c'était le tour de ceux qui s'intéressaient aux questions concernant la langue arabe⁶, la science de la métrique (science de la composition des vers de

¹-*Dictionnaire encyclopédique de l'islam* traduit de l'anglais par Yves Thoraval, P, 286.

²-*Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 351.

³-Voir, *l'Encyclopédie de l'islam*, V,9. P, 190.

⁴-Voir, *l'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 188.

⁵-Ibid.

⁶-D'après les informations données par les historiens, al-Šâfi'î a bien profité de son séjour auprès de la tribu de *Huḍayyil* pour apprendre l'éloquence de la langue et le mécanisme de sa fonction⁶. Donc l'homme avait tiré un grand avantage non seulement de sa propre expérience, mais celle de ses prédécesseurs dans l'art de bien parler ; il était considéré comme une référence incontestable dans le

poésie). C'est ainsi que l'activité de l'enseignement avec al-Šâfi'î est devenue bien organisée. Selon certains, al-Šâfi'î était le premier à initier cette méthode d'apprentissage en Egypte.¹ Il a joué un rôle important dans l'organisation de l'enseignement. Sa méthodologie concernant l'ordre et le traitement de chaque thème traduisait chez lui le souci de la présentation logique des sciences, présentation se faisant par ordre d'importance ; de la même manière, il a contribué probablement à la distinction des thèmes étudiés et à leur séparation pour en constituer des disciplines distinctes.

Il était reconnu par ses contemporains comme un excellent auteur ; *al-Jâhiz* (m.255/868) était l'un des admirateurs de son style. Il a été rapporté qu'il avait dit : « J'avais examiné les qualités d'écriture de ceux qui ont atteint un haut niveau dans le savoir, je n'avais pas trouvé meilleur qu'*al-Muṭalibî*, son style est la perle de sa collection » (*ka'anna lisânahū yanẓum al-durr*)². Il était connu donc comme un auteur de grande renommée³ : par la clarté⁴ de son écriture et l'éloquence de son langage ainsi que l'excellence de ses exposés quand il s'adonnait à des explications et des argumentations⁵. La clarté dans ses livres était de caractère intentionnel ; elle

domaine de la langue ; al-Šâfi'î lui-même déclare qu'il n'a jamais vu quelqu'un de mieux instruit que lui dans la langue arabe.

Selon *Yaqût al-Hamawî*, al-Šâfi'î avait désiré rencontrer *al-Ḥalîl Ibn Aḥmad* (m. 175/791), grand spécialiste de la langue arabe et ses composantes. *Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 345.

Ibn Hišâm, le grammairien, contemporain d'al-Šâfi'î disait : « j'ai assisté longuement aux séances d'al-Šâfi'î, je n'ai jamais perçu une seule erreur dans son discours. *Ibn Hišâm* déclare aussi qu'il était une référence (*hujja*) dans la langue. Cet avis est aussi l'opinion d'autres savants comme *Ṭa'lab* (m. 291/914) ou d'*al-Fyruẓ Abâdî* (m. 817/1497) dans son dictionnaire intitulé *al-Qâmus* (Voir, *al-qâmûs*, V, 1. Pp, 349, 370, 467, 588, 619). Cette opinion a été adoptée par *Abû Ḥayyân* dans ses livres de grammaires et d'exégèses. Les propos d'al-Šâfi'î restent dans la société de la culture islamique un modèle à suivre. Son élève *al-Za'farânî* (m. 295/837), rapporte qu'au cours d'al-Šâfi'î, il y avait des gens qui écoutaient ses discours, s'intéressant seulement à la langue arabe et à la pratique de l'art de bien parler. *Al-'Asma'î*, le rapporteur (*al-râwîya*) (m. 216/831), déclare qu'il avait corrigé et écouté les poésies des *Huḍulayyîn* auprès d'al-Šâfi'î, (*Ṭabaqât al-šâfi'iya al-kubrâ*, V, 2. P, 161. *Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 384). C'est ainsi que nous pouvons dire qu'il a joué un rôle important dans la conservation de la langue arabe et dans la conservation de certaines productions de la parole arabe, il peut être considéré comme un (*rawi*) de poésies. Al-Šâfi'î était, aussi, connu comme un poète de grande qualité. Ses vers ont été mémorisés par les gens et cités dans les livres de grammaire et de littérature. Son recueil de poèmes a été publié plusieurs fois. Parmi ses vers, certains sont devenus des paroles sages. Enfin son style dans ses œuvres a souvent été considéré comme clair, correct et pur.

¹-*Mu'jam al-'udabâ'*, V, 2. P, 346.

²-Voir, l'introduction d'*al-Risâla*, P, 14.

³-*Abû 'Alî Ibn Na'îm al-Ḥâfiẓ* avait dit qu'il avait entendu *al-Rabî'*, l'élève d'al-Šâfi'î dire à plusieurs reprises : « Si tu as vu al-Šâfi'î et sa manière de s'exprimer, tu serais impressionné par son éloquence. Il ajouta que si al-Šâfi'î avait composé ses livres au niveau et à la manière dont il parle dans ses controverses, nous aurions, pour les comprendre beaucoup de difficulté, car il est éloquent et les mots utilisés sont abondants et rares (*ġarîb*), il maîtrisait l'art de la persuasion et ses livres étaient destinés à la fois à la masse et aux élites .

⁴-Voir, *Tarâjim al-'a'immât al-'arb*, P, 169.

⁵-Voir, *Târîḫ Bagdâd*, V, 2. P, 67. *La Vie de l'imâm*, P, 28.

indiquait que son savoir était profond et les idées de son projet bien établies et très distinctes. Il rivalisait, à travers ses réflexions, la pertinence de ses idées, la clarté de son style, avec la philosophie grecque. De cette manière, il encourageait et soutenait les juristes dans leur volonté de continuer à s'appuyer sur les données religieuses. La clarté dans son style était inscrite initialement et intentionnellement, dans son objectif afin d'élaborer un système cohérent. Dans ses livres, il s'adressait à une majorité de lecteurs. Selon lui, le discours religieux était impersonnel, sa compréhension était un devoir qui ne devait jamais être réservée à une classe donnée ou à une élite ou à une secte (tâ'ifa). Son élève *al-Muznî* rapporte qu'al-Šâfi'î interdisait toute imitation sans s'assurer préalablement de la véracité de la foi, de l'origine de l'élaboration des idées que tel ou tel savant professait¹.

Une autre idée qu'al-Šâfi'î ne négligeait pas de mentionner, portait sur le fait que les musulmans ordinaires devaient, pour lui, laisser les questions délicates à ceux qui possédaient une bonne connaissance dans le domaine de la religion et maîtrisaient la langue arabe et ses subtilités. C'est pour cela que dans sa *Risâla*, il a indiqué : « ceux qui interprétaient le Coran et la sunna ne pouvaient le faire sans une connaissance adéquate de la langue arabe », en ajoutant « celui qui étudiait la religion avait besoin de savoir davantage² ». Ainsi avec al-Šâfi'î, l'activité scientifique s'organisait de plus en plus, et les chercheurs dans le domaine de la šari'a devaient avoir une compétence particulière.

Selon l'histoire et comme nous l'avons bien montré à l'époque d'al-Šâfi'î, les activités scientifiques fonctionnaient bien, le développement des sciences, chez les musulmans, s'accélérait et atteignait son apogée. Beaucoup de problèmes très délicats et de questions compliquées et difficiles à résoudre concernant les textes religieux (Coran et Sunna) étaient soulevés, des approches sont découvertes et des méthodes nouvelles utilisées.

La codification des règles de certaines disciplines se constituait progressivement. Les livres composés à l'époque étaient longs certes, mais la recherche était approfondie. Par exemple, al-Šâfi'î (m. 204/820) était contemporain

¹-Voir, *l'encyclopédie de l'islam*, V, 10. P, 198.

²-Voir, *al-Risâla*, Pp, 50, 53.

d'*al-Ḥalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī*, (m. 175/791), auteur du premier dictionnaire arabe et aussi fondateur de la métrique arabe. Al-Šāfi'ī se réjouissait de le rencontrer¹.

Un autre exemple, al-Šāfi'ī était aussi le contemporain de *Sībawayhi*. Celui-ci est mort selon l'opinion la plus admise chez les biographes en (180/796) ; il a joué un rôle qui n'était pas moins important que celui de son maître *al-Ḥalīl Ibn Aḥmad*. *Sībawayhi* avait composé un livre dans le domaine de la grammaire, intitulé le livre (*al-Kitāb*), dans lequel il est arrivé à codifier les règles de la langue arabe. Il est possible que cette contemporanéité, et le mouvement culturel de l'époque, ait eu une influence sur al-Šāfi'ī, dont la manière systématique d'aborder la signification dans la langue arabe, dans son ouvrage *al-Risāla*, s'est inscrite et a complété le même objectif.

Certains penseurs croient qu'il y a certainement une influence de ces deux ouvrages : *al-Ayn d'al-Ḥalīl*, et le *Kitāb* de *Sībawayhi*, sur al-Šāfi'ī. Cette influence se manifeste dans son livre intitulé (*al-Risāla*) , l'influence est présente sur la forme et dans les contenus². Donc les trois livres (*al-Ayn*, *al-Kitāb*, *al-Risāla*) sont très proches les uns des autres, dans leur thème de même que dans leur but. Les trois livres en question portent le même titre *kitāb*.

Le promoteur de cette idée, *Muḥammad 'Abid al-Jābirī* a déclaré qu'al-Šāfi'ī lui-même voulait faire le rapprochement en nommant son livre al-kitāb (le livre).³ al-Jabirī, dans son livre intitulé (*Bunyat al-'aql al-'arabī*) a déclaré que la coïncidence des titres de ces livres suggèrait que leurs idées étaient proches et leur but unique. Il a ajouté que c'est *al-Ḥalīl* qui avait codifié le lexique et la versification ; *Sībawayhi*, de sa part avait codifié la grammaire (*naḥw*) et la morphologie (*ṣarf*). Quant à al-Šāfi'ī, dans son livre intitulé (*al-Risāla*) il l'a commencé en montrant et systématisant les manières d'exprimer, la nature et la modalité d'expression dite (*bayān*) en arabe. L'objectif d'al-Šāfi'ī était de tenter de codifier la relation entre les expressions et leurs sens.⁴ Selon les spécialistes, les livres d'al-Šāfi'ī en général et son livre intitulé *al-Risāla* en particulier, avec les deux autres livres, ceux de *Sībawayhi* et d'*al-Ḥalīl*, composés à la même époque s'inscrivent dans le même cadre. Ils concourent à un but

¹-*Mu'jam al-'udabā'*, V, 2. P, 345.

²-Voir, *Takuin al-'aql al-'arabī*, V, 1. P, 102, 103.

³-Selon l'éditeur de ce livre *Aḥmad Šakir*, al-Šāfi'ī n'intitulait pas son livre *Al-Risāla*, titre, par lequel son livre était bien connu, mais il l'intitulait *al-kitāb*. Al-Šāfi'ī dans le contenu de ce livre a utilisé le titre *Kitāb* trois fois et a utilisé plusieurs fois mon livre et nôtre livre aussi. Voir les passages, 96, 511, 573, 626, 710, 953, 1185.

⁴-Voir, *al-Risāla*, P, 103, 104.

commun, mais adoptent des approches différentes et des méthodes assez semblables. Les trois savants se basent presque sur le même corpus qui est la langue des Arabes vers laquelle ils portent presque la même conception. Dans le livre d'al-Šāfi'ī (*al-Risāla*), sans négliger la langue habituellement parlée, ce sont les expressions coraniques ou plutôt les expressions du texte religieux, dans le cercle de la légitimité islamique, à l'exclusion du dogme (*'Aqida*) sur lesquelles l'auteur se penche le plus pour les codifier¹. C'est ainsi qu'al-Šāfi'ī a participé au succès de la systématisation de la théorie de la signification, une étape importante dans l'histoire de la science chez les musulmans².

II-2-2. Les écrits d'al-Šāfi'ī

Si la formation acquise et l'éducation reçue dévoilent les préoccupations d'une figure intellectuelle, ce sont dans la plupart des cas, ses déclarations exprimées et ses écrits conservés qui constituent une source importante et fournissent aux chercheurs les preuves nécessaires pour déterminer ses idées sur certains problèmes. C'est ainsi que les solutions proposées restent pour toujours une preuve indéniable mais aussi un outil indispensable pour faire connaître la qualité et le caractère de la personnalité de leurs auteurs. Une réflexion profonde sur les théories adoptées, les méthodes suivies, les sources utilisées, ainsi que certaines opinions sur des questions précises peuvent caractériser avec exactitude la manière adoptée et déterminer par des preuves solides et des moyens précis l'appartenance religieuse et doctrinale de leurs auteurs. Les apports, c'est-à-dire les nouvelles idées qui peuvent être détectées expliquent habituellement le développement de la pensée et son mécanisme. Parallèlement à cela nous pouvons aussi voir l'importance et l'utilité d'une telle contribution personnelle. C'est pour cela et pour donner une opinion juste sur la personnalité d'al-Šāfi'ī que nous allons dans les pages qui vont suivre donner un éclairage sur ses idées et mentionner les plus importantes parmi ses œuvres.

Selon les livres des biographes, al-Šāfi'ī a écrit beaucoup de livres, et a autorisé certains de ses disciples à les transmettre à leur tour. Selon les historiens, en quatre ans, expatrié en Egypte, al-Šāfi'ī n'a cessé de composer, nuit et jour.

¹ - *Taku'īn al-'aql al-'arabī*, V, 1. P, 102, 103.

² - Voir, *al-Taṣawwur al-luġawī 'inda al-'arab*, P, 80.

Ibn al-Nadim, dans son *Fihrist*¹ lui attribue plus d'une centaine d'ouvrages. Son grand livre intitulé, la Mère (*al-'Um*) ne figure pas parmi la liste donnée, il semble que la plupart des livres mentionnés en contiennent des chapitres.

L'historien *Yâqût al-Ḥamawî*, dans son *Mu'jam*, lui attribue une production comportant cent quarante-sept livres². Selon les spécialistes, al-Šâfi'î participe vivement à l'organisation et la codification de certaines sciences. Son élève *al-Rabî'* rapporte de lui : « c'est pour la gloire de Dieu que la science mérite d'être écrite; elle doit demeurer telle pour l'éternité³ ».

Les historiens ont réuni dans leurs livres des informations sur la manière dont al-Šâfi'î procédait, ils ont dit qu'il préconisait de méditer dans le noir. Selon lui le fait de réfléchir dans le noir était beaucoup plus opérant pour l'esprit⁴, (*al-ẓulmatu 'aftah lilqalb*⁵). Il avait aussi des remarques sur la meilleure manière d'écrire, il avait dit : « si un scribe déplace l'encrier devant lui ou à sa gauche, sache qu'il est incompetent »⁶. On rapporte aussi qu'al-Šâfi'î ne souhaitait pas qu'on lui attribue ses ouvrages⁷. Selon certains spécialistes cela « exprime plutôt chez lui la conscience d'être le porte-parole d'un 'ilm, d'une science de la Loi qui, parce qu'elle ne lui est pas tout à fait personnelle, est susceptible de faire consensus et de garantir qu'elle rejoint plus adéquatement l'expression des desseins divins⁸ ». *Abû Na'îm al-'Aṣḫânî*, rapportait de lui une déclaration qui allait dans ce sens, à savoir qu'il approuvait qu'un bon livre fût augmenté ou corrigé. Al-Šâfi'î était conscient que tout œuvre humaine était perfectible, il a déclaré que le Coran était le seul écrit qui, en ce bas monde, n'avait nécessité aucun changement, c'est pour cela qu'il a réécrit sans cesse la *Risâla* devant son élève *al-Rabî'*. Selon les livres d'histoire, al-Šâfi'î était sans cesse entouré par ses disciples et ses amis, lorsqu'un de ses livres était achevé c'est un de ceux-ci qui allait le transcrire. Ses élèves comme *al-Buwayṭî*, *al-Za'farânî* avaient l'habitude de lire les livres transcrits devant lui. Selon *al-Bayhaqî*, *al-Za'farânî* avait lu devant al-Šâfi'î tous ses ouvrages, y compris la *Risâla*, à l'exception du *Kitâb al-Manâsik* et du *Kitâb*

¹-Voir, *al-Fihriste*, P, 354.

²-Voir, V,2. P, 249, 250.

³-*Manâqib*, V,1. P ,177.

⁴-*Ḥilyatu al-awliyâ'*, V, 9. P, 104.

⁵-*Šâfi'î et les deux sources de la Loi islamique*, P, 140.

⁶-*Manâqib*, V,1. P ,177.

⁷-Ibid.

⁸-*Šâfi'î et les deux sources de la loi islamique*, P, 140.

*al-ṣalāt*¹. Nous pouvons donc constater, que s'était organisé autour d'al-Šāfi'ī, qui en constituait le noyau central, avec ses disciples, une véritable entreprise très organisée de relecture et de production scientifique.

Parmi les réalisations accomplies par al-Šāfi'ī, en Egypte, nous retenons la composition de sa nouvelle version d'*al-Risāla*, dans laquelle l'auteur a synthétisé son nouveau système dans le domaine de la science de la jurisprudence. Il avait également élaboré une théorie et une pratique des écritures juridiques, dans cette version savamment complétée et enrichie. Ce système et ses applications pratiques ont conféré à al-Šāfi'ī une autorité et ont engendré une nouvelle doctrine dans la tendance sunnite. Cette spécificité de traiter de la théorie et de la pratique allait jouer un rôle très important dans la réception de ses œuvres et dans la continuité de son système. C'est sur son système bien établi et ses applications que ses disciples se basaient dans la diffusion de sa doctrine.

Al-Risāla ouvrage de grande portée présentait d'une façon remarquablement apparente la pensée d'al-Šāfi'ī. Cet ouvrage avait une grande importance, il était souvent considéré comme la pierre angulaire du droit musulman². Il était consacré dans son ensemble au *bayān* (la manière de s'exprimer³). Après avoir caractérisé les aspects du *bayān* dans un chapitre préliminaire, al-Šāfi'ī les a développés dans le reste du livre.

Al-Rāzī, avait une bonne opinion de ce livre. C'est à partir de ce dernier qu'il a confirmé que le rapport d'al-Šāfi'ī à la loi était comparable à celui d'Aristote à la science de la raison (*ʿaql*)⁴.

¹-*Bayhaqī manāqib*, V, 1. P, 225.

²-Ce livre, pour sa grande portée scientifique est devenu très connu. Il est avant tout un ouvrage traitant de la science des fondements du droit musulman. Ce livre est considéré comme étant un livre fondateur dans ce domaine. Il n'est pas un ouvrage de *fiqh* proprement dit, mais, il constitue une production de conceptualisation et d'une théorisation. Dans cette ouvrage, l'auteur expose les sources de la loi islamique, les conditions requises pour utiliser ces sources. L'auteur a examiné les Textes, les règles de la langue arabe et s'est également intéressé au rôle des *mujtahid*, c'est-à-dire la personnes qui interprètent les Textes pour en extraire des lois. Il a défini l'*ijtihad* (efforts d'interprétation juridique) et les conditions à remplir pour le pratiquer. Ce livre était l'objet aussi de plusieurs commentaires. Son titre complet est : Épître sur les fondements du droit musulman (*Risālat fī Uṣūl al-Fiqh*); selon certains, cette épître a été composée deux fois par son auteur. Mais selon les spécialistes dans ces domaines, c'est la dernière version qui nous est parvenue. On dit qu'il est probable que cette épître a été composée par son auteur en Egypte vers (200/ 815). D'innombrables études lui sont consacrées. Cet ouvrage a été commenté et édité dans sa langue d'origine par *Aḥmad Muḥammad Šakir*, ce même livre a été traduit en anglais par Majid Khdduri et traduit, présenté et annoté en français par *Lakhdar Souami*.

³-*Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 220.

⁴-*Histoire du droit islamique*, P, 60.

Dans l'ouvrage *al-'Um*, d'al-Šâfi, les spécialistes ont relevé que c'est en Egypte que l'auteur avait dicté le contenu de ce livre à ses élèves. Sa production s'est achevée ainsi et a constitué d'une certaine manière une application de la pratique à partir de la théorie, exercice prouvant par là la supériorité d'al-Šâfi et la véracité de sa connaissance scientifique de grande envergure.

II-2-3. Le rôle d'al-Šâfi dans le domaine de l'exégèse

On ne possède pas de lui de livre systématique pour l'exégèse du Coran, mais, ce dernier était certainement un sujet de son enseignement. Al-Šâfi aurait été le premier personnage à écrire un ouvrage sur les vertus du Coran (*faḍā'il al-qur'ân*)¹. Selon *Yûnus Ibn 'Abd al-'A'la*, c'était comme si l'on assistait à la descente de la révélation, lorsque al-Šâfi commentait le Coran². Dans sa pratique, il avait utilisé indifféremment les deux termes, *tafsîr* et *ta'wîl*³. Dans sa *Risâla*, ainsi que dans son *fiqh* de *Kitâb al-'Um*, l'auteur imposé par le genre de ses livres, ne se souciait pas de donner un exposé systématique des versets. De plus, à partir de ses applications scrupuleuses, nous y trouvons le germe de ses idées, et le nombre de ses règles fondamentales.

Selon lui, pour ce qui concerne l'exégèse légale, le Coran constitue toute source formelle du *fiqh*, et malgré qu'il était conscient de l'existence du sens dit métaphorique, il répétait constamment que l'exégèse du Coran et de la Sunna devait être entendu dans leur sens premier, immédiat, pour tout locuteur de la langue arabe⁴. Selon lui, ce sens *ẓâhir* devait être recherché dans l'usage ordinaire de la langue, commun au locuteur et à son destinataire. Si un sens contenait une part d'ambiguïté, donc susceptible d'avoir plusieurs sens, d'après sa démarche, cette plurivocité, incompatible avec les exigences de la loi, devait être substituée par une univocité, à l'aide de la *dalâla* trouvée dans le même énoncé ou dans un autre. Et c'est ainsi qu'on sent qu'il y avait dans l'esprit du fondateur ainsi que chez ses disciples une sorte de tolérance et d'indulgence à l'égard d'autrui sur des points considérés comme non essentiels⁵.

¹-Voir, *al-Risâla al-mustaṭrafâ*, V, 4. P, 99.

²- *'Aḥkâm al-qur'ân li al-Šâfi*, V, 1. P, 20.

³-*Šâfi et les deux sources de la loi islamique*, P, 307.

⁴-*Šâfi et les deux sources de la loi islamique*, P, 305.

⁵-*Šâfi et les deux sources de la loi islamique*, P, 307, 308.

Pour les versets qui ne sont pas sujet à interprétation c'est-à-dire naṣṣ, il les fait suivre d'une explication qui n'est rien d'autre qu'une paraphrase. S'y ajoute une autre démarche constamment suivie, qui est celle de combiner différents verset relatifs à un même thème¹, c'est ainsi que l'explication interne c'est-à-dire le Coran par le Coran trouve sa place dans sa pratique. L'érudition d'al-Šāfi'î dans d'autres domaines comme l'histoire du texte coranique et la science du *Ḥadīṭ* indique que d'autres approches comme la circonstance de la révélation ou la tradition ont été certainement utilisées pour éclairer et fixer le sens. Cette méthode mentionnée était très connue par les anciens, al-Šāfi'î l'a certainement fait fructifier, c'est pour cela que les historiens disent qu'il se basait dans l'élaboration de sa méthode sur des idées familières aux musulmans². Dans sa *Risala*, il avait divisé et hiérarchisé les énoncés coraniques et les manières que le Coran utilisait pour exprimer ses idées, selon leur clarté et ambiguïté. Plusieurs termes et exemples sont utilisés par l'auteur pour bien exprimer ses idées. Une lecture approfondie montre que sa hiérarchisation a été effectuée d'une façon très détaillée. Entre les parties proposées il y a un apparenté sémantique, par exemple, il a parlé du sens 'ummûm (général), et du sens qualifié par muṭlaq (pour désigner ce qui est inconditionné). Dans sa pratique, les termes gumla et 'umûm, s'opposent à *ḥusûs* et signifient tous les deux ce qui est général et aussi ce qui est non précis. Parmi ses termes, il utilise aussi le mufassar, c'est à-dire ce qui est « expliqué ». Il insiste également dans son interprétation sur le rôle d'autres textes.

La Sunna dans l'exégèse dite légale joue un rôle important. Une lecture de ses livres montre qu'il se basait fortement sur les interprétations de ses prédécesseurs, dans son *Kitâb al-'Um c'est Ibn 'Abbâs* qui était le plus cité³. Quant aux sciences auxiliaires de l'exégèse, al-Šāfi'î comptait parmi elles au premier chef, la connaissance de la langue arabe. En son temps, il représentait avec ses maîtres l'école du Ḥijâz. Pour expliquer certains mots difficiles du Coran, il avait recours aux différents dialectes de l'Arabie. Le poème a souvent été mis par lui au service de son argumentation. Cette spécificité de se baser sur la langue et sa grammaire était considérée comme une continuité de la méthode déjà connue dans l'école du Hijâz et particulièrement chez *Ibn 'Abbâs*. Pour bien déterminer le sens d'un verset al-Šāfi'î mentionnait dans sa *Risâla* la nécessité de prendre en considération le contexte (al-

¹-Šāfi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 208.

²-Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation, p, 744.

³-Il a été cité deux cents quatre-vingt fois.

siyâq). Il a dit : « Les premiers mots d'un discours en langue arabe peuvent en expliciter la fin ; inversement la fin peut en expliciter le début¹ ». Il est très connu aussi qu'al-Šâfi'î ne considérait pas les lectures irrégulières comme faisant partie du Coran², elles n'avaient pas la même valeur que le Coran, donc elles n'étaient pas considérées comme une source valide dans le domaine de la déduction juridique³. L'ensemble du Coran n'a pas été rapporté individuellement, selon al-Šâfi'î⁴.

Selon cette conception, le Coran a été transmis de génération en génération sans interruption par écrit et oralement. A propos du Coran, al-Šâfi'î disait : « Tout ce qui a été révélé dans Son Livre – exalté soit-Il – est miséricorde et preuve. Qui connaît [Son livre], le connaît véritablement ; qui l'ignore, ignore véritablement Dieu ; en vérité celui qui Le connaît n'est pas ignorant⁵ ».

(فكل ما أنزل في كتابه جل ثناؤه رحمة وحجة علمه من علمه وجهله من جهله لا يعلم من جهله ولا
يجهل من علمه⁶)

C'est ainsi que le Texte constituait chez lui la source et l'orientation de toute explication.

II-2-4. Présentation du système et principes adoptés par al-Šâfi'î

Il est bien connu qu'avant l'imâm al-Šâfi'î, les savants juristes discutaient certes sur des questions relatives aux principes du droit (*qânûn kullî*), mais ils ne disposaient pas d'un cadre théorique complet auquel ils pouvaient se référer pour connaître les preuves de la šari'a, et déterminer les modalités de leurs confrontations, et de leur prépondérance. Al-Šâfi'î, était connu comme étant un juriste de grande réputation. Il était considéré souvent comme un représentant de la tendance sunnite dans la civilisation islamique⁷. Il avait effectué son grand parcours scientifique en côtoyant les plus grands savants, dans plusieurs courants de pensée. Il les avait bien fréquentés, notamment ceux de la tendance sunnite, sans avoir négligé les échanges et les études menées auprès des représentants d'autres tendances. Il avait profité aussi de

¹-Ibid, P, 76.

²-*Al-Burhân*, V, 1. P, 333.

³-Voir, *al-Burhân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 1. P, 333.

⁴-*Al-tibyân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 1. P, 219.

⁵-*La Risâla*, P, 51. Passage, 44.

⁶- Ibid, *al-Risâla*, P, 19, passage, 44.

⁷-*Siyyar 'A'lâm al-nubâlâ'*, V, 10. P, 5.

ses multiples voyages pour parfaire ses connaissances. Au Yémen, il avait tiré profit de son séjour, durant lequel, il avait étudié le fiqh d'*al-'Awzâ'i* (m. 157/774), auprès de son compagnon *'Umar Ibn Abî Sulymân*. L'étude d'al-Šâfi'i concernant les apports d'*al-'Awzâ'i* était considérée plutôt comme une étude critique. Selon les ouvrages d'historiographes, il était d'accord avec lui sur certaines questions mais en désaccord sur d'autres¹. Il avait également appris et étudié d'une même manière critique le fiqh d'*al-Layt Ibn Sa'd*, juriste égyptien (m.175/791) auprès de son compagnon *Yahya Ibn al-Hassar*². Al-Šâfi'i estimait qu'*al-Layt* est plus érudit dans la science du droit que *Mâlik* mais ses pairs ne l'ont pas démontré³. C'est ainsi qu'al-Šâfi'i avait une connaissance approfondie sur tous les domaines du fiqh. Il inscrivait son apprentissage et ses travaux dans la continuité, et tenait compte des apports de ses prédécesseurs pour créer de nouveaux concepts et établir de nouveaux systèmes mieux élaborés et permettant les réflexions pouvant être effectuées ultérieurement.

En partant des textes religieux, ainsi que des différentes réflexions faites par les anciens juristes, al-Šâfi'i cherchait à organiser les formes de la déduction. Il avait intelligemment essayé de concilier les deux grandes tendances existant à l'époque, prétendant à la suprématie dans le domaine de la science juridique.⁴ Al-Šâfi'i, avait élaboré les principes du droit. Il avait créé un code universel auquel on se référait dans la connaissance des degrés des preuves de la loi sacrée. Le code d'al-Šâfi'i, selon certains savants, est un système global, complet, cohérent, unificateur, et dans lequel les parties sont en interrelation⁵. Ce système montre aussi que son auteur connaissait parfaitement tous les courants de pensée concernant le *Fiqh*. Donc, ce système nouvellement élaboré par al-Šâfi'i n'était pas seulement le résultat d'une longue expérience scientifique et sociale, mais il était aussi une sérieuse réflexion qui approfondissait amplement ce sujet⁶. Al-Šâfi'i, certes grâce à ses voyages avait acquis une connaissance de la rigueur scientifique, théorique de la science religieuse, ainsi que des besoins et des intérêts d'une société de caractère incontestablement hétérogène. Donc, il avait été incité par la nécessité, encouragé par les savants, ainsi que par sa dignité comme savant arabe descendant de la famille du prophète de

¹-*La vie de l'imâm al-šâfi'i*, P, 40.

²-Ibid, P, 34.

³-*Fajr al-islam* V, 1. P, 191, 192.

⁴-Voir, *l'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 189.

⁵-Voir, *Introduction au droit musulman*, P, 48.

⁶-Voir, *Introduction au droit musulman*, P, 48.

l'islam. De cette manière, al-Šâfi'î avait pu réalisé son système dans le domaine de la jurisprudence. Plus tard, un spécialiste dans le domaine comme *Faḥr al-Dîn al-Râzî*¹ confirmera que la relation d'al-Šâfi'î à la loi islamique était comparable à celle d'Aristote à la science de la raison (*ʿaql*)².

II-2-5. Les principes et leur démonstration

Dans son système, il se base sur quatre principales sources ou outils : Le Coran, la Sunna, l'Unanimité (*al-ijmâ'*) et l'Analogie (*al-qiyâs*), nous lisons dans sa Risala

«... Nul n'a jamais le droit de dire d'une chose qu'elle est licite ou illicite si ce n'est en se fondant sur une des sources de la science, constituées par les données contenues dans le Livre [de Dieu], ou dans la Sunna, ou fournies par le consensus, ou acquises par raisonnement analogique³».

(... laysa li'aḥadin 'abadân 'an yaqûla fî šay'in : ḥalla wala ḥaruma 'illâ min jihatî al-'ilmi. wajihatu al-'ilmi al-ḥabaru fî al-kitâbî 'aw al-sunnatî, 'aw al-'ijma' 'aw al-qiyâs⁴).

II-2-5-1. Le Coran

Une lecture suivie de ses ouvrages montre que le Coran constitue le premier matériau auquel al-Šâfi'î se réfère constamment. Selon les historiens, il avait insisté pour montrer la validité de chaque principe par le texte coranique. D'après sa démarche, le Coran organise la méthode utilisée ainsi que l'ensemble du traité⁵. Il ne néglige pas d'appliquer sa démarche scientifique sur son propre système. C'est donc avec une méthode rigoureuse, en suivant des démarches bien déterminées, que la validité, la véracité de chaque principe était démontrée. Il avait trouvé la justification de cette place exceptionnelle qu'occupait le Coran dans sa doctrine dans le verset suivant : (...wa nazzalnâ 'ilayka al-kitâba tibyanan li kulli šay'in wa hudan wa raḥmatan wa bušrâ lil-muslimîn⁶) « et nous avons fait descendre sur toi l'écriture, [comme] éclaircissement de toute chose, [comme] direction, miséricorde et annonce pour les musulmans ». C'est ainsi que le *tibyân li kulli šay'* coranique signifie pour al-Šâfi'î que le Coran contient virtuellement toutes les modalités du *bayân*⁷, et encore,

¹-*Histoire du droit islamique*, P, 60.

²-*La vie de l'Imâm al-šâfi'î*, P, 150.

³-*La Risâla*, P, 66, Passage, 120.

⁴-*Al-Risâla*, P, 39, Passage, 120.

⁵-Voir, *Šafi'î et les deux sources de la loi islamique*, P, 298.

⁶-S, 16, V, 89.

⁷-Voir, *Kitâb al-'Um*, V, 7. Pp, 273, 277, 294. Šafi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 302.

le Coran, est considéré par lui comme une partie du *bayân* » qui a la primauté sur toute autre source¹. Il est selon sa conception « le point de départ d'une élucidation de la loi, il oriente tout l'effort du faqih² ». A ce propos, les spécialistes déclarent que chez al-Šāfi'î, « le Coran eut, en tant que source première du droit une signification plus profonde que ne l'avaient reconnu ses prédécesseurs³ ». Ils ont dit qu'al-Šāfi'î s'y appuyait aussi solidement que les juristes avant lui, y ajoutant cependant une nouvelle perspicacité acquise par son étude approfondie de la langue arabe en général et des formes d'expression des idées dans le Coran en particulier. Les spécialistes dans ce domaine confirmaient que le Coran constituait chez lui le principe, le cadre mental dans lequel se déploie sa pensée.⁴ Car le Coran, outre les dispositions essentielles qu'il contenait, indiquait également les moyens par lesquels ce document de la Révélation limitée devait être interprété et complété⁵. Selon Mohyddin Yahia, chez al-Šāfi'î :

« Le Coran contient virtuellement toutes les modalités du *bayân*. C'est donc l'écriture elle-même qui s'affirme comme un début de réponse à toute question légale, soit directement, soit indirectement à l'aide des autres modalités du *bayân* que Šāfi'î considère comme placée sous la dépendance du Coran ».

Il a dit aussi que :

« Le Coran non seulement informait mais aussi façonnait profondément son esprit⁶ ».

Et encore : « La formule caractéristique du Coran « *tibyân li kulli šay'* » n'est donc pas à prendre au pied de la lettre, selon son sens *ẓāhir* : elle ne signifie pas que le Coran ait réponse à tout explicitement, mais qu'il est le premier point de départ qui est l'origine de la recherche de la loi, il présuppose les autres sources légiférantes, celles-ci ne sont donc que son prolongement. La conséquence immédiate est que la parole coranique est la référence première, hiérarchiquement supérieure à toute raison humaine, fût-elle prophétique⁷ ».

II-2-5-2. La Sunna

Selon al-Šāfi'î, la deuxième source constituant la loi islamique porte sur la Sunna. Selon la terminologie religieuse, le terme Sunna désigne toutes les paroles que

¹-Ibid, 299.

²-Šāfi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 299.

³-Histoire du droit islamique, Noel J. Coulson, P, 55.

⁴- Voir, Šāfi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 298.

⁵-Ibid, P, 55.

⁶- Ibid, Pp, 302, 304.

⁷-Šāfi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 303.

le prophète a dites, tous les actes qu'il a accomplis, ainsi que tous les actes et les propos d'autrui qu'il a acceptés ou approuvés¹. La signification générale de la Sunna est attestée, selon al-Šāfi'ī, par le verset suivant « Obéir à Dieu et à son Prophète² » ainsi que par d'autres *ḥadīths*. Al-Šāfi'ī s'appuie fortement, dans son œuvre, sur la Sunna à condition que les traditions soient authentiques.

Il est connu pour avoir contribué largement à la science de la critique du *Ḥadīth*. Malgré ses critiques, son insistance sur l'autorité du Prophète en tant que législateur constitue selon les spécialistes des droits musulmans, la base et le thème dominant de sa doctrine³. Le Coran peut être interprété, expliqué, par la Sunna. La fonction de cette dernière étant de fournir un commentaire qui éclaire le Coran⁴, elle se trouve tout naturellement investie d'une autorité plus importante⁵ ».

Etant donné que parmi les objectifs d'al-Šāfi'ī, figurait celui d'établir une doctrine uniforme, il a consacré une bonne partie de son énergie à résoudre les conflits entre les énoncés des différentes Traditions. A ce sujet, al-Šāfi'ī disposait d'une méthode de critique fiable⁶, dans laquelle, la tradition qui est la plus proche de l'esprit du Coran et celle qui est rapportée par une chaîne plus authentique, sont toujours préférées⁷. Il avait aussi organisé le phénomène de l'abrogation, celle-ci est fondée sur une règle générale selon laquelle le Coran ne peut être abrogé que par le Coran et la sunna ne peut être abrogée que par elle-même⁸. C'est ainsi que dans sa conception, les textes c'est-à-dire le Coran et la Tradition sont considérés comme les deux premières sources principales de son œuvre, dans le domaine de la jurisprudence. Le Coran et la Sunna ont, selon notre auteur la priorité sur le raisonnement humain et par conséquent sur la pensée. Parmi les conséquences de ce choix, il y a le rejet de l'*istihsân*⁹ et de l'*istiṣlāḥ*. Al-Šāfi'ī a également rejeté la pratique des Médinois considérée comme une source chez l'imâm *Mālik*.

¹ - *Les fondements du droit musulman*, P, 53.

² - S, 4. V, 59.

³ - Voir, *Histoire du droit islamique*, P, 56, 57.

⁴ - *La vie de l'imâm al-šāfi'ī*, P, 170.

⁵ - Voir, *Histoire du droit islamique* P, 57.

⁶ - *Al-Taṣawur al-luġawī*, P, 26, 27.

⁷ - Voir, *Histoire du droit islamique* P, 57, 58.

⁸ - Voir, *al-Risāla*, P, 212.

⁹ - Le terme arabe *istihsân* signifie la préférence. Chez les juristes, il désigne un procédé juridique qui consiste, sur la base d'une analyse rationnelle, soit à abandonner un résultat évident du raisonnement analogique (*qiyās*) en faveur d'un résultat moins évident, mais plus approprié au contexte, soit à faire une exception à une prescription générale.

II-2-5-3. Le consensus, (al-'ijmâ')

Pour lui, la troisième source des lois islamiques porte sur le consensus, ('ijmâ'). Ce dernier terme signifie l'existence d'un consensus sur un cas juridique de tous les savants d'une même époque postérieure à celle du Prophète¹. Lorsqu'un cas juridique se présente à une époque donnée et que tous les savants s'accordent pour prononcer un même avis le concernant, leur accord est appelé ('ijmâ') consensus. Le jugement résultant de ce consensus acquiert le statut de loi religieuse.

Bien qu'al-Šâfi'î ait eu des doutes sérieux sur les possibilités de ce procédé qu'est le consensus, dans un grand nombre de cas, il l'admit dans certains cas selon une conception qui lui était propre². Selon lui ainsi, l'ijmâ' pouvait être considéré comme une source pour la loi islamique. D'après les ouvrages d'historiographes, dans l'objectif de trouver une preuve pour établir ce procédé, on considère une source donnée, qui doit être validée pour déduire des règles juridiques ; pour parvenir à cette idée lumineuse, al-Šâfi'î avait lu le Coran trois fois³. Selon lui le verset qui attestait cette validité était : (*wa man yuṣāḡiq al-rrasûla min ba'di mâ tabayyana lahû al-hudâ wa yattabi' ḡayra sabîl al-muminîn nuwalihî matawalla wanuṣlihi jahannama wa sâ'at maṣîra*)⁴. « Quiconque se sépare de l'apôtre après que la direction s'est manifestée à lui, [quiconque] suit un autre chemin que celui des croyants sera chargé par Nous de ce dont il sera chargé. Nous lui ferons affronter la géhenne et quel détestable « devenir »!⁵. Cela explique qu'il se base sur le Coran et sur les apports des anciens en leur donnant argument et bonnes explications.

Nous pouvons dire que le système d'al-Šâfi'î repose sur des règles strictes et constitue une réponse, une preuve de l'existence d'un esprit de rigueur, dans la société. Il connaissait trop bien le monde des lettrés et leur exigence et les attaques de ses adversaires, même s'ils avaient du talent ; on voit là, par conséquent un autre facteur qui avait joué un rôle dans la pertinence et la fiabilité de son système et de son exigence ; il était, de ce point de vue, selon nous, irréprochable.

Selon certains savants, comme nous l'avons déjà indiqué, al-Šâfi'î n'estimait pas que le consensus puisse représenter d'une manière ou d'une autre, une source importante du droit, car le consensus n'est pas facile à obtenir. Dans sa *Risâla*, nous

¹-*Les fondements du droit musulman*, P, 77.

²-*La vie de l'Imâm al-šâfi'î*, P, 170.

³-Voir, *al-Burhân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 2. P, 4.

⁴-S, 4. V, 115.

⁵-Traduction de Régis Blachère.

lisons, « ... Ni moi ni aucun homme de science ne soutenons cette thèse. C'est une norme qui fait l'objet d'un accord unanime des savants parce que tu ne rencontreras jamais un savant qui te la répète et t'affirme l'avoir reçue d'un prédécesseur, comme c'était le cas pour les quatre raka'ât de la prière de midi (*ẓuhr*), l'interdiction des boissons fermentées et autres obligations religieuses similaires¹ »

(lastu 'aqlu wa lâ 'aḥadun min 'ahli al-'ilm hâḍâ mujma'un 'alayhi 'illa limâ lâ talqâ 'aliman 'abadan 'illa qâlahu laka wa ḥakâhu 'an man qablahu , ka al-ẓuhri 'arba'un wa ka taḥrim al-ḥamar wamâ 'ašbaha hâḍâ).

C'est ainsi que nous pouvons dire que la portée de l'unanimité était en fait limitée à des questions comme celle de l'accomplissement de la prière qui concernaient personnellement chacun des musulmans².

II-2-5-4. Le raisonnement par analogie (al-qiyâs)

La quatrième et dernière source du droit, pour al-Šâfi'î, est le raisonnement par analogie (*al-ijtihâd* ou *al-Qiyâs*). Selon la terminologie utilisée dans les fondements du droit musulman, le *qiyâs* (raisonnement analogique) désigne la procédure consistant à juger un cas juridique non mentionné dans les Textes, en le comparant à un autre semblable, pour lequel une prescription existe dans un texte³. Cette source a été pour al-Šâfi'î une méthode valide pour déduire des lois supplémentaires à partir des sources premières. Selon lui, ce raisonnement par analogie dans le domaine de la šari'a devrait être conduit sur une base textuelle provenant du Livre ou de la Sunna ou du jugement par consensus⁴. Il la plaça toutefois en dernière position, en la considérant comme un des sens de *bayân* qui est extrait de certains versets⁵. Dieu a en effet prescrit l'effort de rechercher, et il juge l'obéissance des hommes sur ce point, comme Il le fait pour les autres prescriptions⁶ ; donc l'acte qui consiste à faire un effort existe dans le texte coranique. Al-Šâfi'î, dans sa *Risâla*, avait développé cette obligation de l'effort personnel. Il a dit en montrant la légitimité de ce procédé du raisonnement par l'explication du verset⁷ « Souvent Nous

¹-*La Risâla*, P, 360. P, 1559.

²-Voir, *l'introduction au droit musulman*, P, 58.

³-*Les fondements du droit musulman*, P, 77.

⁴-*Histoire du droit musulman*, P, 59.

⁵-Ibid, P, 59.

⁶-S, 47. V, 31.

⁷-S, 2. V, 144.

te voyons tourner [en tous sens] ta face, vers le ciel. Nous te tournerons donc vers une Qibla que tu agréeras. Tourne donc ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée ! où que vous soyez [Croyants], tournez votre face dans sa direction... ». Quand Allâh change la direction de la prière (*qibla*), il ordonne aux fidèles de se tourner vers le sanctuaire de la Mecque, en quelque lieu qu'ils soient, même s'ils en sont très éloignés et que leurs yeux ne peuvent les renseigner. Que faire alors ? Il n'y a pas d'exception prévue pour ce cas ; le mot utilisé dans le texte (*šaṭr*) signifie bien « côté » ; c'est un synonyme de *wajh*. C'est bien du côté de la Mecque qu'il faut se tourner. Il ne reste donc qu'à le chercher par un effort personnel. Or, Dieu a placé dans le ciel les astres comme signe¹. Les fidèles s'en serviront pour s'orienter. Il nous convient de signaler qu'al-Šâfi'î, pour montrer la validité de cette procédure, se base également, dans son explication, sur le texte coranique . Nous lisons dans le Coran : « *wa huwa al-laḏī ja'ala lakum al-nujûma liṭahtadû bihâ fî ḡulumât al-baḥr wa al-barr, qad faṣṣalnâ al-â'yât liqawmin ya'lamûn*² » (C'est lui qui pour vous, fit les étoiles afin que vous vous dirigiez sur elles dans les ténèbres de la terre ferme et de la mer. Nous exposons intelligiblement les signes à un peuple capable de savoir³), et dans une autre sourate nous lisons : « *wa 'alâmatin wa bi al-najm hum yahtadûn*⁴ » (et des repères, alors que les astres, ils se dirigent⁵).

Donc, dans la démarche d'al-Šâfi'î, les textes ont la primauté absolue. C'est le texte coranique qui a été utilisé pour démontrer la légitimité et la validité de chaque procédé. Dans cette religion du Livre chaque règle doit trouver son origine dans le Texte estime al-Šâfi'î⁶. C'est donc sous l'influence des Traditions, qu'il est revenu totalement à la doctrine ancienne et lui apporta le soutien d'une bonne argumentation⁷. Selon les spécialistes, al-Šâfi'î ainsi était à l'origine de la mise en place de la doctrine classique des sources du droit se fondant sur les lois islamiques. Les savants ont dit que son génie résidait dans sa faculté de réorienter, de mettre en relief et d'équilibrer des idées déjà existantes, et dans le fait qu'il parvenait à

¹-*Al-Risâla*, P, 23, 24.

²-S, 6. V, 97.

³-Traduit par régis blachère.

⁴-S, 16. V, 16.

⁵-Traduit par régis blachère.

⁶-Voir, *l'histoire du droit islamique*, P, 53.

⁷-Voir, *l'Introduction au droit musulman* P, 44.

organiser l'ensemble pour la première fois, et le présenter par un schéma systématique des racines du droit¹.

II-2-6. Les critères de son système

Comme nous avons tenté de le présenter, al-Šāfi'î en cherchant à renvoyer chaque règle à son origine, avait aussi systématisé le mécanisme et concilié les deux grandes écoles doctrinales qui prétendaient à la suprématie dans le domaine de la science juridique. Il a fini donc par élaborer un système, une théorie juridique qui englobait différentes sortes de sources en se basant sur des idées familières aux musulmans². Il a su restructurer ces aspects d'une manière cohérente³. Il avait l'intention de renvoyer chaque règle vers le Coran et la Tradition, en utilisant l'unanimité, et sans négliger⁴ l'analogie, dans le cas où les trois premières sources mentionnées ne donnent pas la solution concernant le même problème⁵. C'est ainsi que sa doctrine montre en réalité qu'elle n'est pas littéralement tirée tout entière du Coran.

Une réflexion sur le classement d'al-Šāfi'î indique que ce sont les catégories du savoir telles qu'elles ont été bien formulées qui constituent la base fondamentale. Il se base fortement sur les textes religieux dans son système juridique, ainsi sont-ils devenus dans sa théorie la référence principale incontestable⁶ et ils ont souvent la priorité sur les autres principes. Il a rejeté les principes du choix préférentiel l'*Istiḥsân*⁷ utilisé par *Abū Ḥanīfā*⁸, et de l'*Istiṣlāḥ*⁹ utilisé par *Mālik*¹⁰. Selon lui, ces deux auteurs se sont surtout basés sur le raisonnement humain dans un domaine où les données religieuses existent déjà.

¹-Introduction au droit musulman P, 47, 48.

²-Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation, P, 744.

³-Ibid.

⁴-La Risāla, P, 39,40, Passages, 120, 121.

⁵-Histoire du droit islamique, P, 56.

⁶-Histoire du droit islamique, P, 59.

⁷-Le terme arabe *Istiḥsân* signifie la préférence. Chez les *ouṣūlīs*, il désigne un procédé juridique qui consiste sur la base d'une analyse rationnelle, soit à abandonner un résultat évident du raisonnement analogique (*qiyās*) en faveur d'un résultat moins évident, mais plus approprié au contexte, soit à faire une exception à une prescription générale. Les fondements du droit musulmans, P, 112.

⁸-la vie d'al-imām, P, 177.

⁹-Dans la terminologie des *ouṣūlīs*, le terme arabe *al-maṣlaḥa al-mursala* ou *al-maṣlaḥa al-muṭlaqa* signifie l'intérêt général « libre » ou « indéterminé », c'est-à-dire sur lequel le législateur ne se prononce pas et dont aucun texte n'indique s'il doit ou non être pris en compte. Les fondements du droit musulmans, P, 118.

¹⁰-Voir, *al-Maḏāhib al-islamiyā al-ḥamsa*, P, 518, 519.

Son système démontre que la méthode élaborée est strictement scientifique dans son fonctionnement¹. La théorie d'al-Šâfi'î est jugée beaucoup plus logique, formelle, et cohérente que celle de ses prédécesseurs². C'est pour cela qu'au fil du temps ses principes ont été adoptés par beaucoup de savants musulmans³. Son travail sur les fondements du droit musulman, pousse certains à considérer al-Šâfi'î comme le plus grand théoricien dans la législation islamique. Son œuvre avec sa logique et dans son organisation vont jouer un rôle important sur la manière de penser en général. Respectant la nature de la civilisation basée sur des textes révélés al-Šâfi'î est amené à considérer, dans sa démarche les textes comme base pour le raisonnement arabe⁴. Son but suprême étant l'unification du droit, c'est pour cela qu'il est fort possible que parmi ses objectifs il y avait celui d'organiser l'analogie dans le domaine de la šari'a et de limiter le pouvoir du raisonnement qui se base sur des idées sans tenir compte des données religieuses. Cela peut être considéré comme l'idée consistant à faire l'apologie du Texte.

Son système constitue également une réaction contre la méthode de certains juristes, ceux qui représentent une vraie autorité, se basant sur des idées en pensant que le monde peut être mené par des idées rationnelles sans tenir compte des données religieuses. Cette méthode, à l'époque d'al-Šâfi'î était en train de se propager par les compagnons d'Abû Ḥanîfâ et les partisans de l'école mu'tazilite, ces derniers particulièrement, développaient l'utilisation de l'analogie en lui donnant dans plusieurs cas, la priorité sur la Tradition⁵. Joseph Schacht écrit :

« C'est avec al-Šâfi'î que le raisonnement juridique atteint son zénith, un raisonnement juridique explicite, qui est généralement d'une très haute qualité, tient une bien plus grande place dans la doctrine d'al-Šâfi'î que dans celle de n'importe lequel de ses prédécesseurs, même si nous tenons compte des différences de style et de formes littéraires ».⁶

Selon, Noël J. Coulson :

Le système d'al-Šâfi'î représentait, sur le plan juridique, un compromis entre la révélation divine et le raisonnement humain, tentant ainsi de mettre fin au fondamentale conflit de principes qui divisait les premières écoles

¹-Voir, *Introduction au droit islamique*, P, 46, 47.

²-Voir, *l'encyclopédie l'islam*, V, 9. P, 189. *Introduction au droit islamique*, P, 48.

³-Voir *l'encyclopédie de l'islam*, V,9. P, 192.

⁴- Voir, *Binyat al-'aql al-'arabî*, V, 2, P, 111.

⁵-Voir, *Binyat al-'aql al-'arabî*, V, 2. P, 66, 67.

⁶-Ibid, P, 46.

juridiques entre le « parti de la Tradition » (*ahl al-ḥadīṭ*) et le « parti du raisonnement » (*ahl al-ra'y*)¹.

On dit aussi que l'effet de son système sur le raisonnement² dans la civilisation islamique était très large. Il a été également accusé de limiter l'activité du raisonnement non seulement dans la science de la jurisprudence mais aussi dans certaines activités scientifiques³.

Auprès de sa pratique, nous pouvons remarquer que l'analogie ne se produit qu'à partir d'une autre production, (texte ou une idée sur laquelle il y a une unanimité)⁴. L'analogie a été placée par lui, en dernière position, considérant ses propres opinions inférieures aux preuves basées sur les opinions des compagnons du Prophète. Pour que le système soit complet, al-Šāfi'ī exige aussi des conditions concernant celui qui applique et exerce avec soin cette activité de (*'ijtihād*)⁵. Il doit être rigoureux, connaissant parfaitement la langue arabe, maîtrisant le contenu du Coran et connaissant la culture de la société dans sa globalité. C'est ainsi que l'activité d'interpréter les textes religieux ou de déduire des règles juridiques deviennent une discipline stricte et beaucoup plus scientifique. Ceci donna lieu à la recherche de personnes spécialisées dans tel ou tel domaine, et permit à ses partisans d'élaborer une classification concernant les partisans de son école, en se basant sur certains critères permettant de repérer les différentes compétences et les qualités requises.

Des lectures, dans son livre intitulé *al-Risāla* ainsi que dans d'autres livres composés sur al-Šāfi'ī et son fiqh montrent qu'il y a dans la recherche d'al-Šāfi'ī d'autres qualités distinctives, parmi lesquelles, nous remarquons qu'il est bien imprégné de l'esprit de conciliation⁶. L'imām a choisi une méthode conciliatoire entre deux mouvements de pensée existant à l'époque⁷, celui des traditionalistes présenté par l'imām *Mālik* et ses disciples et d'autres et le courant des rationalistes représenté par certains disciples d'*Abū Ḥanīfa* ainsi que par les mu'tazilites⁸. Joseph Schacht

¹ -*Histoire du droit islamique*, P, 60.

²-Selon certains chercheurs, la manière du raisonnement, élaboré et appliqué par al-Šāfi'ī, a été faite de façon marginale. *Al-Jabri* a dit que le raisonnement chez *Abū Ḥanīfa* était libre. Al-Šāfi'ī, lui, fixe des limites, *Takwīn al-aql al-'arabī*, P, 106. Voir, aussi, *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, al-imām al-Šāfi'ī wa tasīs al-ydulujiyya al-waṣāṭiyya*, P, 178, 179.

³-Voir, Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation, P, 744.

⁴-*Histoire du droit islamique*, P, 59.

⁵-Voir *al-Risāla*, P, 509.

⁶-Voir, *al-Maḍāhib al-islamiyyā al-ḥamsa*, P, 548.

⁷-*Histoire du droit islamique*, P, 60.

⁸-Ibid, P, 60 et *al-Maḍāhib al-islamiyyā al-ḥamsa*, P, 548.

déclare que : « l'admission finale du qu'yâs dans le groupe « classique » des quatre (*'uṣūl*) est le résultat d'un compromis, sur des bases envisagées par al-Šāfi'î, entre l'usage ancien et illimité du ra'y ou (*istiḥsân*) et le rejet de tout raisonnement humain dans le droit religieux¹.

Plus tard cette spécificité de concilier les deux extrêmes va être empruntée et utilisée par ses partisans dans d'autres domaines. Elle va être utilisée par *al-'Aṣ'arî* (m. 324/936) dans le domaine de la théologie², par *al-Quṣayrî*³ (m. 465/1072) dans le soufisme, et il a été également utilisé par *al-Juwayynî imâm al-Ḥaramayyn*, (m. 478/1085), dans son essai destiné à effectuer un accord entre les méthodes utilisées par les juristes dans le domaine du fondement du droit musulman et la méthode utilisée par les logiciens⁴.

Des études sur les éminents partisans de l'école šāfi'ite comme *al-Ġazālî* (m. 505/ 1111) et *al-Râzî*⁵ (m. 606/1210) indiquent souvent l'existence de cette spécificité de conciliation dans leurs méthodes. La présence de cette conciliation assure la continuité d'un procédé déjà commencé par al-Šāfi'î.

Historiquement, dans la science du droit musulman, l'œuvre d'al-Šāfi'î présentait une étape très importante. Son but suprême était certes d'unifier le droit islamique. Sans être dépendant d'un maître ou d'une école, en se basant précisément sur les preuves et les bonnes argumentations, il avait effectué une relecture concernant les règles juridiques à la lumière de son nouveau système. Dès lors, les savants s'intéressaient aux règles et à la manière de leur élaboration. Cette méthode nouvelle qui rassemblait les règles juridiques avec leurs preuves mettait en évidence l'aspect théorique dans le domaine de la jurisprudence et incitait ainsi les savants à l'adopter dans plusieurs domaines. D'après les historiens, al-Šāfi'î lui-même avait conseillé à ses disciples de chercher les preuves, et il leur avait interdit de suivre aveuglement ses propres opinions en leur accordant une confiance totale⁶.

Cela s'inscrit dans sa conception pour la šarī'â, il avait dit en parlant de la particularité de la langue arabe :

¹-*L'introduction au droit musulman*, P, 57.

²-Voir, *Histoire de la philosophie islamique*, P, 167.

³-*L'encyclopédie de l'Islam*, V, 9, P, 191, 192.

⁴-Voir, *al-Mustaṣfâ*, V, 1. P, 5, 6 et *Taqwîm al-fikr al-nahwî*, P, 101.

⁵-Voir, *Faḥr al-Dîn al-Râzî, Commentateur du Coran et philosophe*, P, 19.

⁶-Voir, *l'encyclopédie de l'islam*, V, 10. P, 198.

«Or, de toutes les langues, celle des Arabes est la plus vaste en modes d'expression, celle dont le vocabulaire est la plus riche. A notre connaissance, personne n'en embrasse entièrement la science, hormis un prophète. Aucune partie n'échappe toutefois à l'ensemble des Arabes ; il se trouve toujours quelqu'un pour la connaître ».

(ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً ، و أكثرها ألفاظاً ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيٍّ ، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه)

Il ajoute :

« La science de la langue est chez les Arabes comparable à la science de la tradition (*al-ḥadīth*) pour les juristes : nous ne connaissons aucun homme qui ait un savoir si encyclopédique des traditions au point que rien ne lui échappe ¹ ».

(والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه : لانعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء)

Donc, à ses yeux, l'action de faire un effort intellectuel dans le domaine de la šarī'a doit être constant, car il est possible qu'une idée nouvelle apparaisse, qu'un argument convaincant surgisse, qu'une démonstration savamment élaborée s'affiche. C'est la raison pour laquelle les partisans de son école adoptent l'idée suivante : le désaccord avec le fondateur dans des questions subsidiaires n'exclut pas l'adhésion à son école.² Donc sa manière de penser est de caractère scientifique, elle est aussi ouverte. Sa théorie est jugée beaucoup plus logique et formellement cohérente que celle de ses prédécesseurs³.

Une autre spécificité dans l'œuvre d'al-Šāfi'ī, est qu'il était très attaché à la langue arabe⁴, cette pierre de touche qui est la langue du Coran constituait l'outil le plus important pour comprendre les Textes religieux⁵. S'agissant de son effort pour systématiser le mécanisme de la signification, al-Šāfi'ī s'est employé, dans sa *Risāla*,

¹-*Al-Risāla*, P, 69. Passages, 138, 139.

²-Voir, *Ṭabaqāt al-fuqahā' al-šāfi'īya*, V, 1. P, 228.

³-Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman*, P, 47.

⁴-Al-Sayyid 'Abd-Al-Ġafār, *al-taṣawur al-luġawī 'inda al-'uṣulīyîn*, P, 20.

⁵-*Al-Risāla*, P, 52.

à exposer et organiser les différents modèles de signification existant dans la langue arabe en général et dans le Coran en particulier¹.

Al-Šâfi'î, avait une attention particulière concernant les idées et les manières dont les Arabes utilisaient la langue pour les exprimer². Il accordait beaucoup d'importance aux problèmes sémantiques. En privilégiant sa grande connaissance de la langue arabe, al-Šâfi'î avait établi des règles pour la signification à la lumière de l'usage que les Arabes en faisaient. C'est ainsi que le fait d'expliquer le Livre de Dieu au moyen des vers des poètes du désert constitue chez lui une méthode normale d'exégèse de la langue et des textes et 'ilm al-luġa constituait chez al-Šâfi'î une *dalâla* parmi d'autres³. Il avait caractérisé les expressions selon leur clarté⁴. Il avait divisé le sens des constructions selon leurs valeurs sémantiques⁵. Pour qu'il soit aussi en cohérence avec sa théorie, al-Šâfi'î avait réuni les règles avec leurs arguments et leurs preuves. C'est pour cela qu'il utilisait fréquemment des illustrations, des exemples. Il pouvait assurer ainsi le fonctionnement théorique et l'application⁶. Dans son livre, *al-Risâla*, à la lumière des exemples tirés de la langue, il avait bien développé la notion du *bayân*, il avait correctement exposé ce qui était général (*mujma*l), détaillé (*mufa*sa^l), restreint (*muqayyad*), et inconditionnel (*mutlak*) ; de la même manière, ce qui est qualifié de particulier (*hâs*) ou général (*'âm*), y est exposé clairement⁷. Il acceptait l'existence du sens dit métaphorique, dans la langue ainsi que dans le Coran⁸, et il proposait une gradation (*tadaruj*) entre les différentes modalités du sens et leur procédé de compréhension. Son outil principal dans sa tâche était la langue ; il se basait sur celle-ci pour systématiser les différentes catégories de signification⁹. Il a montré ainsi que le Texte, dans sa conception, avait une dimension beaucoup plus large que celle donnée par certains savants occultant l'existence du sens métaphorique.

Il avait bien réussi à montrer également que le rôle des textes révélés, dans le domaine de la šari'â, était beaucoup plus intéressant que le raisonnement humain. Les

¹-*Al-Risâla*, P, 31.

²-*Al-Risâla*, P, 52.

³-*Šâfi'î et les deux sources de la loi islamique*, P ,323,325.

⁴-*Al-Risâla*, P, 60, 61.

⁵-*Ibid*, P, 60.

⁶-*Voir, al-Risâla*, P, 34, 35, 36.

⁷-*Al-Risâla*, P, 52.

⁸-*Al-Risâla*, P, 52.

⁹-La langue arabe dans sa théorisation a une place importante, mais elle n'était pas aussi la seule, des autres approches sont utilisées par lui.

savants ont dit qu'il avait donné au texte coranique une signification plus profonde que ne l'avaient reconnu ses prédécesseurs¹. Et, c'est pour cela qu'il avait essayé de donner à la langue une dimension² semblable à celle donnée par les spécialistes de la logique à la logique³ grecque⁴.

Pour systématiser le fonctionnement de la langue, al-Šāfi'ī avait orienté ses recherches vers les significations inspirées du texte coranique. Cette systématisation avait pour objectif de caractériser l'activité, procéder à des déductions afin de parvenir à une compréhension des textes religieux d'une manière beaucoup plus scientifique, homogène, et de ne laisser aucune place à la confusion, dans le domaine de la législation islamique. De cela, nous pouvons déduire que chez al-Šāfi'ī, le fait d'interpréter le texte religieux est devenu une activité scientifique soumise à certaines conditions et cette interprétation, nous semble-t-il, ne peut pas être exercée sans érudition, et elle n'est pas à la portée d'une personne dépourvue de connaissances approfondies.

Selon ses conceptions, il insiste souvent sur le fait que les prescriptions de la šari'a sont d'origine divine. Donc il n'accepte pas les propositions humaines dans le domaine où il existe déjà sur la question une donnée religieuse. C'est pour cela qu'il n'abandonne pas les prescriptions de la šari'a au profit d'une logique, ou d'un intérêt quelconque. Pour lui, la šari'a se base sur une observation, et ne se fonde pas sur le

¹-Selon lui, la langue arabe est la plus vaste en modes d'expression de toutes les langues. Celle dont le vocabulaire est la plus riche. Il relie l'islam avec la langue arabe.

²-L'auteur avant de mentionner les quatre sortes de *bayan*, a indiqué clairement qu'il y a dans la langue arabe différents niveaux d'expressions, que se soit pour lui-même comme pour ceux qui savent parfaitement la langue arabe. Les significations de ces niveaux ont une valeur à peu près égale ; bien que certains d'entre eux jouissent d'une clarté plus marquée que d'autre. Il a expliqué la notion de *bayân* en disant que le *bayan* est un terme général désignant des significations dont les principes sont communs et les applications secondaires ramifiées.

« Le contenu minimal de ces significations communes mais ramifiées est qu'elles constituent un discours clair et limpide pour tout homme auquel elles s'adressent et dans la langue duquel le Coran a été révélé ».

³-Selon sa conception, le Coran est descendu en arabe, c'est pour cela, et pour lui donner une grande dimension, qu'al-Šāfi'ī exige une connaissance profonde dans cette langue pour connaître la valeur du texte.

Il a été rapporté qu'il aurait dit : « les gens ne sont dans l'ignorance et dans la divergence qu'après avoir abandonné la langue arabe en penchant vers la langue grecque (*lisân Arusṭi*) ». Cette dernière déclaration si elle a vraiment été dite montre clairement qu'il est contre l'utilisation des contributions d'Aristote et de la logique grecque en lieu et place des textes religieux dans le domaine de la légitimité islamique.

Il ajoute aussi que le Coran et la tradition prophétique « sunna », n'étaient transmis qu'en Arabes et selon des manières dont les arabes les utilisent dans leurs arguments, leurs communications, et leur raisonnement, et non pas avec des termes grecs. Il a résumé ses propos par dire que « Chaque peuple a sa langue et les conventions ».

raisonnement analogique. Il admet cependant, la légitimité de l'ijtihād en matière de droit positif pour tous les cas où il n'existe pas de texte révélé.

Selon certains, les études d'al-Šāfi'ī, menées sur les livres de ses prédécesseurs, étaient effectuées d'une manière critique. Dans l'Encyclopédie de l'islam, nous lisons : tout l'effort d'al-Šāfi'ī, et c'est aussi son originalité par rapport à ses devanciers, consistera ensuite à définir avec précision, à établir d'une manière critique et à hiérarchiser ces différentes sources (*aṣl et ma'qûl al-aṣl*) et à en déterminer les modalités d'usage¹.

Il est devenu pour de multiples raisons une autorité incontestable² ; la plupart des savants de toute tendance ont une confiance absolue en al-Šāfi'ī et sa méthode.

¹-L'Encyclopédie de l'islam, P, 189.

²-Voir, *Târîḥ Baġdād*, V, 2. P, 63. Dans son explication de ce verset : (wa la nabluwannakum biṣay'in min al-ḥawfi wa al-jaw'ī wa naqṣin min al-'amwālī wa al-anfusī wa al-ṭamarāti wa baṣīr al-ṣābirīn). S,2.V, 155. « Certes, nous vous éprouverons par un peu de crainte, de faim et de diminution dans [vos] bien, [vos] personnes et [vos] fruits ! [Mais] fait gracieuse annonce aux Constans ». R-Blachère.

Al-Šāfi'ī avait dit qu'il faut comprendre, le peu de peur par la crainte de Dieu, la faim par le jeûne, la diminution de bien par les aumônes, la diminution de personne par la maladie et la diminution de fruits par la mort des enfants. Cette explication qui dépasse clairement le sens littéral, montre aussi la manière dont on doit la prendre comme modèle. Il nous convient de dire que pour cet exemple, la relation entre le signifié et le signifiant peut être justifiée. Cette manière d'interprétation va être acceptée et va prendre sa place dans l'exégèse.

Dans le verset : (*wa in ḥiftum 'alla tuqṣitū fī al-yatāmā fankaḥū ma ṭāba lakum min al-nisā' maṭnā wa ṭulāt wa rubā', fa'in ḥiftum an lā ta'dilū fā waḥīdat aw ma malakat aymānukum ḍālika 'adnā 'anlā ta'ulū*) S, 4. V, 3. « Et si vous craignez de n'être pas équitable à l'égard des Orphelins... Epousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre, [mais] si vous craignez de n'être pas équitable, [prenez-en] une seule ou des concubines! C'est le plus proche [moyen] de n'être pas partiaux ».

(*ḍālika 'adnā 'anlā ta'ulū*), cette partie de ce verset a fait une polémique, al-Šāfi'ī ainsi que d'autres ont compris : afin que vos enfants ne soient pas nombreux. Sur le plan sémantique comme sur le plan lexical cette explication donnée par al-Šāfi'ī est considérée par beaucoup de savants comme étant fautive. Abū Ḥayyān démontre que ce que dit al-Šāfi'ī n'était qu'une lecture probable parmi d'autres. Abū Ḥayyān s'appuie dans ses explications sur les dires de certains savants, sur les règles grammaticales et des citations relevées des paroles des arabes et encore sur des lectures coraniques irrégulières. En réalité, cette posture ne visait pas à défendre le choix d'al-Šāfi'ī. Abū Ḥayyān ne le suivait pas aveuglement sur cette question. Mais, cette attitude s'inscrivait plutôt dans une démarche générale dans laquelle c'est la preuve qui doit être suivie et non pas l'opinion comme telle. Cette spécificité est présente très clairement, sur le plan théorique ainsi que sur celui de la pratique d'Abū Ḥayyān. Al-Šāfi'ī, lui-même, avait la même attitude dans sa théorie ainsi que dans sa pratique. Il interdit à ses disciples d'imiter une opinion sans connaître ou avoir de preuve.

Pour cette question Abū Ḥayyān a cité *al-Zamaḥṣarī*, car ce dernier, après avoir mentionné l'opinion d'al-Šāfi'ī, déclare qu'aucune question dans la langue n'échappe à ce célèbre savant. *Al-Kaššāf*, V, 1. P, 245.

Cette qualité supérieure chez al-Šāfi'ī, faisait presque l'objet d'unanimité ; il était considéré comme une référence dans la langue arabe. Certains pensaient qu'il est incapable de commettre une erreur grammaticale. Voir, *tarjumāt al-'a'ima al-arba'*, P, 147. *Ṭabaqāt al-fuqahā' al-šāfi'īya*, V, 1. P, 193. Il était donc un connaisseur de la langue où il avait contribué à organiser la lecture du texte coranique en se basant sur la langue elle-même. C'est-à-dire qu'al-Šāfi'ī a renforcé l'idée de l'incorporation de la connaissance de la langue dans le domaine de l'exégèse et rendu le champ sémantique déterminé et l'activité de l'interprétation beaucoup plus scientifique.

Selon eux, sa méthode est convaincante, il avait indiscutablement une conception exacte de la connexion qui existait entre les différentes sources ainsi que de la valeur particulière de chacune d'entre elles par rapport à l'objectif commun. De plus, il avait une connaissance de l'organisation interne de chaque discipline et de ses parties principales qui étaient essentiellement pour la cohésion du tout, et encore l'agencement, entre la théorie d'un côté et l'application de l'autre, pouvait expliquer qu'il était coutumier des moyens qui lui permettaient à chaque fois, d'acquérir immédiatement toutes les connaissances requises.

Sa méthode montrait qu'il avait aussi l'assurance nécessaire pour pouvoir appliquer les règles d'une prudence indispensable qui lui permettait d'utiliser au mieux et au plus juste ce que d'autres avaient produit. Selon les savants, al-Šāfi'ī s'était approprié les éléments fondamentaux de la discipline, aussi d'une manière globale, il s'était fixé pour but d'épurer et de compléter ce qui avait déjà été accompli par les autres auteurs, dans différents domaines. C'est ainsi que ses opinions juridiques, ainsi que ses explications de versets coraniques constituaient un modèle.

C'est pour cela que dans cette société, les savants qui adoptaient sa théorie se forçaient souvent à trouver le lieu du savoir (*madrak al-ḥukm*), et les formes sur lesquelles se basait al-Šāfi'ī dans toute explication relative à tel ou tel champ scientifique, il était devenu ainsi, pour eux, une référence. Les partisans de son école développaient souvent ses idées en essayant de combler les lacunes et les faiblesses probables. Donc al-Šāfi'ī avait structuré une pensée pour la société. Selon certains, l'importance de ses idées ne résidait pas dans le nombre de ses principes, ni dans ce qui était implicite ou explicite, mais dans sa capacité à élaborer une théorie d'une très grande rigueur. Cette dernière oriente les recherches depuis son apparition, et assure aussi les résultats et rend la pratique de plusieurs sciences beaucoup plus systématique¹.

A la lumière de sa théorie, qui compte plusieurs éléments concernant, les corpus, les genres, les rapporteurs, leurs statuts personnels, les diligents, leurs qualités et les manières adoptées pour déduire des règles, nous pouvons voir combien son rôle était important dans l'organisation et combien son caractère était scientifique et capable de déduire des règles dans le domaine de la législation. Selon les spécialistes, dans leur contexte les apports d'al-Šāfi'ī montrent que les sciences islamiques passent

¹-Voir, *l'introduction au droit musulman*, P, 58, 59.

avec rapidité de la réflexion, de l'application et de la pratique innée vers la théorisation scientifique. Il a donc contribué considérablement à l'amplification de l'esprit scientifique, dans la société. Dans son œuvre, il a bien précisé les deux aspects de la science c'est-à-dire les principes et la théorie. C'est ainsi que son apport dans le domaine de la jurisprudence va produire un grand effet sur la vie intellectuelle dans tous ses aspects¹.

II-2-7. L'évolution du système d'al-Šâfi'î et sa continuité

Il ressort de notre développement sur la vie intellectuelle d'al-Šâfi'î, que ce dernier malgré son attachement fidèle à ses maîtres, garde son indépendance vis-a-vis des différents maîtres et écoles qu'il fréquenta². Al-Šâfi'î sut restructurer les aspects de son système d'une manière cohérente, il s'est en particulier penché sur le problème crucial pour l'interprétation et l'application de la loi islamique la *šari'a*, de savoir quelles en étaient les sources de la loi islamique et en quoi elles pouvaient s'appliquer aux événements contemporains³. Il avait élaboré ainsi un nouveau système grâce auquel il était devenu un *mujtahid muṭlaq*⁴. Son système était incontestablement la cause réelle de l'apparence d'une nouvelle école juridique. Il était aussi suffisamment puissant. Ce système depuis qu'il est connu, joue un rôle important, non seulement dans le domaine de la légalisation musulmane en matière d'élaboration du fiqh (des règles juridiques), mais aussi dans d'autres domaines. Historiquement, c'est à *Fuṣṭaṭ* qu'al-Šâfi'î a rassemblé ses théories dans son livre *al-Risâla*⁵. Il avait aussi composé des livres à la lumière de son propre système, dans lesquels il suit une démarche scientifique, car il s'intéresse souvent à la nécessité d'apporter les preuves de ses propos.

Al-Šâfi'î était certainement conscient de son projet, il assurait la continuité de sa théorie par des idées scientifiques, théoriques et pratiques et encore par des engagements moraux, c'est pour cela et dès le début, qu'il a été anobli par les partisans de cette école, c'est-à-dire par ses élèves⁶. Les disciples, à l'instar de leur maître, et à la lumière des lignes essentielles de son système ont développée au cours

¹-L'Encyclopédie de l'islam, V, 9. P, 191, 192.

²-L'Encyclopédie de l'islam, V, 9. P, 189, 190 et Dictionnaire historique de l'islam, P, 194.

³-Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation, P, 774.

⁴-Voir, Muḥamed Ḥasan Hitû, al-'ijtihâd wa ṭabaqât mujtahidîy al-šâfi'ya, P, 37.

⁵-L'Encyclopédie de l'islam, V, 9. P, 189.

⁶-Voir, l'Encyclopédie de l'islam, V, 9. P, 192.

de l'histoire les idées de leur maître.¹ Cette école, par son sérieux allait attirer des partisans de grand mérite. A leur tour, ceux-ci allaient élaborer une méthode de raisonnement de plus en plus précise². Cela indique que les successeurs d'al-Šâfi'î, n'ont pas seulement trouvé dans ses livres une mine de renseignements abondants et variés, mais aussi des principes qui orientaient leurs recherches et leurs réflexions. Al-Šâfi'î lui-même avait interdit à ses élèves de l'imiter et de travailler sans fournir de preuves³. Il était un homme savant, évidemment sincère et de bonne foi. Il savait qu'il était sur la bonne voie, c'est pour cela, qu'il avait bien encouragé ses élèves à le suivre dans ses recherches, geste de sa part qui confirmait certes sa confiance en son œuvre et qui orientait ses disciples à suivre sa méthode dans l'objectif d'enrichir la science tout en restant attaché à la religion⁴.

Après avoir mentionné les éléments les plus importants de ses apports, il convient de dire qu'al-Šâfi'î n'était pas seulement l'initiateur des fondements de la jurisprudence et le chef d'une école juridique, mais il était aussi le fondateur d'un courant de pensée, dans la société islamique. Ce courant, depuis son existence, n'a cessé de se développer, et d'exercer son effet sur la mentalité arabe⁵. Donc, durant une longue période, la pensée d'al-Šâfi'î a produit une grande influence sur la pensée islamique⁶. Dans les pages qui vont suivre, nous allons donner des informations sur l'école et son développement durant son histoire jusqu'à l'époque des Mamelouks (652/1254)⁷, époque dans laquelle Abû Ḥayyân adopta la doctrine šâfi'îte et composa son éminent livre *al-Baḥr al-Muḥîṭ*. C'est sur son ouvrage que se base notre travail pour mesurer l'influence d'al-Šâfi'î et de son école sur Abû Ḥayyân al-Naḥwî.

¹-Voir, *l'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 192.

²-Voir, *Taḳwīm al-fikr al-naḥwî*, P, 111.

³-*L'encyclopédie de l'islam*, V, 10. P, 148.

⁴-Voir, *Ṭabaqāt al-šāfi'īya, Qāḍā Šuhba*, V, 1. P, 58. *Ṭabaqāt al-šāfi'īya al-kubrā*, V, 2. Pp, 69, 94, 134.

⁵-Voir, *Ṭabaqāt al-šāfi'īya al-kubrā*, V, 1. Pp, 326, 328.

⁶-Voir, *Binyāt al-'aql al-'arabî, al-Jabri*, V, 1. Pp, 106, 110, 111.

⁷-Voir, *Dictionnaire encyclopédique de l'islam*, P, 242.

II-3. L'école šâfi'ite, son rôle et sa position

L'école juridique (*maḏhab*) s'inscrit dans la tendance sunnite, dont les membres se réclament des enseignements de l'imâm al-Šâfi'î. Ce dernier, comme nous venons de le montrer, après avoir rassemblé le fiqh du Ḥijâz (la pensée mâlikite), celui de l'Iraq (la pensée *ḥanafite*), le fiqh de l'imâm *al-layṭ Ibn Sa'd*, et connu plusieurs coutumes est arrivé par la force de son argument et la valeur de ses idées, à imposer son propre système juridique¹.

Ce système était bien achevé sur les deux aspects, théorique et pratique, les partisans de cette école se sont basés sur son œuvre dans le développement de leurs réflexions.

II-3-1. L'école Šâfi'ite dans l'histoire

Cette école a vu le jour en Egypte, pays dans lequel al-Šâfi'î a passé les dernières années de sa vie, où il a dicté à ses étudiants les principes de son nouveau système. C'est avec ce nouveau système qu'il s'est distingué d'être le premier imâm à avoir systématisé les principes fondamentaux du fiqh, qu'il a réuni dans son ouvrage intitulé *al-Risâla*, qui est considéré comme une critique radicale du conformisme juridique (*taqlîd*)².

Al-Šâfi'î, dans ce livre visait d'une part, à discréditer les traditions locales vivantes comme source du droit religieux³ et, d'autre part, à ce que les doctrines des imâms ne puissent plus être invoquées en matière légale sans apport de preuves à l'appui, pour l'autorité dont ces grands maîtres avaient été investis⁴.

Son nouveau système, sa science juridique (fiqh) et ses avis juridiques, ont été adoptés très tôt par ses disciples, ceux qui vont refuser bientôt d'adhérer à quelques écoles que ce soient jusqu'à l'adhésion la plus aveugle au nom de l'indiscutable supériorité des Imâms⁵. Donc, la naissance de cette école due au nouveau système posé par al-Šâfi'î, et l'apparition de cette école comme institution est le fruit déjà de la première génération des disciples. Ces derniers de leur côté, après avoir accueilli favorablement les enseignements de leur maître, ont joué un rôle

¹-Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation, P, 774.

²-voir, *l'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 191.

³-Ibid, V, 9. P, 191.

⁴-Ibid, V, 9. P, 191.

⁵-voir, *l'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 191 et *L'introduction au droit islamique*, Joseph Schacht, P, 56, 57, 58.

important dans la diffusion de cette doctrine. Les historiens, attribuent le rôle le plus important à trois élèves : *Abû Ya'qûb Yûsuf al-Buwaytî*¹ (m. 231/846), qui avait une bonne relation avec son maître. Al-Šâfi'î avait dit à propos de lui : parmi mes compagnons, il serait le plus digne à ma place, nul de ses compagnons n'est plus savant que lui. Il l'a considéré comme le représentant de sa pensée. Il aurait dit de lui qu'il est sa langue (lisân), autrement dit le porte-parole². Celui-ci a succédé à son maître après sa mort³. Il resta en Egypte. L'historien *al-Nawawî*, en respectant la déclaration d'al-Šâfi'î a indiqué qu'*al-Buwaytî* était plus savant qu'*al-Murâdî al-Rabî' Ibn Sulaymân*⁴ (m. 270/884) et *al-Muznî 'Ismâ'il Ibn Yaḥyâ*⁵ (m. 264/878).

Al-Buwaytî a composé un livre dans le fiqh intitulé l'abrégé (*al-muḥtaṣar*), inspiré de la parole d'al-Šâfi'î. *Mohamed Zakî Mubâarak*, spécialiste dans le domaine du fiqh, a déclaré dans un de ses articles, qu'*al-Buwaytî* était l'auteur de *kitâb al-'Um*⁶. Cette opinion a été rejetée rapidement par les spécialistes avançant des raisons encore plus fortes⁷. *Al-Buwaytî* est mort en Iraq en 231/846 dans sa prison, enchaîné (muqayyad). Selon *al-Murâdî*, al-Šâfi'î avait prédit ce destin, mourir en prison et enchaîné⁸. *Al-Murâdî* a ajouté : « Je suis entré en prison dans l'épreuve de la création du Coran⁹, (*miḥnat ḥalq al-qur'ân*), j'y ai trouvé *al-Buwaytî* enchaîné. C'était à l'époque d'*al-Wâṭiq* (227/842-232/847)¹⁰.

Al-Muznî 'Ismâ'il Ibn Yaḥyâ, était le deuxième élève d'al-Šâfi'î. Il accompagna son maître tout au long de son séjour en Egypte. Il est connu aussi pour avoir écrit un ouvrage qui rassemblait la science juridique de l'imâm al-Šâfi'î dans sa totalité¹¹. Cet ouvrage a été condensé plus tard sous le titre d'abrégé d'*al-Muznî* (*Muḥtaṣar al-Muznî*). Il a composé aussi beaucoup d'autres livres¹². Il avait comme son condisciple *al-Buwaytî* une bonne relation avec son maître. Al-Šâfi'î disait de lui « qu'il sera celui qui fera triompher la doctrine (*nâṣir al-maḍhab*) »¹³. Selon *al-*

¹-*Al-'A'lam*, V, 8, P, 257.

²-Voir, *al-'A'lam*, *al-wafî bi alwafiyât*, et *Ṭabaqât al-šafi'îyya*, V, 1, P, 71.

³-*Ṭabaqât al-šafi'îyya al-kubrâ*, V, 2, P, 162.

⁴-*Al-'A'lam*, V, 3, P, 14.

⁵-*Al-'A'lam*, V, 1, P, 329.

⁶-*Al-Risâla*, P, 9.

⁷-Ibid, P, 9.

⁸-*Ṭabaqât al-šafi'îyya al-kubrâ*, V, 2, P, 162.

⁹-Voir, *al-'A'lam*, V, 8, P, 257.

¹⁰-*Ṭabaqât al-šafi'îyya al-kubrâ*, V, 2, P, 165.

¹¹-*Ṭabaqât al-šafi'îyya al-kubrâ*, V, 2, P, 163.

¹²-*Ṭabaqât al-šafi'îyya*, V, 1, P, 58.

¹³-*Ṭabaqât al-šafi'îyya al-kubrâ*, V, 2, P, 93.

Murâdî, al-Šâfi'î avait une grande estime envers sa capacité d'argumentation. Il aurait dit : « si *al-Muznî* controve avec le diable il va le renverser »¹. Il est mort en (264/877) durant le règne d'*al-Mu'tamid* (256/892-279/902).

Abû Muhamad al-Rabî' al-Murâdî, le troisième élève, est aussi connu pour avoir été le servent d'al-Šâfi'î². Ce dernier l'aimait beaucoup. Selon les historiens, al-Šâfi'î aurait prédit qu'*al-Rabî'* serait celui qui transmettrait ses livres (*rawî kutubî*)³. Il disait de lui : « nulle personne parmi les gens ne peut me servir comme lui ! » Pour montrer son affection envers lui, il s'adressait à *Al-Murâdî* en disant : « Si je peux te nourrir avec la science je le ferai »⁴.

Nous pouvons en déduire, qu'al-Šâfi'î lui-même aurait encouragé ses disciples à suivre sa méthode et non pas ses avis. Nous pouvons donc le considérer incontestablement comme un savant qui avait le souci de former sur le plan scientifique ses disciples pour que ceux-ci à leur tour puissent former d'autres disciples, et permettre ainsi à son système de continuer à s'enrichir année après année. C'est ainsi que l'on peut considérer avec respect la portée scientifique d'un système très performant. Sans aucun doute, al-Šâfi'î a marqué son époque et contribué au développement de la science, dans la société. Le fait de désigner le rapporteur de ses livres, et le représentant de sa pensée ainsi que celui qui ferait triompher la doctrine, montre clairement que le fondateur donne les moyens scientifiques et moraux à ses disciples afin qu'ils puissent devenir plus pertinents sur le plan scientifique et respectueux sur le plan moral.

Il est courant que les biographes créditent al-Šâfi'î d'une série de déclarations solennelles dont la leçon est l'interdiction stricte de se réclamer de lui, de faire de sa doctrine après sa mort l'objet d'un nouveau conformisme⁵. *Al-Muznî*, son élève a commencé son livre, intitulé (*al-Muḥtaṣar*), par attribuer à son maître l'interdiction de l'imitation⁶. Nous pouvons dire que ceci doit être compris par le fait que la personne cultivée ne devrait pas simplement accepter les ordonnances d'un auteur mais qu'il devrait aussi avoir connaissance des arguments et des ressources, sur lesquelles se repose un tel jugement. C'est donc une sorte d'encouragement à ses disciples pour

¹-Ibid, V, 2. P, 93.

²-*Ṭabaqât al-šâfi'îyya al-kubrâ*, V, 2. P, 134.

³-*Ṭabaqât al-šâfi'îyya*, V, 1. P, 65. *Ṭabaqât al-šâfi'îyya al-kubrâ*, V, 2. P, 134.

⁴-Ibid, V, 1. P, 65.

⁵-*l'Encyclopédie de l'Islâm*, V, 9. P, 191.

⁶-Ibid, V, 10. P, 148.

connaître les jugements avec leurs preuves et leurs argumentations, en se basant sur sa méthode. De cela, nous pouvons dire encore que l'imâm a accordé une confiance absolue à son système d'un côté, et a ordonné l'interdiction de toute imitation aveugle occultant l'apport de preuves tangibles.

Indiquons également une autre preuve qui montre qu'al-Šâfi'î était conscient d'encourager ses disciples pour qu'ils continuent leurs études en suivant sa méthode. D'après les ouvrages historiographiques, al-Šâfi'î aurait dit : « *al-Llayt Ibn Sa'd* était un juriste plus savant dans la jurisprudence (fiqh) que l'imâm *Mâlik*, mais qui fut négligé par ses disciples »¹. Ce propos est une sorte d'encouragement, visant à expliquer le devoir, dont sont investis les disciples, pour conserver les enseignements de leur maître d'un côté, et éviter de négliger ses enseignements. Al-Šâfi'î veut donc que son système et son école restent présents. Son but c'est donc de rendre stricte la jurisprudence².

Il est certain que les savants partisans de l'école šâfi'îte, avec leurs qualités scientifiques et morales³, ainsi que la sphère du pouvoir politique ont jouée ensemble un rôle très important, dans la diffusion des idées de cette école dans le monde musulman et dans le développement scientifique de l'école au cours de son histoire⁴. Depuis son apparition, elle embrassait des savants de grande qualité.

A la faveur du zèle des premiers šâfi'îtes égyptiens, à l'exception de la région du *Ša'id* l'Egypte resta malikite. L'Egypte fut le berceau du šâfi'îte et devint rapidement son fief (*markaz*). Il y avait plus d'adhérents que partout ailleurs⁵. D'après les livres d'*al-Tabâqât al-kubrâ*, écrit par un des partisans de l'école šâfi'îte, depuis son apparition, la doctrine šâfi'îte gardait sa supériorité sur les autres doctrines⁶. Les juges en Egypte sont restés des partisans de cette école jusqu'à l'époque de Baybars⁷. Il faut noter que les idées de cette école se sont répandues en Iraq, au Hurassân et en Transoxiane. La Syrie jusqu'alors *awzâ'ite*⁸, suivit bientôt le mouvement, avec le grand juge *Abû Zar'a al-Dimišqî*. Il est rentré en Syrie à l'époque d'*al-Mutawakil*

¹-*Al- 'A 'lâm*, V, 5. P, 248.

²-*Introduction au droit musulman*, P, 46, 47.

³-*L'Encyclopédie de l'Islam*, V, 9. P, 192.

⁴-*Ibid*, V, 9. P, 193.

⁵-*Ibid*, V, 9. P, 193.

⁶-*Tabaqât al-šâfi'iyya al-kubrâ*, V, 1, P, 326.

⁷-*L'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 193.

⁸-*Tabaqât al-šâfi'iyya al-kubrâ*, V, 1, P, 326.

(232/247-874/861), où la tendance sunnite s'était placée au dessus de toute doctrine¹. *Abû Zar'a* (m. 302/914) avait adopté la doctrine šâfi'ite dans ses jugements, et en plus il avait encouragé les gens à étudier et à mémoriser le livre d'*al-Muznî*², en offrant un prix à ceux qui arrivaient à le mémoriser. La doctrine šâfi'ite allait devenir ainsi la plus forte et importante doctrine en Syrie. La dynastie fâtimide³ (909-1171) remplaça en Egypte, la jurisprudence sunnite par la doctrine šiite. Il est connu que le renversement des šiite extrémistes fâtimides par Saladin⁴, mettra un terme à l'existence de la doctrine šiite en Egypte.

Durant le règne de Saladin, (m. 598/1193), et dans son important objectif correspondant à celui des princes tures de Syrie qui consistait à éliminer le chiisme ismaïlien soutenant le régime fatimide, la doctrine šâfi'ite devint en Egypte, comme dans les autres territoires, sous la domination ayyoubide, une doctrine d'Etat⁵. Cela permit aux savants partisans de cette école de jouer encore un rôle de premier plan. Ils occupèrent une place importante, où ils purent exercer leur grande participation aux différents cercles de l'Etat sur certains plans social, scientifique et politique⁶. Les livres d'histoire montrent que leur rôle dépassait réellement les questions relatives à la religion. Saladin, avec la participation des sympathisants de cette école, rétablit le sunnisme et commença pour des raisons sociales et politiques à édifier des écoles pour assurer l'enseignement de l'école šâfi'ite, notamment au Caire ainsi qu'à Jérusalem⁷. Depuis, l'école šâfi'ite a marqué son grand retour sur la scène, trouvant avec le soutien d'hommes politiques, un climat agréable et un terrain favorable pour se développer. Elle va jouer, un rôle très important dans plusieurs domaines : scientifique, culturel, politique et social. Les savants associés aux gouvernants ont

¹- *Ṭabaqât al-šâfi'yya al-kubrâ*, V, 1, P, 326.

²- *Ṭabaqât al-šâfi'yya*, V, 1. P, 102.

³- Dynastie de califes ši'it descendant de Fâtîmâ, fille du prophète Muḥammad, régnant en Afrique du Nord (de 910 à 969), puis en Egypte (de 969 à 1171). Voir, *dictionnaire historique de l'islam*, P, 285, 286.

⁴- À l'époque de Saladin, *al-Malik al-Nâsir, Ṣalâḥ Al-dîn Yûsuf Ibn Ayyûb* (532/589) (1137/1193) et le fondateur de la dynastie des Ayyubides qui régna de 1171 à 1193 durant laquelle Saladin élimina tous ses rivaux en Syrie, unifia le pays et le rattacha à l'Egypte avec une partie de l'Irak, et de l'Arabie. Il reprit ensuite la guerre sainte contre les francs et s'empara de Jérusalem (1178) et occupa une grande partie des territoires francs. Voir, le Petit Robert des noms propres, P, 1852.

⁵- Voir, *l'Encyclopédie de l'Islam*, V, 9. P, 193.

⁶- Lorsque Jérusalem a été conquise par Saladin, le juriste des juristes *Muḥammad Ibn 'Alî Ibn Muḥammad Abû al-Ma'âlî*, un des partisans brillant de l'école šâfi'ite, était avec lui le jour où la ville de Jérusalem a été reprise. Selon les historiens, celui-ci avait une grande estime aux yeux de Saladin. Il était aussi le premier à avoir prononcé un discours à la mosquée *al-'Aqṣâ* (de Jérusalem) le jour de sa libération. Selon certains son discours resta dans la mémoire des hommes.

⁷- *Al-Muqadimâ*, P, 257.

constitué et organisé l'enseignement et l'ont officialisé¹. C'est dans le désir de garder une certaine indépendance dans leurs enseignements, qu'ils chercheront à maintenir de bonnes relations avec le pouvoir en place, parfois même sollicitant leur aide. Ils ont pu ainsi constituer une fondation pieuse dans le but de jouer un rôle beaucoup plus large, protéger les pauvres, faciliter et organiser les enseignements². C'est pour cela que de plus en plus d'élèves se dirigeaient vers cette école. Cette dernière tout au long de cette dynastie est restée dominante, elle avait vraiment la prépondérance grâce à son indépendance et sa capacité à affaiblir l'influence des autres écoles.

Après la disparition de la dynastie Ayyubide, est venue l'époque des Sultans Mamluks, qui ont pris le pouvoir en (648/1250), le fondant sur la dynastie Ayyubide³. A cette époque, les Mamluks, pour renforcer leur pouvoir comme hommes d'Etat et leur statut comme gouverneurs dignes de confiance, cherchaient à attirer la sympathie et à obtenir l'allégeance des hommes religieux⁴. Selon certains, se situant sur le plan des coutumes, le pouvoir des Mamluks ne pouvait pas être légitime, parce qu'il ne remplissait pas les conditions et ne correspondait pas aux aspirations des membres de la société. Donc, malgré le changement de pouvoir et le fondement de l'institution des quatre écoles juridiques imposée par un des Sultans Mamluks *al-Zâhir Baybars al-Bunduqârî* en (665/1288)⁵, l'école šâfi'ite, avec ses savants érudits gardait de manière évidente son prestige et sa supériorité par rapport aux autres écoles. Selon les historiens, *al-Zâhir Baybars* lui-même avait imité la doctrine šâfi'ite au moment de son arrivée au pouvoir⁶. Il avait aussi maintenu d'importantes fonctions de cette école, comme par exemple la fondation pieuse (*al-'Awqâf*) chargée de gérer les fonds publics (*Bayt al-mâl*) et d'apporter de l'aide aux nécessiteux.

Dans le même ordre d'idées, les Mamluks réservaient également le pouvoir de nommer les procureurs, les juges, au courant šâfi'ite. De même qu'ils ont gardé pour l'école šâfi'ite et ses partisans le contrôle des organismes de protection des orphelins, ils avaient aussi placé l'école au dessus de toutes les autres écoles sunnites, de même la désignation des juges pour les autres écoles était restée aux mains des šâfi'ites⁷.

¹-Dictionnaire encyclopédique de l'Islam, P, 237.

²-*Muqadîma*, P, 257.

³-*Al-mawsû'a al-'islamiyya*, P, 3.

⁴-Dictionnaire encyclopédique de l'islam, P, 242.

⁵-Dictionnaire encyclopédique de l'islam, P, 242.

⁶-Ibid.

⁷-*l'Encyclopédie de l'Islam*, V, 9, P, 193.

Donc nous pouvons dire qu'à cette époque-là, toutes les fonctions juridiques officielles, en Egypte et en Syrie, ont été occupées par des šâfi'ites¹.

II-3-2. L'institutionnalisation de l'école šâfi'ite

Dans la civilisation de l'islam en général, la question de l'adhésion à telle ou telle école juridique s'effectue en tenant compte de la qualité de l'adhérent. Celui-ci peut être un profane en matière juridique (*'ammi*) ou un savant capable de mener une réflexion et de justifier un tel choix². Les adhérents de l'école šâfi'ite s'intéressent aussi à la désignation et au classement des partisans de cette école, selon leur succession ou selon leurs capacités, leur caractère scientifique et leur participation³. Les historiens de cette école s'intéressent aussi à mettre l'accent sur le rénovateur de la religion, (*mujadid*), sa venue était en général annoncée par le Prophète pour chaque siècle⁴.

Dans leurs livres de classement des partisans šâfi'ites, les livres établis pour présenter les adhérents savants de cette école, nous remarquons qu'il y a une unanimité pour dire que le fondateur de cette école est *Muḥammad Ibn Idrīs al-Šâfi'ī*⁵. En plus ce fondateur lui-même est considéré d'une part comme un Rénovateur *Mujadid*; c'était le deuxième rénovateur dans l'histoire de l'Islam, succédant au Calife *Omar Ibn 'Abd al-'aziz*⁶ (m.101/720). Après le fondateur de cette école al-Šâfi'ī c'est *Ibn Surayj* (m. 306/918)⁷ à qui a été attribuée cette qualité de rénovateur. Nous trouvons aussi au sein de la même école, *Abū Ḥâmid al-Asfârâyyinī* (m. 418/1027), puis *Abū Ḥâmid* (m. 505/1111), *al-Râzī* (m.606/1210), chacun d'entre eux était qualifié comme un rénovateur de son temps⁸.

Durant l'époque visée par notre étude, certains historiens rapportent que c'était *Ibn Daqīq al-Īd* mort en (m. 702/1307) qui était considéré comme le rénovateur de l'Islam⁹. Abū Ḥayyân dans son commentaire a mentionné qu'il avait

¹-Ibid.

²-*l'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 191.

³-*l'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 193 et *Ṭabaqât al-šâfi'īya al-kubrâ*, V, 1. P, 200.

⁴-*Ṭabaqât al-šâfi'īya al-kubrâ*, V, 1. P, 200.

⁵-Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation, P, 744.

⁶-*Ṭabaqât al-šâfi'īya al-kubrâ*, V, 2. P, 200.

⁷-*Ṭabaqât al-šâfi'īya*, V, 1. P, 6 et *al-'A'lam*, V, 1. P, 185.

⁸-*Ṭabaqât al-šâfi'īya al-kubrâ*, V, 1. P, 200.

⁹-Ibid.

discuté avec lui sur certaines idées. Il a ajouté qu' *Ibn Daqîq al-Īd* l'avait sollicité pour expliquer par écrit certaines questions¹.

Al-Šāfi'î a été considéré comme le fondateur de l'école šāfi'îte, parce que c'est lui qui a pris l'initiative de créer et d'organiser son nouveau système juridique et s'est distingué des autres juristes. Al-Šāfi'î était donc considéré selon l'organisme šāfi'îte et son classement comme un *Mujtahid Muṭlaq*. Il était indépendant dans ses principes (*ʾuṣūl*) et dans ses considérations subsidiaires (*furūʿ*). Il déduisait ses règles en s'appuyant sur ses propres principes. Cette qualité de *mujtahid muṭlaq*, par sa spécificité, doit être exclusivement attribuée au fondateur de l'école. Certains juristes šāfi'îtes comme *Ibn al-Šalāḥ* (m. 643/1245), ne posait pas la condition de l'existence d'un nouveau système pour atteindre le degré de *Mujtahid Muṭlaq*². Selon lui, tous les savants qui possédaient la qualité de l'application et de la perpétuation n'étaient pas des imitateurs (*muqallidūn*). *Ibn al-Šalāḥ* ne les considérait pas comme des imitateurs (*muqallidūn*) ni dans la doctrine ni dans l'argument, car ils avaient la qualité d'être indépendants selon lui, et il ajoutait : « Mais nous les désignons par la doctrine, car ils la suivent comme méthode dans leur application »³.

C'est pour cela, que nous trouvons parmi les partisans de cette école certains savants à qui on avait attribué la qualité de *Mujtahid Muṭlaq*. C'est le cas d' *al-Qaffāl* (m. 417/1026), *al-ʿIz Ibn ʿAbd al-Salām* (m. 660/1262), *Ibn Daqîq al-Īd* (702/1302) et *al-Subkî Taqīyyu al-Dīn* (m.756/1355)⁴.

Parmi les niveaux caractérisant l'organisme šāfi'îte, nous trouvons plusieurs classes concernant l'appellation de *Mujtahidūns*. Ce sont leurs qualités et le degré de leur savoir qui définissaient leur classe⁵. Ce terme (*Mujtahidūns*) porte plusieurs sous-catégories parmi lesquelles nous comptons : un savant appliqué libre (*Mujtahid Muṭlaq*), un *Mujtahid* dans la doctrine, un *Mujtahid muntasib*, un *Mujtahid al-maḍhab*, un savant capable de prononcer une fatwa et de déterminer un choix parmi plusieurs opinions dit *Mujtahid al-Fatwa wa al-tarjih*, de même que l'on trouve un savant conservateur mufti, ce conservateur mufti est (*al-ḥāfiẓ lil maḍhab al-mufti bihi*)⁶.

¹- *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 306.

²- *Al-Majmūʿ šarḥ al-muḥaḍab*, V, 1. P, 42.

³- Voir, *al-ʿIjtihād wa ṭabaqāt mujtahidīy al-šāfiʿīya*, P, 37 et *al-Majmūʿ* Ibn al-Šalāḥ.

⁴- *Ṭabaqāt al-šāfiʿīya al-kubrā*, V, 1. P, 200 et *Mausuʿat al-fiqh al-Islamī*.

⁵- *Al-ʿIjtihād wa ṭabaqāt mujtahidīy al-šāfiʿīya*, P, 37.

⁶- *Ibid*, P, 37, 38.

Parmi les partisans de cette école les plus éminents sont *al-Muzaynî* l'élève d'al-Šâfî (m.264 /878), *al-Nisâ'î* (303/915), le théologien polémiste *al-'Aš'arî* (324/ 935) , le juriste *al-Mâwirdî* (450/1058), *al-Juwaynî* (488/1085), *al-Ġazâlî* (505/1111), *al-Râzî* (m.606/1210), *al-Nawawî* (676/1277), *Ibn Daqîq al-Ġd* (702/1302).

Ces savants ont perpétué et développé l'idée de leur maître. Les sciences juridiques, avec leurs partisans continuèrent à croître et à se développer, elles avaient continué aussi à faire l'objet d'une grande demande.

DEUXIEME PARTIE:

L'INFLUENCE DE LA DOCTRINE ŠAFI'ITE SUR

LES PRINCIPES D'ANALYSE DANS

AL-BAḤR AL-MUḤĪT

Chapitre III : L'exégèse islamique et le contexte socioculturel

III-1. L'influence des écoles doctrinales sur l'exégèse islamique

L'exégèse compte parmi les premières sciences maîtrisées par les musulmans¹. Discipline importante, faisant partie des sciences religieuses traditionnelles, elle joua un rôle crucial dans l'évolution de la pensée islamique au cours des siècles. Cette science aux yeux de certains chercheurs est le noyau de presque toutes les sciences islamiques².

En effet, comme d'autres sciences dans la société musulmane, l'exégèse s'est constituée progressivement en une science proprement dite³, et les premiers qui s'y adonnèrent étaient à la fois juristes et experts en Tradition ainsi que linguistes et historiens. Les discussions concernant les versets coraniques étaient à l'origine de toutes les explications juridiques et théologiques et parfois politiques et sociales. Par conséquent, dans cette société qui estimait avec certitude recevoir ses prescriptions d'une source divine, où les sciences religieuses, elles même étaient presque sacralisées et prenaient une valeur de plus en plus importante⁴, cette attitude a certainement eu un effet sur leurs méthodes scientifiques ainsi que sur la vie politique et sociale. Cette dernière était aussi à l'origine de l'existence de commentaires coraniques de nature et de tendances diverses, car dans la plupart des cas chaque commentaire était à la base d'une théorie du Fiqh comme des discussions des écoles théologiques.

L'exégèse et son développement étaient donc imposés par les besoins d'une société. Le Coran, source principale, lui-même et maintes fois, conseille aux lecteurs d'avoir recours à ses versets et a demandé d'en faire la réflexion et d'y méditer. Dans la quatrième Sourate, nous lisons : (*yâ'ayuhâ al-dîna 'âmanû 'aṭf'û Allâh wa 'aṭf'û al-rasûl wa 'ulî al-'amri minkum fa'in tanâza'tum fî šay'in fa rudûhu 'ila Allâh wa 'ila al-rasûl 'in kuntum tu'minûn bi al-lâhi wa al-yawmi al-'âhir dâlik ḥayrun wa 'aḥsanu tawîlan* ⁵) « O vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. Portez vos différends devant Dieu et devant le Prophète, si vous croyiez en Dieu et au jour dernier c'est mieux ainsi ; c'est le

1- Voir, Gilliot, Claude, 1990 : « Les débuts de l'exégèse coranique » dans Revue des mondes musulmans et de la méditerranée, Volume, 58, Numéro1, pp, 82-100.

2-Voir, Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation, Pp, 273, 284.

3-Voir, Gobillot, Geneviève. 2007 : « les méthodes actuelles d'exégèse et d'études critique du texte coranique » dans, Exégèse et critique des textes sacrés Paris , Geuthner PP, 225-266.

4-Voir, Régis, Blachère : « Le Coran », Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation Pp, 79, 91.

5-S, 4. V, 59.

meilleur arrangement¹ » et dans une autre sourate², nous lisons : (Un Livre béni que Nous t'avons fait descendre afin qu'ils méditent sur ses versets et que les doués d'intelligence réfléchissent!)³ (*kitâbun 'anzalnâhu 'ilayka mubâarakun liyaddabarû 'âyâtihi wa li yataḍakara 'ûlû al-'albâb*). Donc, le Coran lui-même invitait d'une manière très claire, les lecteurs à faire un effort pour comprendre.

Dans la sourate *al-Furqân*⁴ « Ils [les incroyants] ne te proposent, à toi (*Muḥammad*), aucun exemple (*maṭal*) mais Nous t'apportons la vérité et le meilleur tafsîr. ⁵» Cela vient à la suite d'un verset qui affirme : « les incrédules disent, Pourquoi le Coran n'a-t-il pas été envoyé en une seule fois ? C'est ainsi, afin que nous puissions fortifier ton cœur, et Nous l'avons récité très distinctement⁶ ». L'idée serait donc que Dieu a donné une explication, *tafsîr*, de la raison pour laquelle le Coran est révélé par fragments. Donc non seulement l'origine de cette activité existe déjà dans le Coran, mais ce dernier qui est la source sur laquelle se basent les exégètes ne néglige pas de donner des explications. Cela explique encore que la première démarche d'exégèse est une démarche interne, le Coran explique le Coran.

D'après les historiens, à l'époque du Prophète, et peu de temps après, les gens n'ont pas vraiment eu besoin d'une grande explication pour comprendre le Coran. Leur pratique de la langue arabe avec le contexte historique du texte coranique les dispensaient d'une explication.

Nous pouvons dire, bien que le Coran donne matière à réflexion, que l'état intellectuel de la première époque de l'islam ne s'intéressait pas à faire une réflexion organisée ou bien avancée⁷. Selon les historiens, le Prophète durant le temps de la révélation avait donné des explications sur les versets coraniques⁸, que ce soit à l'occasion d'une question portant directement sur un terme ou sur un passage ou pour déterminer une manière de faire dans la pratique, ou alors il avait interprété le Coran verset par verset selon l'ordre de la révélation comme le prétendent certains savants⁹.

¹-Traduit par D. Masson.

²-S, 38. V, 29.

³-S, 38. V, 29.

⁴-S, 25. Versets 32, 33. (wa qâla al-laḍîna kafarû lawlâ 'unzila 'alayhi al-qur'ânu jumlatan wâḥidatan kaḍâlik linuṭabitâ bihi fu'âdaka wa rattalnâhu tartila. Walâ ya'tûnaka bimaṭâlin ilâ jî'nâk bi al-ḥaqi wa ahsana tafsîran).

⁵-S, 25. V, 32, 33.

⁶-S, 25. V 33.

⁷-Voir, *Fajr al-islam*, Pp, 140, 170.

⁸-*Introduction aux fondements de l'exégèse du Coran*, P, 30.

⁹-Ibid, P, 30.

Bien que la partie maintenue des explications restantes du Prophète ne représente qu'une partie très réduite¹, elles sont suffisantes pour frayer une voie à l'activité de l'exégèse. Historiquement, le plus ancien commentaire du Coran est attribué à Ibn 'Abbâs (m.68/687). Celui-ci était aussi le cousin et un compagnon du Prophète. Il était célèbre non seulement par sa parenté avec le Prophète mais aussi par sa connaissance de la Tradition et de la langue arabe. Il avait une méthode dans la question de l'exégèse. Ensuite, de nombreux autres commentaires de genres différents furent rédigés au cours du Moyen Age et encore à l'époque moderne et contemporaine.

Une lecture de l'histoire des sciences chez les musulmans, montre que ce genre de littérature est devenu une discipline importante, qui joua un rôle de premier plan dans l'évolution de la pensée islamique. Le Coran par sa nature de livre révélé constituait théoriquement la première référence, sur laquelle reposaient les principes de l'islam et ses concepts fondamentaux. Toutes les écoles de pensée ainsi que toutes les sectes étaient appelées à trouver dans le Coran un garant de leur conception². Donc tous les savants malgré leurs divergences sont partis du Coran, et souvent lorsqu'un maître ne trouvait pas dans la littéralité du texte la signification qu'il recherchait, il tentait de la tirer de sa dimension intérieure. C'est dans cette perspective qu'au cours des siècles, des commentaires du Coran ont été réalisés. Ils représentaient des écoles et des idées différentes. Leurs auteurs utilisaient des modes et des méthodes divers pour atteindre leurs buts et réaliser leurs objectifs³. C'est pour cela que les spécialistes ont dit que les exégèses étaient à la base des théories de jurisprudence comme les discussions des écoles théologiques, y compris l'élaboration doctrinale propre aux mouvements politico-religieux reliés pour la plupart au šī'isme et à ses multiples formes⁴. Les commentaires composés montraient donc qu'ils étaient prêts à être classés selon plusieurs types : historique, générique et thématique⁵. thématique⁵.

A la lumière des méthodes utilisées ainsi qu'à la lumière de l'attitude à l'égard des questions définies sur le plan juridique, théologique et grammatical, nous trouvons les germes des idées des exégètes. C'est ainsi que les critères des solutions qu'ils proposent, les règles qu'ils choisissaient, leurs préférences, leurs sentiments

¹-*Al- 'Itqân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 2. P, 472.

²-Dictionnaire historique de l'islam, P, 252.

³-Dictionnaire historique de l'islam, P, 278.

⁴-Dictionnaire historique de l'islam, P, 278.

⁵-Dictionnaire de l'islam religion et civilisation, P, 279.

personnels et les opinions soutenues étaient toujours des indices qui indiquaient avec une forte probabilité leurs attitudes. Tous ces éléments constituaient des preuves pour ceux qui cherchaient à classer un auteur dans telle tendance ou dans telle autre. La méthode suivie ainsi que le contenu des commentaires exégétiques étaient et pour toujours des documents scientifiques essentiellement importants pour situer un penseur dans telle tendance ou telle école. Une lecture dans les livres d'exégèses montrait que les exégètes avaient suivi des méthodes, qui variaient selon le temps, selon l'état intellectuel et aussi selon la tendance sociale et politique¹.

C'est pour cela que les recherches concernant cette vaste littérature montrent que l'état de l'exégèse coranique change souvent et d'une manière perceptible, avec la pression politico- sociale. L'exégèse ne cesse pas de se répéter, mais aussi de se renouveler, pour satisfaire un besoin culturel ou répondre à des nécessités idéologiques ou pédagogiques².

Nous possédons des exégèses, qui sont de véritables témoignages sur la pensée, sur l'état intellectuel de certaines époques et encore des enseignements sur différentes doctrines et commentaires ayant des intérêts et des objectifs variés. Cela se reflète dans l'importance relative que les exégètes accordent à des éléments comme l'histoire, la grammaire, la sémantique, le droit, la théologie ou autre discipline qui étaient à l'origine de l'existence de multiples formes et méthodes dans le domaine de l'exégèse. Pour ne citer que ceux qui sont des figures représentatives, l'intérêt d'*al-Zamaḥṣarī*, (m.538/1144) pour la langue dans son commentaire (*al-kaššāf*), ne l'a pas empêché d'utiliser le Coran pour défendre ses idées mu'tazilites. Abū Ḥayyān, lui reproche l'interprétation subjective. D'autres exégètes, qui vécurent à l'époque de ce savant, ou avant ou après lui, ont fait la même chose dans des directions opposées. Exemples, chez les sunnites : *al-Ṭabarī*, (m.310/923), avec son fameux commentaire intitulé (*Jāmi' al-Bayān fī tafsīr al-qur'ān*), *Ibn 'Aṭīyya*, (m.481/1148) avec son livre intitulé (*al-muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*³), *al-Rāzī* (m. 606/ 1210) et son grand commentaire intitulé (*Mafātīḥ al-ḡayb*) etc, et chez les šī'ites : *al-Tabarsī*⁴ (m.548/1153) avec son commentaire intitulé (*Majma' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān wa*

¹-*Fajr al-islām*, P, 271.

²- Abdelmajid charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, P, 189.

³-Voir, *al-Naḥw wa kutub al-tafsīr*, V, 2. Pp, 750, 751.

⁴-Ibid.

*al-furqân*¹), *al-Ṭûsî* (m. 460/1067) ; avec son commentaire intitulé (*al-Bayân al-jâmi‘ li‘ulûm al-qur’ân*). Les livres d’exégèses sont donc et pour toujours une source, ou un moyen très important pour connaître l’évolution de la pensée islamique durant son histoire. Cela nous aide à cerner l’état intellectuel d’une époque donnée ainsi que la tendance de chaque auteur et les idées qu’il soutient.

Parmi les commentaires les plus célèbres à l’époque des Mamelouks², nous comptons celui du grammairien Abû Ḥayyân al-Naḥwî : intitulé *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ*, (textuellement la Mer enveloppante), livre sur lequel nous allons effectuer notre étude pour montrer l’appartenance doctrinale de son auteur.

¹-Ibid.

²-Mamlouks, Syro-Egyptien, sultans d’origine servile qui régnèrent en Egypte de 1250 à 1517 ainsi qu’en Syrie de 1260 à 1516, en deux série successive de souverain dits bahrites et bourjites dont le pouvoir connu, pendant près de trois siècle, un remarquable éclat économique et culturel.

III-2. *Tafsîr Al-Baḥr al-Muḥîṭ* et le contexte de son élaboration

L'ouvrage *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, production d'envergure sur laquelle porte notre étude est une œuvre d'érudition et non pas de vulgarisation. C'est une exégèse du Coran de genre essentiellement grammatical, qui ne s'adressait pas à un public de généralistes, mais à des initiés à la langue et à la pensée musulmane. Cette exégèse réalisée par Abû Ḥayyân est un commentaire complet et systématique du Coran. Il est complet, parce qu'il porte sur l'ensemble du texte coranique ; systématique, parce que l'auteur procédait à l'étude du Coran avec méthode, clarté et selon une démarche intellectuelle qui se basait sur certaines approches où la science de la langue avec ses différentes dimensions occupait une place importante¹.

L'un des traits caractéristiques de la construction interne de son commentaire porte sur les réflexions et les différentes opinions concernant les sujets les plus divers : grammaire, histoire, théologie et exégèse². Les discussions effectuées sur une question donnée sont tantôt brèves et tantôt longues et appuyées sur la langue et les propos des juristes et des exégètes. Malgré sa complexité, ce commentaire scientifique présente un grand intérêt. En premier lieu, parce qu'il fait partie intégrante d'un ensemble beaucoup plus vaste où s'entremêlent et s'entrecoupent les sciences dans un processus que nous pouvons appeler, selon l'auteur Ibrâhîm Rifîda, « une exégèse grammaticale ³ ». En second lieu, Abû Ḥayyân a bien gardé la méthode classique qui consiste à commenter le texte coranique mot après mot et verset après verset, en mettant en interaction les éléments, jusqu'à la fin du Coran.

Dans son importante introduction, nous trouvons des informations précieuses qui concernent l'exégèse islamique, son statut, son histoire, ses genres ainsi que son degré par rapport aux autres sciences. Nous y trouvons aussi des informations importantes sur son commentaire, sa méthode et les approches utilisées⁴. Donc ce n'est pas seulement sur l'exégèse elle-même que porte l'introduction, mais aussi sur la place qu'il lui accorde et tout spécialement sur la manière et les règles de l'aborder. Il semble que l'auteur était conscient qu'il était en train d'élaborer une théorie de l'exégèse avant même qu'il la mette en œuvre. Il présente les caractéristiques de sa méthode dans son introduction. En examinant certaines parties de son livre, nous

¹-Voir, *al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. Pp, 906, 911.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 108.

³-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. P, 958.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 107.

avons remarqué que son exercice d'exégèse était bien déterminé, organisé et présenté d'une manière systématique, complète et approfondie.

Avant cette époque, durant le règne des Mamelouks (1250/1517), époque dans lequel Abû Ḥayyân a élaboré son commentaire, au contact des différentes cultures, l'exégèse en islam avait réalisé d'énormes progrès et elle n'avait jamais cessé de se développer.

A l'époque où le pouvoir était aux mains des Mamelouks (1250/1517), la plupart des sciences avaient acquis leur autonomie, les frontières entre elles étaient parfaitement établies, beaucoup de livres dans plusieurs branches du savoir étaient soigneusement composés et sérieusement étudiés.¹ Les problèmes méthodologiques ainsi que la compétence des auteurs donnaient souvent cours à des réflexions et des débats.² On notait un dynamisme et un enthousiasme dans la production intellectuelle et scientifique, de nombreux livres étaient publiés. Cette activité très intense, au sein de la communauté des savants de l'époque, était étroitement liée aux souverains. Ceux-ci donnaient, dans certains cas, leur approbation, comme ils pouvaient, dans d'autres circonstances, exprimer leur désaccord ou formuler des critiques³. C'est dans ce climat et cette ambiance intellectuelle que plusieurs exégèses philologiques et philosophiques du Coran ont acquis leurs lettres de noblesse⁴. Les savants dans la communauté musulmane, durant des siècles, ont développé une grammaire et une lexicographie exemplaires, et élaboré une exégèse philologique méthodique. Les commentaires composés et les différentes méthodes utilisées avaient certainement des effets sur les exégètes de l'époque des Mamelouks, car leurs livres étaient aussi amplement accessibles aux savants de cette époque⁵.

A cette époque là, l'exégèse faisait l'objet d'énormes travaux. Ce domaine constituait par sa nature, l'endroit où les différentes sciences islamiques étaient regroupées pour se présenter comme étant des outils pour effectuer l'exégèse et les thèmes traités expliqués dans l'exégèse elle-même. Dans cette logique, beaucoup de questions diverses et variées étaient traitées simultanément au sein de l'exégèse. Elles

¹-*Zuhr al-islam*, V, 4. P, 191.

²-Voir, *ġayatu al-nihâyâ*, V, 1. P, 384.

³-Ibid.

⁴-*Dictionnaire du Coran*, Pp, 312, 316.

⁵-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 114.

relevaient des domaines religieux, profane, juridique, théologique, poétique, grammatical, etc¹...

S'agissant d'Abû Ḥayyân, celui-ci a commencé à rédiger son livre en 710/1310 quand il avait cinquante-sept ans². C'était après avoir étudié avec beaucoup de savants et acquis par sa pratique de l'enseignement une grande expérience. Il avait consacré beaucoup de temps et déployé d'énormes efforts pour réaliser son commentaire au point que l'interprétation de la sourate (les génies³), est intervenue quand il a atteint l'âge de soixante-treize ans⁴. Seize ans se sont donc passés et son livre n'était pas encore achevé. Comme nous l'avons déjà évoqué, malgré les contestations de certains chercheurs sur l'appartenance d'Abû Ḥayyân à l'école šāfi'ite, son adhésion à cette école paraît être logique selon l'histoire politique et les événements de son époque et selon son statut personnel dans la société. Il faut noter que malgré l'existence de l'institution du système des juges des quatre écoles juridiques, constituée par les Mamlouks, l'école šāfi'ite reste largement dominante, et occupait pratiquement les principales fonctions juridiques officielles en Egypte, en Syrie et au Ḥijâz⁵. Quant à l'école littéraliste (ẓāhirîte), elle avait quasiment disparu avec ses docteurs, désapprouvée par la grande majorité des musulmans⁶. Ce sont tous ces facteurs importants qui ont eu incontestablement des effets sur la société, la culture et la manière de penser.

Le livre d'Abû Ḥayyân peut être considéré comme est un des témoins important de son temps. Il a été soigneusement élaboré par son auteur en Egypte à un moment où la vie intellectuelle atteignait son apogée. Mais, malgré les bonnes relations qu'avait l'auteur avec les hommes politiques⁷ de l'époque, son livre n'était dédié ou destiné à aucun souverain⁸. Il marquait ainsi son indépendance vis-à-vis des sultans d'origine turque qui se proclamaient comme étant de fervents partisans de l'école ḥanafite⁹. Cela peut signifier aussi que sa pensée n'était pas rattachée à tel ou

¹-Voir, *al-Tafsîr al-kabîr*, d'Ibn Taymiyya, V,1. P, 30, 31.

²-*Al-Baḥr al-Muhîṭ*, V, 1. P, 100.

³-S, 72.

⁴-*Al-Baḥr al-Muhîṭ*, V, 8. P, 349.

⁵-*l'Encyclopédie de l'islam*, V,9. Pp, 193, 194.

⁶-Discours sur l'histoire universelle *al-Muqaddima*, traduit de l'arabe présenté et annoté par Vincent Monteil, P, 714, 715.

⁷-*Al-Baḥr al-Muhîṭ*, V, 1. P, 10.

⁸-Ibid, V, 1. P, 11.

⁹-Ecole juridique fondée au VIIe siècle et remontant à *Abû Ḥanîfa* dont elle porte le nom. Cette école avait la réputation d'être peu rigoriste dans son élaboration du *fiqh*.

tel courant. Il cherchait à faire la synthèse, des autres écoles en les conciliant. Il exprimait et affichait sa position, à travers la phrase suivante : (Famâ limaḥluqin bi talifiḥi qaṣadtu wa lâ ġayr wajḥi Allāh biḥi 'aradtu), « je ne fais ce livre que pour Dieu »¹. Cela nous rappelle l'opinion d'al-Šāfi'ī concernant l'organisation et la codification de certaines sciences. Nous avons déjà mentionné que son élève al-Rabī' rapportait de lui : «c'est pour la gloire de Dieu que la science mérite d'être écrite; elle doit demeurer telle quelle pour l'éternité ²».

C'est ainsi qu'il est considéré comme étant un représentant de l'exégèse islamique à l'époque médiévale. Il faut souligner que les particularités de cette exégèse se trouvaient en phase avec le milieu social et le contexte de l'époque. Il faut savoir qu'Abū Ḥayyān menait ses réflexions à un moment où l'école šāfi'īte bénéficiait d'un crédit appréciable et d'une audience assez large au sein de la communauté musulmane. En précisant bien qu'en même temps, d'éminents savants participaient aussi à ce grand mouvement intellectuel concernant l'élaboration et le développement de la pensée islamique³. Notamment Ibn Taymiyya dans ses ouvrages concernant l'exégèse et sa conception, et Ibn al-Naḳīb avec son grand commentaire du Coran a aussi contribué à enrichir la pensée exégétique malgré la critique faite par Abū Ḥayyān, lui reprochant d'être un simple compilateur⁴.

L' exégèse d'Abū Ḥayyān est un texte d'une très grande érudition, dont la richesse est loin d'être épuisée. Ses références au Coran, à la tradition, aux productions de juristes et à la littérature profane, ainsi que la manière exhaustive et approfondie avec laquelle sont traitées les diverses questions, témoignent de l'immense savoir de son auteur, de son sérieux et de son application qui sont conduits avec une rigueur et une sérénité scientifique. Nous devons également inscrire sa méthode dans une approche grammaticale. La présence de ses opinions et ses idées dans les livres des exégètes tardifs, le nombre de manuscrits existants, les nombres d'éditions successives, les livres composés à la lumière de son commentaire du Coran ainsi que les grandes études faites sur son commentaire prouvaient que l'exégèse d'Abū Ḥayyān avait obtenu une large audience auprès des lecteurs ; inspirant ainsi des intellectuels

¹ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 102.

² -Šāfi'ī et les deux sources de la loi islamique, P, 140.

³ -*Ṭabaqāt Šuhba*, V,3. P, 69.

⁴ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 102.

impliqués dans le mouvement exégétique, et s'inscrivant également dans un mouvement populaire.

Yaḥya al-Šâwî¹, par exemple, à la lumière du commentaire *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, a composé un ouvrage qui s'intitule (*al-Muḥâkamât*), et qui a rapporté les débats entre Abû Ḥayyân, *Ibn 'Aṭīya* et *al-Zamaḥṣarī*². Cet ouvrage ne constitue qu'une synthèse des idées exprimées par ces mêmes auteurs et qui nous est d'un grand intérêt. Il voulait ainsi donner des précisions sur les discussions effectuées par les trois savants dans leurs livres³.

Le livre d'Abû Ḥayyân est un stimulant intégral dans l'analyse grammaticale du Coran au point que d'autres savants en ont fait un résumé. C'est le cas d'Al - Šafâqisi⁴ dans son livre *al-Mujîd*,⁵ puis al-Samîn al-Ḥalabî avec son fameux ouvrage *al-Durr al-Masûn*. Chacun entre eux a composé une analyse grammaticale complète du Coran à partir d'*al-Baḥr al-Muḥîṭ*.

Cette œuvre d'Abû Ḥayyân est devenue une source importante dans plusieurs domaines : dans le lexique de la langue et celui du Coran, dans les lectures coraniques régulières et irrégulières, dans l'analyse grammaticale du Coran et dans les règles juridiques et les questions théologiques. Ces sous-disciplines souvent englobées dans cet immense domaine de recherche ont donné lieu à la création de livres qui traitent de points particuliers de la science coranique comme celui d'al-Zarkašî *al-Burhân* le šâfi'ite mort en 794/1392, et plus tard d'*al-Suyûtî* le šâfi'ite mort en 911/1505 et son livre *al-'Itqân*. Leur lecture montre que le contenu a souvent été tiré d'ouvrages majeurs, les opinions d'Abû Ḥayyân sont souvent citées en gardant dans la plupart des cas les formules mêmes d'Abû Ḥayyân⁶.

Pour ce grand commentaire les témoignages de certains intellectuels de l'époque et au cours de l'histoire en font fait autant. Mais malgré l'importance de ce livre, l'estime qu'il mérite, il manque jusqu'à aujourd'hui, et malgré l'existence de plusieurs éditions (*taḥqîq*), une édition revue et bien corrigée. Ce livre jusqu'à nos jours, ne dispose pas d'une édition définitive. Dans les différentes versions éditées

¹-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V,2. P, 955.

²-Ibid, V,2. P, 946.

³-Voir, *al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. 945.

⁴-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V,1. P, 183.

⁵-Ibid, V,1. P, 137.

⁶-Abû Ḥayyân a souvent été cité.

que nous possédons, beaucoup d'erreurs et d'altérations de mots et de textes, rendent parfois ce livre encore plus difficile à déchiffrer. L'engagement fait par l'auteur, de se lancer dans une réflexion sur les œuvres des anciens penseurs, a donné à son commentaire une grande dimension, une grande compilation comprenant les immenses et différentes opinions mentionnées, ce qui fait que ce commentaire possède pratiquement un caractère encyclopédique¹.

En un mot, Abû Ḥayyân a expliqué que son livre contenait des idées, à la fois, nouvelles et impressionnantes, qu'aucun commentateur n'avait déjà découvertes². Il a déclaré qu'il a pu acquérir ces connaissances grâce à « une étude acharnée de la grammaire arabe et une pratique continue et obstinée de la prose, du discours oratoire et surtout de la poésie ». Le grand historien al-Ḍḥabî a affirmé que le grand commentaire d'Abû Ḥayyân était incomparable³, et le plus complet, dans ce domaine⁴. Ce livre a remporté un grand succès, il a été considéré comme le plus grand livre d'exégèse de l'époque Mamelouk. Dans *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, les questions concernant la langue et les sciences en général sont traitées d'une façon remarquablement vaste, et l'analyse grammaticale des versets est bien élargie, beaucoup des différentes lectures coraniques avec leurs arguments y sont mentionnées, et dans la plupart des cas y sont défendues⁵. Son auteur était un grand spécialiste, et connu parmi ses contemporains comme une autorité incontestable dans le domaine de la grammaire.

C'est ainsi que dans ce commentaire du Coran, la langue et ses sciences⁶ étaient les outils les plus utilisées, et c'est pour cela que pour déterminer l'appartenance doctrinale d'Abû Ḥayyân nous signalerons dans les pages qui vont suivre, des études sur trois grands axes qui agissent habituellement ensemble pour toute production verbale. À leur lumière nous allons essayer de mesurer l'influence d'al-Šāfi'î et celle de son école sur Abû Ḥayyân dans son commentaire.

En effet nous allons effectuer cette étude sur deux niveaux : un théorique, et un autre pratique. Avec la première étude nous allons essayer de montrer l'attitude des deux auteurs à l'égard des fondements et les outils d'analyse adoptés et de la

¹-Voir aussi *Taḍkiratu al-ḥufāẓ*, V, 1. P, 15.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 100.

³-*Ġayatu al-nihāyâ fî Ṭabaqât al-qûrâ'n*, V, 1. P, 402.

⁴-Ibid, V, 1. P, 402.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. Pp, 225, 338, 377.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

production verbale des phénomènes linguistiques et la résolution des problèmes posés.

S'agissant de la dimension pratique, interviendront leurs choix juridiques ou leurs jugements qui vont constituer pour nous le moyen d'évaluer l'influence d'al-Šâfi'î sur Abû Ḥayyân dans son commentaire.

Le lexique, la syntaxe et la rhétorique ne sont dans leur réalité que les parties d'un tout représentant la langue. Chacun d'eux peut avoir un objectif précis, sur le plan pédagogique et méthodique.

Nous choisissons pour une raison méthodique de commencer, comme l'a fait l'auteur dans son commentaire du plus simple au plus complexe, ou du plus général au plus particulier. Donc, c'est pour cela qu'avant d'étudier les questions soulevées par le lexique coranique et les notions produites par celui-ci, nous allons donner des informations sur l'ordre et les conceptions de la langue, sa définition ainsi que son mécanisme. Ensuite, nous allons traiter, dans le même objectif, le lexique et les notions dont il était l'origine puis par la suite nous allons étudier la syntaxe, son importance, son mécanisme, son rôle et les manières utilisées par chacun des deux auteurs dans leur compréhension des textes. Avec cette perspective plusieurs phénomènes syntaxiques seront l'objet de notre étude. Nous finirons notre travail, en traitant la question concernant la rhétorique, son rôle et l'influence doctrinale sur les manières dans laquelle ses différents instruments ont été utilisés chez nos deux auteurs en particulier.

En effet, ces trois études concernent le lexique, la grammaire et la rhétorique, malgré leur enchaînement et leur interdépendance, ont vraiment un rôle important à jouer, un effet produit, une fonction et des règles différentes dans et sur un discours. C'est donc à la lumière de cette spécificité que nous allons étudier certaines questions pour mesurer l'influence d'al-Šâfi'î sur Abû Ḥayyân dans son commentaire.

Chapitre IV : Les fondements d'analyse adoptée par Abû Ḥayyân

La lecture d'Abû Ḥayyân et son interprétation étaient bien ordonnées et d'une très grande rigueur, excluant toute légèreté et approximation. Son œuvre était bien encadrée par un courant de pensée qui donne, comme nous allons le voir ultérieurement, aux textes une conception bien déterminée, et qui conditionne aussi l'esprit et les approches utilisées pour les expliquer.

Dans sa théorisation, ainsi que dans sa pratique exégétique, il a critiqué les autres tendances qui, à ses yeux, ne plaçaient pas l'exégèse dans sa vraie valeur, et créaient une certaine confusion dans la lecture et prenaient le risque de ne pas se limiter à l'essence fondamentale du Coran¹.

Abû Ḥayyân répétait souvent que l'exégèse devait être considérée comme une activité scientifique². Ainsi l'activité exégétique dès sa conception avait un objet et une méthode. Avec Abû Ḥayyân, nous assistons à une progression notable dans la pensée, en ce sens que le Coran allait être l'objet d'une analyse rigoureuse, et avec des règles précises³. Parmi ses buts il voulait critiquer certaines idées professées par certaines écoles juridiques ou exégétiques⁴. Il définissait ainsi son objectif : il voulait être désormais clair et précis. Pour ce faire, il utilisera des outils scientifiques pour aborder et traiter son domaine de recherche. Pour lui, il s'agissait d'un certain modèle d'action concernant l'activité exégétique⁵. C'est ainsi que la méthode qu'il a proposée dans un premier temps, et ensuite qu'il a pratiquée par lui-même, montrait que sa lecture du Coran était de caractère scientifique, selon une méthode bien déterminée, plus clairement se basant sur des principes et des étapes clairement définies préliminairement. En ce qui concerne cette question, *Muḥammad Abû Zahra* déclarait à propos d'al-Šāfi'î : « il s'est distingué parmi les mujtahids qui l'ont précédé ainsi que parmi ses contemporains, car c'est lui qui a défini les principes de la déduction, et les a formulés en tant que règles générales⁶ ».

Comme nous l'avons déjà dit à propos de la méthode utilisée par al-Šāfi'î, il nous faut également souligner que la façon d'al-Šāfi'î de traiter les versets coraniques pour déduire des règles juridiques ou pour déterminer des pratiques cultuelles, il nous

¹-Ibid, V, 1. P, 104.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 103.

³-Ibid, V, 1. P, 105.

⁴-Ibid, V, 1. P, 103.

⁵-Ibid, V, 1. P, 105.

⁶-*La vie de l'imâm al-Šāfi'î*, P, 149.

apparaît que les études faites par al-Šâfi‘î et Abû Ḥayyân évoluaient et étaient mises en œuvre, dans le même état d’esprit. Il apparaît que les travaux d’Abû Ḥayyân ont bien montré l’influence de l’école šâfi‘ite sur le cheminement et le raisonnement de celui-ci. Nous remarquons ainsi que la méthode utilisée par Abû Ḥayyân dans son commentaire a revêtu le même caractère : la systématisation.

Pour ce qui concerne les principes-sources, les spécialistes de la science des fondements du droit musulman en s’appuyant sur la théorie du droit élaboré par al-Šâfi‘î, sans être tout à fait de son avis, ont déterminé avec précision les sources de la loi islamique, et les manières d’élaborer des règles, sans négliger leur propre apport théorique et méthodologique. Ils ont étudié chaque source et démontré qu’elles avaient force de loi pour les croyants qui devaient donc s’y conformer. Ils ont également déterminé les conditions d’ utilisation des sources. Leurs études sur les sources ainsi que leurs manières d’élaborer des règles ont orienté les recherches concernant les règles juridiques et exercé une vive influence sur d’ autres domaines comme l’exégèse et la grammaire. Quant à Abû Ḥayyân, celui-ci ne rejetait aucune source parmi les quatre adoptées par al-Šâfi‘î. Le Coran constituait pour les deux savants la première source et la plus fondamentale qui concernait à la fois les règles juridiques et grammaticales. Nous allons voir qu’ils apportaient la même conception à cette première source considérée comme fondamentale. Pour Abû Ḥayyân comme al-Šâfi‘î, la Tradition (la sunna) était considérée comme étant la deuxième source juridique, ils soutenaient que c’était un élément essentiel contribuant à l’explication du Coran. A l’instar d’al-Šâfi‘î, le consensus entre les juristes (‘ijmâ‘) fournissait une preuve faisant autorité : que son rang venait avant le raisonnement analogique (*qiyâs*). Cette dernière source comme nous allons le voir a été utilisée par les deux avec les mêmes conditions et presque dans la même limite. Pour bien éclairer ses idées sur cette question des principes-sources, nous allons traiter trois principes qui sont : l’usage, (*al-samâ’*), l’analogie (*al-qiyâs*) et le consensus (*al-’ijmâ’*)

IV-1. *Al-samâ'* « l'usage »

Comme les spécialistes de la jurisprudence, ceux de la grammaire s'intéressaient à la question des principes-sources de la grammaire (*'uṣ ul al-naḥw*). Ils reconnaissaient unanimement plusieurs sources majeures ou racines (*'uṣūl*) des règles grammaticales, parmi lesquelles nous comptons *al-samâ'* qui signifie ce qui est fondé sur l'autorité par opposition à *al-qiyâs*. Abû Ḥayyân dans son œuvre s'était fondé fortement sur l'usage (*al-samâ'*). Les citations, extraits de la langue arabe et les textes religieux constituaient chacun une source essentielle dans son domaine. Il était très connu aussi pour ses exigences envers les conditions des extraits utilisés comme base pour déduire des règles grammaticales. Il n'acceptait pas ceux qui n'avaient pas répondu aux conditions exigées par les anciens grammairiens arabes. Il respectait avec rigueur la conception imaginée et adoptée par les grammairiens pour la langue source. C'est pour cela et dans l'objectif de constituer des règles grammaticales qu'il n'accepte qu'une langue conforme aux conditions exigées par les anciens grammairiens. Donc à ses yeux, les langues de certaines tribus ainsi que certaines utilisations de certains individus ne constituaient pas une autorité, et elles ne devaient pas être acceptées pour fonder les règles grammaticales¹. C'est dans l'objectif de protéger l'harmonie de la science grammaticale et de garder la conception des Anciens pour la langue pure que certains extraits n'étaient pas considérés comme une autorité dans son œuvre. Abû Ḥayyân critiquait aussi sévèrement ceux qui étaient moins rigoureux dans cette question². Selon certains, il se pouvait que cette rigidité ne laissant que très peu de liberté aux chercheurs, était à l'origine du fait de considérer Abû Ḥayyân comme un *zâhirite*³.

Sa considération importante pour les lectures coraniques régulières ou irrégulières s'inscrivait dans sa méthode qui se basait fortement sur l'usage. Les lectures coraniques qu'elles soient régulières ou non ainsi que les expressions utilisées par les Arabes avaient souvent la priorité sur celles fournies par une analogie⁴.

La lecture de ses livres montre que ses discussions avec ceux qui critiquaient ou rejetaient les lectures coraniques, se basaient sur la validité et l'autorité des lectures, la dignité des lecteurs, et le mécanisme avec lequel le Coran avait été

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 229.

²-Ibid.

³-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. P, 908.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 7. P, 273.

transformé. Parmi ses arguments, la présence des lectures précédait certainement le phénomène de (laḥn)¹ (parler incorrectement la langue) et il se basait aussi sur la capacité, la dignité des lecteurs et la méthode avec laquelle la transmission du Coran avait été effectuée. Il disait souvent que cette spécificité devait être prise en compte².

Contrairement à sa position en matière de jurisprudence (Fiqh), Abû Ḥayyân ne considérait pas la tradition prophétique comme source dans l'élaboration des règles grammaticales, selon lui les spécialistes dans le domaine de la tradition (al-ḥadîṭ), permettaient de rapporter les traditions en respectant seulement le sens, et ils donnaient beaucoup d'importance au sens sur les expressions phoniques (al-ruwât jawwazû al-naqla bi al-ma'nâ), (al-ma'nâ huwa al-maṭlûb). Il ajoutait aussi que les traditions rapportées étaient pleines d'impropriétés (waqa'a al-laḥnu kaṭirân fima ruwiya min al-ḥadîṭ) car la plupart des rapporteurs n'était pas d'origine arabe (kânû ḡayra 'arabin bi al-ṭab'i³). A propos de cette question, il avait critiqué *Ibn Mâlik*, chez qui il avait trouvé une attitude qui permettait d'utiliser la tradition comme source de base pour élaborer des règles grammaticales.

Abû Ḥayyân rejetait également toute règle fondée sur des extraits considérés par lui comme modernes. Il a critiqué *al-Zamaḥṣarî* quand celui-ci a retenu comme preuve en langue les poèmes d'*Abû Tammâm* (m.231/846) et ceux d'*Abû Firâs al-Ḥamadânî*⁴(m.357/968). Ils étaient tous les deux considérés comme des poètes « modernes » (muḥḍaṭṭûn) et leurs poèmes ne constituaient selon lui en aucun cas une autorité dans l'élaboration de la grammaire (wa'ala taqdir ṭubûti dâlika fî šî'rihim lâ ḥûjata fihi li'annahû lâ yustašhadu bikalâm al-muwaladîn⁶). Il disait à propos d'*Abû Tammâm* : « comment peut-on se baser sur la parole d'un poète alors que des grammairiens composent des livres pour montrer les fautes qu'il a commises » (wa kayf yustašhadu bi kalâmi muwaladin wa qad ṣannafa al-nnâsu fima waqa'a lahu min al-laḥn fî šî'rihi⁷).

Cette méthode suivie par Abû Ḥayyân montre qu'il était conscient d'assurer la continuité de la grammaire ancienne de la langue arabe et celle du Coran. Selon certains, la théorie élaborée par al-Šâfi'î pour la jurisprudence présentait ce principe

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 4. Pp, 139, 231, 271, 506. V, 7. P, 36.

²-Ibid, V, 2. P, 377.

³-*Al-Baḡdâdî*, *Ḥizânatu al-'Adab wa lub lubâb lisân al-'arâb*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1^{éd}, 1998, établie par Muḥammad Nabil et 'Amil Badî', V, 1. P, 33, 34.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P,229.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,3. P,292.

⁷-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P,229.

de continuité. Le fait d'assurer la continuité de la šari'a constituait chez al-Šâfi'î un critère subjectif. Cette même idée peut être observée chez Abû Ḥayyân. Ce dernier, en déterminant les sources, les outils et les manières d'élaborer des règles, protégeait le système langagier d'un changement radical, de la même manière al-Šâfi'î protégeait la disparition de la šari'a face à la raison.

IV-2. *Al-qiyâs* « l'analogie »

Considéré comme *ẓāhirîte* par certains savants nous constatons bel et bien que notre auteur a adopté l'analogie (*al-qiyâs*), tout comme al-Šāfi'î et les partisans de son école. Et interprétant le verset (Pour Allah, Jésus est comme Adam qu'il créa de poussière, puis Il lui dit « Sois : et il fut¹) il avait mentionné sans la moindre objection l'opinion d'*Ibn 'Aṭīyya*, selon laquelle, ce verset est une preuve pour confirmer la validité du *qiyâs* comme source d'élaboration des règles².

En traitant le verset (*wa'taṣimû biḥabli Allâhi jami'an wa lâ tatafaraqu³*), (Mettez-vous hors de péril (*wa'taṣimû*) en vous attachant à la protection d'Allah, en totalité, et ne vous divisez pas !⁴ » Abû Ḥayyân explique⁵ qu'il y a deux groupes d'exégètes qu'ils traitent de façon très différente voire contradictoire : Certains savants dont *Al-Nazzâm* et ceux qui ont la même position que lui parmi les šī'îtes avaient utilisé ce verset pour nier radicalement l'analogie (*qiyâs*) et l'effort personnelle (*'ijtihād*) comme source d'élaboration juridique. Ceux-ci argumentent leur position selon Abû Ḥayyân et ils pensent qu'il est inadmissible que les divisions et les divergences soient comme une religion d'Allâh, car Il interdit la division, dans ce verset. Et les partisans de l'analogie (*qiyâs*) déclarent que la division, condamnée clairement dans ce verset, concerne plutôt les fondements de la religion (*'uṣûl al-dîn wa al-'islâm*).

(وقد تعلق بهذه الآية فريقان نفاة القياس والاجتهاد كالنظام وأمثاله من الشيعة ومثبتو القياس، قال الأولون: غير جائز ان يكون التفرق والاختلاف ديناً لله تعالى، مع نهى الله تعالى عنه، وقال الآخرون التفرق المنهي عنه هو في أصول الدين والاسلام)

'Abd al-Wahhâb Ḥallâf dans son livre concernant les fondements du droit musulman déclare que ceux qui approuvent et pratiquent le *qiyâs* sont qualifiés de partisans de *qiyâs* (*moutbitou al-qiyâs*) et ceux qui le rejettent sont qualifiés d'opposants au *qiyâs* (*noufât al-qiyâs*) ceux-ci appartiennent aux groupes d'al-Nazzâm, des *ẓāhirite* et de certains écoles šī'îtes.⁶

¹ -S, 3, V, 59.

² - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2, P, 500.

³ - S, 3, V, 103.

⁴ - Traduit Par R- Blachère

⁵ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3.P, 21.

⁶ - les fondement du droit musulman, P,79.

Notre lecture montre en plus que la conception d'Abû Ḥayyân pour cette procédure ne diffère pas de celle adoptée par al-Šāfi'î. Chez Abû Ḥayyân, l'analogie en grammaire n'est pas une opération intellectuelle, qui se base sur une idée de l'intellect, mais elle est un processus qui se base sur des citations véritablement utilisées par des locuteurs. L'analogie, à sa conception est donc une opération qui se base sur ce qui est connu pour connaître ce qui n'est pas connu. L'analogie pratiquée par Abû Ḥayyân, dans le domaine de la grammaire, est aussi différente de l'analogie aristotélicienne ou celle utilisée par certains grammairiens¹ ; son analogie est très proche de celle utilisée par les juristes musulmans dans le domaine de la jurisprudence. Abû Ḥayyân pour exercer le procédé de l'analogie ne cherche pas les causes d'une règle et il ne se base pas sur un motif ou sur une idée. D'après lui l'analogie basée sur une idée détachée de toute réalité ne peut d'un aucun cas être valide.

Il n'accepte l'analogie que dans le cas d'absence d'une audition (*samâ*), c'est-à-dire par nécessité. En traitant le verset (*wa 'aḥalla Allāhu al-bay'a wa ḥarrama al-ribā*²), (Alors qu'Allah a rendu licite le commerce, et illicite l'usure) Abû Ḥayyân déclarait qu'il y a dans ce verset un indice qui montre que le texte clair (*naṣṣ*) en aucun cas ne peut être opposé à une analogie, (*wa fī ḥādīhi al-'āyati dalīlun 'alā 'anna al-qiyāsa fī muqābalati al-naṣṣi lā yaṣīḥḥu 'id ja'ala al-dalīla fī 'ibṭāli qawlihim 'inna Allāha 'aḥalla al-bay'a wa ḥarrama al-ribā*³).

C'est la religion donc et ses textes révélés qui orientent les gens et non la raison humaine.

Selon lui, dans le domaine de la grammaire, la base d'une analogie doit être extraite de la langue elle-même, et encore, la base ou l'origine d'une analogie, elle-même ne sera acceptée qu'avec des exigences et des conditions. Abû Ḥayyân en traitant le dernier mot de la première sourate (*al-dāllīn*), indique que le lecteur *Ayyûb al-Siḥtiyânî*⁴, pour échapper à la contiguïté des segments à la fin de syllabes (*'iltiqā' al-sâkinayn*), celui-ci dans sa lecture avait prononcé le mot (*al-da'alīn*) avec une

¹-Voir, *Irtiṣāf al-qḍarab min lisân al-'arab*, V,1. P, 40, 41.

² - S, 2.V, 275 .

³-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 2. P, 348.

⁴-Il comptait parmi les Suivants (Tabi'în).Il est connu également comme un homme pieux, digne de confiance. Il est mort en 131/748.

hamza au lieu d'une voyelle longue (*al-dâllîn*). Abû Ḥayyân ajoute qu'Abu zayd ¹, dans son livre intitulé *kitâb al-hamz*, rapporte des Arabes (*da'aba*) mot qui signifie bête et (*ša'abbâ*) mot signifiant une jeune fille ; à cela Abû Ḥayyân déclare que les mots dans lesquels ce processus de métathèse (*qalb*) d'un alif en un *hamza* sont peu nombreux. En effet, il résume en disant que cette procédure, par sa présence rare, ne peut pas être analogique. Ce sont les grammairiens qui déduisent cette règle dit Abû Ḥayyân. Ce dernier après avoir mentionné le propos d'*Abû Zayd* avec son contexte indique qu'*Ibn Jinnî* ² avait considéré cette mutation comme un idiome (variante tribale). Abû Ḥayyân poursuit ses éclaircissements en disant : « avec la considération d'Ibn Jinnî, ce processus de mutation (*qalb*) d'un alif en *hamza* doit être considéré comme étant analogique ». Donc Abû Ḥayyân accepte l'analogie à condition qu'elle ne s'oppose pas à une expression attestée dans la langue parlée. Il exige pour effectuer l'analogie, l'absence d'un usage qui la contredirait pas, il exige aussi de trouver un principe (*'aṣl*) ou une base c'est-à-dire un usage connu pour sa fréquence. Les expressions rares ou celles qui sont hors norme ne constituent pas une autorité dans la langue. Pour Abû Ḥayyân l'analogie se base sur des expressions réalisées réellement dans la langue. Selon cette conception, l'analogie, ne peut pas se développer à partir d'une réflexion pure comme ont fait certains logiciens³. Nous avons déjà vu que les caractères de l'analogie, les conditions exigées et les manières d'utiliser cette procédure ne présentent aucune différence par rapport à l'analogie utilisée par al-Šâfi'î dans le domaine de la jurisprudence⁴. Selon Noël J. Coulson « La déduction analogique doit avoir pour point de départ un principe du Coran, de la sunna ou du consensus et ne peut être utilisée pour obtenir un résultat qui contredit une règle établie par l'une de ces trois sources primitives de données matérielles ⁵ ».

L'éditeur scientifique (*muḥaqqiq*) d'*irtišâf al-ḡḡarab min lisân al-'arab*, après avoir confirmé que l'analogie est une source valide chez Abû Ḥayyân, sans observer s'il y a une quelconque influence de la doctrine šâfi'îte, déclare⁶ que l'analogie de ce

¹-*Abû Zayyid al-Anṣârî*, (m. 215/ 830), grande figure dans la littérature et la langue arabe, connu comme philologue sûr. *Sibawahî* se base sur ses apports dans son *Kitâb*.

²-Grammairien arabe, (m. 392/1002), il est l'élève d'*Abû 'Alî al-Fârīsî*. Il se consacra d'une manière particulière à la grammaire et est considéré comme l'autorité la plus savante en matière de *taṣrîf*. Il fonda la science de l'étymologie (*al-'iṣṭiqâq al-'akbar*). Il occupe une position intermédiaire entre les écoles de *Kûfâ* et de *Baṣra*. *L'encyclopédie de l'islam*, V, 3. P, 777.

³-Voir, *Irtišâf al-ḡḡarab min lisân al-'arab*, V, 1. P, 44, 45.

⁴-Voir, *Taqwîm al-fikr al-naḥwî*, P, 112,113.

⁵- *Histoire du droit islamique*, P, 59 ,60 .

⁶- *Irtišâf al-ḡḡarab min lisân al-'arab*, V, 1. P, 44, 45.

dernier est différente de celle utilisée par ses prédécesseurs ainsi que de ses contemporains.

Dans l'utilisation de la grammaire d'Abû Ḥayyân, nous remarquons qu'il y a une sorte de conciliation entre deux approches relativement connues par les grammairiens, et sans vraiment de grandes divergences entre elles, l'approche de ceux qui s'attache avant tout à dégager les formes fondamentales (le paradigme, le schéma, *aṣl*), et ceux-ci dans leur élaboration des règles s'en tiennent à ces formes, et repoussent toutes celles qui ne peuvent se justifier par une explication rationnelle¹. Quant à la deuxième approche, celle de ceux qui sont en désaccord avec la première, ses partisans adoptent l'idée selon laquelle la tradition, avec toute sa richesse et sa diversité foisonnante, est considérée comme la première et la principale source de la grammaire². Il se peut que ce soit la spécificité de cette deuxième approche de s'appuyer sur une langue parlée et rendre compte de la langue dans sa diversité et ses usages y compris les moins employés, était à l'origine de la déclaration d'al-Šâfi'î, quand celui-ci affirmait : « Celui qui veut acquérir l'essence même de la langue doit se référer à *al-Kisâ'î* » (*Man 'arada 'an yatabaḥḥara fî al-naḥwi fahwa 'iyâlu al-Kisâ'î*³). Notons que *Al-Kisâ'î* est considéré comme un des grammairiens adoptant cette deuxième approche.

Le fait qu'Abû Ḥayyân n'ait négligé aucune forme attestée clairement dans la tradition, mais le fait de ne pas considérer les mots et les expressions rares comme un principe, explique cette tendance de la conciliation, dans le but est de garder une loi générale, ainsi que tout ce qui est attesté effectivement dans la langue.

Selon les spécialistes, cette méthode de conciliation était une marque distinctive dans le système d'al-Šâfi'î⁴ ainsi que dans les méthodes de ses partisans comme, *al-'Aṣ'arî* (324/936)⁵, *al-Quṣayrî* (m. 465/1072)⁶, *al-Ġazâlî* (505/1111)⁷, *al-Râzî* (606/1210)⁸ ainsi que d'autres⁹. Il ressort ainsi, qu'Abû Ḥayyân admet décidément la loi de l'analogie, mais à condition qu'elle n'exige pas de sacrifier des formes attestées dans la langue. L'analogie, dans le domaine de la loi islamique, ne

¹-*Histoire de la philosophie islamique*, P, 206.

²-Voir, *Histoire de la philosophie islamique*, P, 206.

³-Voir, *Târîḥ baġdâd*, V, 11. P, 407. *Târîḥ dimaṣq*, V, 60. P, 117.

⁴-Voir, *L'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 189.

⁵-Voir, *Histoire de la philosophie islamique*, P, 167.

⁶-Voir, *L'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 194.

⁷-Voir, P, 170.

⁸-Voir, *Fakhr al-Dîn al-Râzî commentaire du Coran et philosophe*, P, 19.

⁹-Voir, *L'encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 194.

peut pas non plus être utilisée contre un texte religieux ou contre une expression attestée par l'audition dans le domaine de la grammaire¹. A partir de sa pratique, nous nous pouvons déduire que l'analogie a été classée par lui, comme l'ont fait la plupart des savants juristes de tendance šāfi'ite et certains grammairiens, par ordre d'importance² ; elle vient donc après toutes les autres méthodes que nous avons mentionnées ci-dessus. L'auteur ne l'utilise pas largement³. Il ne l'utilise que lorsque c'est nécessaire. Tous ces arguments permettent d'identifier l'influence d'al-Šāfi'î sur Abû Ḥayyân.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 348.

²-Les fondements du droit musulmans, P, 30.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. Pp, 104, 348.

IV-3. *Al-’ijmâ’* « Le consensus »

Un autre point important qui concerne le consensus, qui est aussi la troisième « source du droit », les deux savants partagent le même point de vue, adoptant ainsi la même conception. Abû Ḥayyân accepte cette procédure dans le domaine de la grammaire ainsi que dans le domaine de la jurisprudence comme une source ou principe pour élaborer des règles, mais il n’est pas d’accord avec l’argument de certains savants pour donner de la légitimité à ce principe. Par exemple il est contre ceux qui prétendent que l’ijmâ’ est fondé sur le Ḥadīṭ : (Aṣḥâbī ka-miṭl alnujûm, ’aw ka alnujûm, bi’ayyihā iqtadaw ’ihtadaw ¹) (Mes Compagnons sont comme des étoiles, qui que ce soit parmi eux est un guide pour vous). Selon lui ce (Ḥadīṭ) n’est pas authentique, en se basant sur les propos d’Ibn Ḥazm, Abû Ḥayyân montre dans son commentaire le point faible de cette tradition.

En traitant le verset (wa kaḍâlik ja’lnâkum ’ummatan waṣaṭân litakûnû ṣuhadâ’a ’alâ al-nnâs wa yakûnu al-rasûlu ’alaykûm ṣahîdan ²) Abû Ḥayyân, sans le moindre commentaire, mentionne que la plupart des savants de tendance mu’tazilite se fonde sur ce verset pour assurer la validité de l’ijmâ’ comme preuve.

Quand il a traité le verset coranique (waman yuṣâḥiq al-rasûla min ba’di ma tabayyana lahu al-hudâ wa yatabi’u ġayr sabîli al-mu’minîn niwâlihi mâ tawallâ ...³), verset considéré par beaucoup dont al-Šâfi’î comme une preuve pour assurer la légitimité de ce procédé, sans manifester d’opinion contraire à la validité de l’ijmâ’, Abû Ḥayyân après avoir mentionné l’opinion et le mécanisme utilisé pour déduire cette opinion, explique par une démarche grammaticale sans négliger le contexte du verset que ce dernier ne donne pas forcément une preuve pour le consensus . Il se peut qu’Abû Ḥayyân se fonde sur d’autres traditions pour assurer la validité de ce procédé. Selon certains juristes c’est la tradition (lâ tajtami’û ’ummatî ’alâ ḍalâlatin) qui constitue l’ijmâ’ comme étant une preuve ou comme une source valide pour déduire des règles. al-Mâwardî (m.450/1058) qui est savant de tendance šâfi’ite dans son livre intitulé al-Ḥawî, mentionne les deux versets et la tradition (ḥadīṭ) décrit ci-dessus pour assurer la validité de l’ijmâ’⁴.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 511.

²-S, 2. V, 143.

³-S, 4. V, 115.

⁴-*Al-Ḥawî, al-Maktaba al-šâmilâ* 3^{ème} version. V, 16. P, 107.

D'après le commentaire d'Abû Ḥayyân, dans les deux domaines : juridique et grammatical, le consensus n'est selon lui réalisé que s'il y a absolument unanimité des savants fondateurs d'écoles juridiques. Dès lors donc, qu'un seul parmi les savants manifeste son désaccord, on ne peut plus parler de consensus. Il n'accepte pas la déclaration d'al-Juwaynî, quand celui-ci n'a pas pris en considération l'opinion de Dâwûd Ibn 'Alî dans la question concernant l'interdiction de la graisse de porc en disant qu'il y a un consensus pour interdire celle-ci. Abû Ḥayyân montre que Dâwûd Ibn 'Alî n'avait pas la même opinion sur cette question, donc l'unanimité des savants sur cette question n'a pas eu lieu. Par ailleurs, Abû Ḥayyân ne limite donc pas le consensus comme *Dâwûd Ibn 'Alî* et les *Zahirîtes* en général à celui des Compagnons¹. Il ne se limite pas non plus aux gens de Médine, comme le pense l'imâm *Mâlik* ainsi que ses partisans. Son attitude dans cette question montre que son opinion est beaucoup plus proche de l'école *šâfi'îte*, car il accepte souvent le consensus. En grammaire : *al-Zamaḥṣarî* en traitant le verset (*fihî 'âyâtun bayyinâtun maqâmu Ibrâhîm*) considère que *Maqâm Ibrâhîm* est un (*'atf bayân*) de (*'âyâtun bayyinât*). Abû Ḥayyân dit que cela ne mérite pas d'être pris en considération, car l'opinion d' *al-Zamaḥṣarî* diffère du consensus des gens de *Baṣra* ainsi que ceux de *Kûfa*. Abû Ḥayyân a, là encore, une position en tout point dissemblable à celle d'Ibn Maḍâ'. Dans le domaine de la grammaire, ce dernier n'accorde pas trop d'importance au consensus des grammairiens en tant que « source de la loi », des règles grammaticales².

Dans son grand commentaire, le consensus, par ailleurs peut être de diverses sortes. Nous remarquons que les savants dans chaque domaine selon Abû Ḥayyân ont leur consensus, Ainsi les Compagnons du Prophète, les savants, les exégètes, les lecteurs, les grammairiens, la masse et les Arabes, chacun parmi eux a sa propre forme de consensus.

C'est dans l'objectif de bien découvrir le livre d'Abû Ḥayyân ainsi que l'esprit scientifique avec lequel les outils exégétiques ont été utilisés que nous allons nous pencher dans les pages suivantes sur des études concernant les approches d'Abû Ḥayyân, dans son commentaire.

¹-Voir, *Al-Aḥkâm*, V, 1. 47.

² -*Kitâb al-radd 'alâ al-nuḥât*, P, 82.

Chapitre V : La doctrine šâfi'ite et les outils d'analyse exégétique

Le livre d'Abû Ḥayyân « *al-Baḥr al-Muḥîṭ* » représente, dans le domaine de l'exégèse, un commentaire du Coran, de genre grammatical, il est considéré aussi comme le plus grand et le plus important livre composé par cet auteur. Ce livre est devenu depuis son apparition très connu parmi les spécialistes dans le domaine de l'exégèse, et celui de l'analyse grammaticale du Coran ('i'râb al-qur'ân) en particulier. Ce livre, n'a cessé d'acquérir autorité dans le monde musulman. Il faut également dire qu'il est devenu une grande référence, dans plusieurs domaines. Son commentaire est, encore de nos jours, considéré, malgré sa complexité, comme une référence indispensable pour l'activité de l'exégèse, les règles grammaticales de la langue arabe ainsi que pour les lectures coraniques. Ce commentaire est remarquable dans sa démarche scientifique, le Coran tout entier y a été traité, de manière continue, verset par verset et même mot par mot. L'auteur a bien élaboré sa méthode, il a exposé sa démarche, en expliquant ses intentions ainsi que les sciences qui sont utilisées comme moyen pour éclairer le texte coranique. Un regard sur ces sciences outils montre que son exégèse se base sur des méthodes multiples et complémentaires à la fois.

Dans son commentaire, les sciences qui se rapportent au lexique et aux règles grammaticales ont souvent la priorité pour déterminer le sens, elles y sont abordées d'une manière détaillée. C'est ainsi que le texte coranique a été traité par Abû Ḥayyân à la lumière des règles grammaticales déjà élaborées et des citations relevées dans une langue considérée par lui comme véritablement utilisée, plusieurs opinions grammaticales sont citées et comparées et d'autres sont critiquées, pour les corriger.¹ C'est pour cela que les lectures coraniques régulières et irrégulières ont une présence importante. Elles sont citées d'une manière inductive, pour mettre en évidence la particularité du texte coranique et prouver sa préexcellence sur d'autres paroles. La rhétorique avec ses différentes branches est bien présentée. L'auteur rend son œuvre plus riche, plus précieuse, en la complétant par différentes opinions juridiques et théologiques². L'histoire du texte coranique n'est pas négligée, les relations entre les sourates et les versets ainsi que les circonstances de la révélation sont souvent utilisées pour éclairer le sens du texte et démontrer qu'il ne manque pas de cohérence.

¹-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. P,908.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 16.

D'après son œuvre, l'exégèse coranique est d'autant plus délicate qu'elle nécessite une rigueur et une pluridisciplinarité difficiles à acquérir¹. Dans cette société du Livre par excellence, les savants se basaient dans la plupart des cas sur les mêmes sources et les considéraient et les traitaient différemment. Ils usaient d'outils divers, ils avaient des manières diverses de traiter le texte coranique, et des perspectives parfois très variées. C'est pour cela, que dans les pages qui vont suivre, nous allons exposer les approches utilisées par Abû Ḥayyân al-Naḥwî, et nous essaierons de les étudier dans l'objectif de démontrer l'influence doctrinale sur ses choix méthodiques et sa démarche scientifique.

¹ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 17.

V-1. La lexicologie

Après avoir mentionné une partie d'une sourate ou une sourate toute entière, pour étudier le texte coranique, l'auteur avait l'habitude de découper le texte en plusieurs parties. Il commence ses explications en déterminant d'abord les sens des unités lexicales prises hors de leur contexte, pour ensuite parvenir à préciser leur sens dans son contexte.

Selon l'auteur, en arabe l'étude concernant les parties du discours, c'est-à-dire : les particules, les noms, ainsi que les verbes, n'était pas faite avec la même précision ni avec la même considération. Les particules ne sont pas aussi nombreuses par rapport aux autres catégories et sont traitées de façon détaillée. Ainsi, les grammairiens, dans leurs livres, ont presque tous parlé de la spécificité de chaque particule, ses sens et ses utilisations. C'est pour cela, que selon Abû Ḥayyân, il convient aux chercheurs de recourir aux livres de grammaire pour toutes les questions qui concernent les particules. Pour les deux autres catégories, c'est-à-dire les noms et les verbes, il propose de recourir aux livres du lexique : « les dictionnaires ». Ses recherches montrent qu'il est très attaché à la langue réellement attestée par les locuteurs arabes. C'est donc souvent l'audition et les citations relevées dans la langue parlée qui constituent ses sources principales.

Dans son introduction, Abû Ḥayyân a donné des exemples pour les livres adaptés à cette branche du savoir. Selon ses propres dires, le livre d'Ibn Sida (m.458/1066) est le plus important dans ce domaine, il contient cent fascicules (mi'atu sifr). Son auteur a commencé par le corps (al-falak) (astronomie) et il a fini par l'atome (al-darra)¹. Il mentionne aussi d'autres livres qui sont importants et qui représentent une autorité absolue dans le domaine, parmi lesquels : le livre d'al-'Azharî² (m. 370/981) ; il s'agit, selon nous, probablement de l'ouvrage intitulé al-Tahdîb³.

Il cite aussi al-Maw'ib, livre composé par Ibn al-Tayânî Tamâm Ibn Ġâlib, (m. 436/1044). Ce livre était qualifié comme le plus riche et condensé à la fois⁴. Al-

¹-Ce livre dont Abû Ḥayyân parle est intitulé : *al-Muḥṣaṣ*, ce livre a été organisé selon des thèmes. Voir, *'Iktifâ' al-qunû'*, V, 1. P, 320.

²-Abû Maṣṣûr, il se base dans son œuvre sur l'audition, et il mentionne dans la plupart des cas ce qui est authentique. *Muqadimatu al-Ṣiḥâḥ*, P, 83, 86.

³-*al-'A'lam*, V, 5. P, 311.

⁴-*al-'A'lam*, V, 2. P, 87.

Şihâh d'al-Jawharî, (m. 393/1003)¹, al-Bârî livre composé par Abû 'Alî al-Qâli (m.356/967), ce livre est considéré parmi les plus profonds dans le domaine² de même que Majma' al-Baḥrayn, écrit par al-Şâḡânî (m.650/1225). Selon Abû Ḥayyân, pour le domaine de la morphologie (al-şarf), c'est le livre d'Ibn 'Uşfûr, intitulé al-Mumtî' qui est le meilleur dans son sujet³.

Dans le volet lexicographique qui représente une des importantes opérations dans son œuvre exégétique, l'auteur accorde une attention particulière au vocabulaire coranique, sur lequel de précieuses recherches sont effectuées, et des différents phénomènes linguistiques, à la lumière du texte coranique, sont détectés et des propositions quant à la manière de les traiter sont données. L'auteur profite de certains termes pour donner lieu à une recherche lexicographique, même si sa recherche peut apparaître, parfois, assez éloignée de son objectif, elle ne manque toutefois pas d'intérêt.

D'après ses recherches, nous pouvons conclure que cette approche effectuée sur le lexique du Coran a une importance pertinente en ce qui concerne la voie de l'interprétation, apparaissant ainsi comme logique et naturelle. La méthode utilisée et la manière d'expliquer le sens sont très connues par les anciens exégètes de tendance sunnite.

Au fil de son ouvrage, Abû Ḥayyân, dans sa démarche, est souvent très proche de la langue parlée. Tout au long de son commentaire, la dimension spirituelle, ni aucune expérience mystique ne paraît à aucun moment. Il se fonde sur l'expérience des Arabes et il considère l'usage comme le moyen le plus sûr pour officialiser un sens pour une expression donnée. Il se base souvent sur des citations effectivement attestées par les locuteurs. Une méthode qui n'était pas loin de celle utilisée par al-Şâfi'î, dans sa théorisation ainsi que dans sa pratique. Nous reviendrons sur cela pour bien montrer l'influence d'al-Şâfi'î et de son école sur Abû Ḥayyân, dans son grand commentaire en général et sur la question de la signification en particulier.

¹-Ibid, V, 1. P, 313.

²-Ibid, V, 1. P, 321.

³-Ce livre a été commenté par Abû Ḥayyân sous le titre *d'al-Mubdî'. Faḥr al-Dîn Qabawa* dans son édition d'*al-Mumtî' d'Ibn 'Uşfûr*, avait la même opinion qu'Abû Ḥayyân quand il a déclaré que ce livre est parmi le plus complet dans son domaine. *al-Mumtî'*, V, 1. P,78.

V-2. La syntaxe

Il n'y a pas d'exégèse fiable et complète sans la connaissance de la langue arabe, selon Abû Ḥayyân. Celui-ci accorde réellement une grande importance pour ce genre de science dans l'activité de l'exégèse¹. D'après sa pratique, certaines opinions sont rejetées par lui-même, car elles ne respectent pas les règles grammaticales, d'autres sont défendues, justifiées parce qu'elles représentent les règles les plus connues chez les grammairiens. Nous avons déjà montré que l'utilisation de la langue et ses différentes branches scientifiques était un caractère dominant dans la littérature exégétique de l'islam, elle est aussi une marque dominante dans le commentaire d'Abû Ḥayyân, celui-ci essaie d'interpréter le Coran à la lumière de la langue et ses règles. Il indique au début de son projet qu'il va s'appuyer fortement sur la langue et ses sciences². Il indique aussi qu'il avait une longue expérience dans le domaine de la grammaire³.

Nous avons déjà expliqué, qu'aux yeux de certains chercheurs, l'importance d'Abû Ḥayyân comme grammairien n'est pas seulement due à sa maîtrise linguistique mais à sa vérification des efforts de ses prédécesseurs « Il savait par cœur le Kitâb de Sîbawayhî, car il lui attribuait en grammaire une autorité égale à celle de ḥadîṯ en matière religieuse⁴ ».

Abû Ḥayyân déclare d'une façon claire que le meilleur livre composé par les anciens grammairiens dans ce domaine, c'est le livre de Sîbawayhî,⁵ il ajoute aussi que ce livre constitue la base, et pour comprendre le Coran et l'éclaircissement de l'analyse grammaticale ('ilm al'irab). Abû Ḥayyân confère une grande importance à al-Kitâb au point qu'il avoue : « Celui qui désire faire l'exégèse du Coran et veut atteindre un haut statut dans ce domaine, il lui faut consacrer une longue période pour l'étudier ».

Selon lui, ce livre constitue une référence pour résoudre tous les problèmes posés par un texte ; c'est pour cela, que dans l'art de l'exégèse le recours systématique à al-Kitâb est vivement recommandé. Nous pouvons déduire de cela que l'auteur est en train de montrer sa capacité pour accomplir et justifier sa tâche. Il a montré

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 111.

²-Ibid, V, 1. P, 111.

³-Ibid, V, 1. P, 114.

⁴-*Encyclopédie de l'islam*, V, 1. P, 130.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 114.

parallèlement l'importance de ce livre en indiquant qu'il lui avait consacré une très longue période pour l'étudier¹.

Le deuxième livre proposé par Abû Ḥayyân, c'est le livre d'*Ibn Mâlik, Tas-hîl al-fawâ'id*. Selon lui, c'est la meilleure référence composée ultérieurement². Nous avons déjà signalé qu'Abû Ḥayyân avait commenté ce livre, qui est selon lui, le plus complet dans le domaine grammatical dans lequel *Ibn Mâlik* a rassemblé toutes les règles grammaticales. Avec cela, nous pouvons dire qu'Abû Ḥayyân porte son choix sur deux types d'ouvrages : un ouvrage de base, représenté par le livre de Sîbawayhî, et un autre didactique, représenté par *al-Tas-hîl* d'Ibn Mâlik, livre destiné essentiellement à l'initiation à la grammaire.

Ce livre malgré sa complexité est de tout temps resté dans l'estime des grammairiens. L'auteur de ce livre avait essayé de même que dans d'autres ouvrages de faire sur plusieurs questions une conciliation entre les grammairiens qui diffèrent sur certains points. Abû Ḥayyân avait aussi adopté la même méthode qui se basent fortement sur l'usage en s'étendant beaucoup sur les citations apportées, sans sacrifier des formes attestées dans la tradition. Nous avons déjà indiqué que la tendance intellectuelle de Koufa a toujours considéré, non pas la loi générale comme l'adoptent les grammairiens de *Baṣra*, mais l'individualité des cas, même aberrants ils y trouvent leurs place³.

Abû Ḥayyân était connu comme un partisan de « l'école » de *Baṣra*⁴ dans sa doctrine grammaticale. Il adopte la plupart des opinions et principes de cette école. Il accepte l'audition, (*al-sâma*'), l'unanimité des grammairiens (*al-'ijmâ'*) et l'analogie (*al-qiyâs*), comme étant des sources pour déduire et comprendre des règles grammaticales. Mais malgré cette adhésion claire à cette école, il ne s'agit pas d'une obéissance irraisonnée et irréfléchie de l'autorité scientifique quelle qu'elle soit. Une lecture dans ses ouvrages⁵, qu'il avait accomplis, dans le domaine indique la présence

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 107.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 106.

³-Voir, *Histoire de la philosophie islamique*, P, 186, 206.

⁴ - Selon certains auteurs, dont Hassan Hamzé, l'utilisation du terme école par les grammairiens arabes n'est pas adéquat et difficilement acceptable, il croit avec des autres chercheurs que les divergences entre les écoles ne constituent pas vraiment sur la plan théorique une rupture décisive. Voir l'article, « unité et diversité dans la tradition grammaticale arabe », *Linguistica communication*, Maroc, Volume VI, n 1 et 2, 1994, PP, 25-40.

⁵-*Al-Muzaynî*, élève d'al-Šâfi'î (m. 264/ 878), attribue à son maître l'interdiction du *taqlîd*, soit à lui-même soit aux autres.

d'une influence méthodique de l'école šāfi'ite, qui se manifeste clairement par sa réfutation de l'imitation.

Selon lui, l'homme cultivé ne devrait pas simplement accepter les ordonnances et opinions des autres savants, mais, il devrait tenir compte de leurs arguments et de leurs citations, sur lesquels ils construisent leurs théories.

Il déclare souvent qu'il n'est pas un inconditionnel des grammairiens de *Baṣra* (Nous ne sommes pas des partisans inconditionnels des propos des grammairiens de (*Baṣra*) ni de leurs opposants. Combien de règles établies sur des propos de la langue arabe, rapportés par des (*kūfites*) et qu'ils ne l'ont pas été par les (*baṣrites*). Combien de règles établies sur des propos rapportés par des (*baṣrites*) et qu'ils ne l'ont pas été par les (*kūfites*). Seul celui qui possède une connaissance érudite de la langue arabe, peut accéder à cela.)¹.

(ولسنا متعبدین بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون، وإنما يعرف ذلك من له استبحار في علم العربية)²

Sa méthode s'est bien constituée, car sans négliger les règles élaborées par les anciens et en s'appuyant sur sa propre expérience³ il avait accordé beaucoup de crédit à l'audition, (*al-samâ*) ; c'est pour cela que les règles dans ses livres sont bien démontrées ou prouvées. C'est ainsi que nous pouvons remarquer que les idées d'Abû Ḥayyân pour cette question sont bien différentes de celle adoptées par *Ibn Ḥazm* le représentant tardif de l'école *ẓāhirîte*. Roger Arnaldez dans son étude sur ce dernier déclare « si parfois, très rarement, *Ibn Ḥazm* cite un vers, ce n'est jamais chez lui, comme chez les grammairiens, une méthode normale d'exégèse de la langue et des textes⁴ ».

Abû Ḥayyân cherche souvent la solution la plus simple et la manière la plus connue, il est en général loin de la contrainte. Son choix, autrement dit, son option grammaticale est souvent déterminée selon la règle la plus connue et la manière de

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,3. P, 167. V, 4. P, 271.

² - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3.P, 167.

³-Abû Ḥayyân lui-même déclare qu'il savait par cœur le Coran, le livre intitulé *Al-Faṣiḥ* (livre composé par *Ṭa'lab*), les six grands poèmes, et le tiers du livre intitulé *al-Ḥamâsa*.

⁴-*Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 25.

s'exprimer la plus fréquente dans la langue¹. D'après ses propres dires, la langue arabe qui fait autorité a plusieurs critères et a aussi plusieurs niveaux². La langue du Coran, avec son style, est ainsi considérée comme étant le pilier le plus solide pour la langue arabe³. Selon lui, le style du Coran est sans commune mesure avec celui utilisé par les grands poètes et orateurs arabes, il n'y a donc aucune comparaison possible. Le Coran est donc, selon notre auteur, inimitable et sa compréhension mobilise un ensemble de facultés rarement repérées chez les écrivains ou les poètes.

A la lumière de son commentaire, il est clair qu'il était question de critères pour la langue parfaite : des critères externes comme ceux qui concernent la forme (al-tarkîb), l'esthétique comme (radi'a) ou (jāyida) et la sémantique comme faṣiḥa. Les critères internes relevant par exemple d'un lieu géographique donné, comme le Ḥijāz, une classe comme (al-ʿāliya), ou le degré de leur fréquence comme connu (al-šuhrā)⁴. Nous avons déjà expliqué les caractères de sa démarche grammaticale, et nous avons également montré les points communs entre sa méthode et celle d'al-Šāfiʿī, dans la question concernant les principes fondamentaux. Pour bien mettre en évidence les liens entre les deux savants, notre recherche dans son aspect pratique va reposer notamment sur des questions relevées dans son commentaire, c'est-à-dire *al-Baḥr al-Muḥîṭ*.

Nous reviendrons donc sur cette question cruciale, dans la partie de la pratique, pour fournir des illustrations fondées.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 111,112.

²-Ibid, V, 1. P, 120.

³-Ibid, V, 1. P, 110, 111.

⁴-Ibid, V, 1. P, 229.

V-3. La rhétorique

Il est fondamental de mentionner que dans cette société du Livre par excellence, la rhétorique en tant que science théorique, et qui met l'accent sur la fonction sociale de la langue (art de convaincre) ainsi que sur la fonction esthétique (art de bien dire) occupe une place importante au sein de l'activité intellectuelle. Plus que la grammaire, la rhétorique a été bien utilisée par certains exégètes pour interpréter le texte coranique, afin de prouver la supériorité du texte coranique dans le choix des mots et des rythmes ou dans la construction des versets. Elle a ainsi fourni, au fil du temps, à l'exégèse coranique des idées importantes. Les exégètes démontrent à la lumière de ses apports que le texte coranique a une dimension beaucoup plus large, et qu'il doit être assimilé et interprété avec une compréhension beaucoup plus profonde, et faisant appel au discernement.

Selon eux, les expressions coraniques ne sont pas évoquées avec le même style, et n'ont pas la même modalité ; plusieurs formes stylistiques sont mobilisées. Les exégètes proposent des mécanismes, pour connaître les modalités, et la particularité de chaque énoncé. La rhétorique était ainsi utilisée comme un moyen pour dévoiler non seulement la particularité de la langue arabe et ses manières pour exprimer le sens, mais pour démontrer l'inimitabilité du texte coranique. D'après les exégètes, un passage donné pour des raisons différentes, doctrinales ou théologiques peut être compris selon des modalités différentes, voire contradictoires¹.

C'est pour cette raison que les savants accordent énormément d'importance à cette science. Elle est ainsi devenue, au fil du temps, un moyen indispensable avec lequel les savants peuvent interpréter, distinguer et juger avec certitude le caractère de tel style, connaître le niveau et la modalité d'un tel énoncé et de quelle manière, ou par quel style, une telle expression doit être comprise. Comme nous l'avons indiqué, entre autres, les raisons théologiques vont donner à la rhétorique une grande ampleur, puisque chaque école, en se basant sur le texte coranique, en lui donnant une valeur différente, va utiliser cette science pour interpréter le texte d'une manière qui soit exactement en phase, en harmonie avec l'ensemble des idées exprimées et répandues par les partisans de chaque école.

¹ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 398.

Dans l'exégèse musulmane, la rhétorique en tant qu'approche exégétique a été très tôt utilisée. Une lecture des idées des premiers exégètes comme *Ibn 'Abbâs*¹ (m. 68/ 787), ainsi que dans celle d'*Abû 'Ubaydat Ma'mar Ibn al-Muṭanâ* (m 209/ 824), auteur d'un livre intitulé (*al-Majâz*²) attestent l'existence de différents procédés dans l'élaboration de tropes comme figures de style (métaphore, métonymie et synecdoque). Cete auteur a également traité, dans le même livre, la méthode avec laquelle les expressions coraniques ont été révélés (*ṭarîqun salakahu al-qour'ân fî al-ta'bîr*⁴).

Al-Šâfi'î (m 204/ 820), lui-même, parle de cette spécificité⁵, il a dit, en indiquant à partir de l'étendue et de l'immensité de la langue arabe : « les Arabes montrent les significations d'une chose en ne l'exprimant pas explicitement par des mots, mais en y faisant allusion ». De plus, al-Šâfi'î croit que les expressions métaphoriques appartiennent au langage le plus élevé, dont les experts et non les profanes, possèdent la science⁶.

Il convient d'indiquer qu'un savant comme *Ibn Ḥazm* al-zâhirî, n'estimait pas beaucoup le rôle de la rhétorique pour interpréter le Coran. Selon lui la rhétorique (al-balaġat) peut déformer le texte coranique⁷. C'est pour cela que d'après certains auteurs et notamment R. Arnaldez qu'*Ibn Ḥazm* ne s'intéressait pas à la rhétorique influencée par la pensée grecque⁸, « il est absolument opposé à tout commentaire allégorique (ta'wîl)⁹ ». « Ce qui compte à ses yeux, c'est la (faṣāḥa), Dieu a envoyé un Coran clair et complet ; d'autre part, il exige que chaque fidèle fasse effort (ijtihâd) pour comprendre ce que le Livre contient textuellement¹⁰ ».

Cette science est d'une grande importance dans le commentaire d'Abû Ḥayyân, ce dernier a soigneusement étudié la manière avec laquelle le texte exprime ses idées. La science de la rhétorique est considérée comme un outil associant la grammaire, l'art d'exprimer correctement ce que l'on cherche à faire savoir, à communiquer, à mettre en évidence. Il va de soi qu'il est nécessaire de connaître cette

¹-Il est aussi le cousin et l'un des compagnons du prophète.

²-Livre très connu. Il est le premier livre a traité le langage tropique dans le Coran et a été édité plusieurs fois.

⁴-Voir, *al-Majâz wa 'aṭaruhu fî al-dars al-luġawî*, P, 45.

⁵-Voir, *al-Majâz wa 'aṭaruhu fî al-dars al-luġawî*, P, 19.

⁶-*La Risala*, P, 76, passage 177.

⁷-Voir, *al-Naẓariyya al-lisâniyya 'ind Ibn Ḥazm*, P, 14 .

⁸-Voir, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 41.

⁹-Ibid, P, 49.

¹⁰-Ibid.

science pour les exégètes. Il l'a jugée indispensable pour comprendre certains passages dans le Coran. Donc à ses yeux, cette science est essentielle pour l'activité de l'exégèse. Il est conscient que cette science était utilisée abondamment, notamment pour des raisons théologiques et de foi, particulièrement pour l'exégèse de certains versets équivoques, qui ne peuvent être interprétés au sens littéral. De plus, dans son commentaire, la rhétorique a été utilisée également pour d'autres raisons d'ordre stylistique. L'auteur lui-même dans son commentaire déclare que cet outil scientifique est un moyen important pour connaître le style le plus raffiné, le plus recherché, et la construction la plus parfaite. Il est bien vrai qu'avant lui, cette science avait été bien développée par des savants, mais nous constatons qu'Abû Ḥayyân l'exploite et la découvre davantage dans le Coran. Pour des raisons méthodiques et afin de faire émerger une pratique scientifique, nous remarquons, qu'Abû Ḥayyân dans ses explications était toujours attaché à une langue habituellement utilisée chez les Arabes dans les temps anciens.

Enfin, pour conclure sur la rhétorique chez Abû Ḥayyân, nous avons constaté que tout au long de son commentaire, Abû Ḥayyân a relevé dans cette science trois dimensions : la sémantique grammaticale (*‘ilm al- Ma’ânî*), la rhétorique des figures (*‘ilm al-Bayân*) et la science des ornements du discours (*‘ilm al-Badî‘*). Pour Abû Ḥayyân, les livres les plus complets traitant de la rhétorique sont : le livre, construit à partir d'apports divers, par son maître *Ibn al-Naqîb*, (m. 689/1298)¹, et le second écrit par *Ḥâzim al-Qarṭājānî*² (m. 648/1285) à Tunis. Nous reviendrons sur cette question et donnerons des exemples pour montrer quelle était son attitude à l'égard de cette question par rapport à l'école šāfi‘ite .

¹-*Ibn al-Naqîb* était aussi un de ses maîtres. Son livre dont Abû Ḥayyân parle n'était que la grande introduction de son grand commentaire. Il a été édité, publié et attribué par erreur à Ibn al-Qayyim, sous le titre (*al-Fawâ'id al-mašûq ...*). Ce livre a été réédité par Zakariyyâ Sa'îd 'Alî, sous le titre ((*Mukadimat tafsîr Ibn al-Naqîb fî 'ilm al-Bayân wa al-Ma'ânî wa al-Badî‘ wa 'i'jaz al-cor'ân*)).

²-Il était un de ses maîtres. Son livre s'intitule : *Minhâj al-Bulagâ' wa sirâj al-'udâbâ'*. Ce livre a été édité plusieurs fois et il est aussi considéré comme une référence importante dans le domaine.

V-4. La tradition prophétique

Cette branche scientifique réunissant les données relatives aux paroles et actions du Prophète constitue ce qu'on appelle aussi la Tradition ou base de la Sunna du Prophète. Elle occupe une place très importante dans la civilisation islamique ainsi que dans la fondation des règles juridiques. Elle est considérée aussi par beaucoup comme la seconde source par ordre d'importance. La connaissance donc de cette science est nécessaire pour toute étude religieuse se référant à l'islam. Nous avons déjà montré qu'Abû Ḥayyân s'intéressait beaucoup à cette science. De ce fait, il l'a sérieusement et profondément étudiée auprès de savants hautement compétents dans ce domaine.

Dans son commentaire (*al-Baḥār al-Muḥîṭ*), Abû Ḥayyân a souvent recouru aux traditions rapportées. Il s'appuyait habituellement sur des traditions en les considérant comme une ressource fondamentale dans le domaine de la législation. Il était conscient que les savants musulmans n'étaient pas d'accord entre eux sur le statut légal de cette science. Il disait que la réfutation de la tradition était une habitude mu'tazilite.¹ Il était parmi ceux qui considéraient cette science comme étant la deuxième grande source de savoir et de pratiques religieuses². Il s'était visiblement attaché à mettre en valeur la tradition du Prophète (Sunna ou Ḥadīṭ) en insistant sur la complémentarité entre le Coran et les dires du Prophète. Dans ses écrits, nous remarquons qu'il était bien conscient de l'existence de traditions pouvant être discutées, autrement dit, moins sûres ; c'est pour cela, qu'il exigeait souvent une preuve pour l'authenticité de tel ḥadīṭ afin qu'il soit recevable et acceptable.

Abû Ḥayyân ne tolérait pas la faiblesse de certaines idées, notamment celles se trouvant en contradiction avec le Coran³. Très attaché à sa démarche scientifique et aux résultats recherchés, l'auteur ne s'intéressait pas à mentionner la chaîne des transmetteurs, dans la plupart des cas, il ne les évoquait pas tout ; mais il critiquait de façon négative ceux qui se basaient sur des traditions douteuses ou manifestement fausses⁴. D'après lui, nous pouvons résumer que la Tradition, selon sa conception, peut jouer plutôt un rôle explicatif, elle est donc là pour délimiter ce qui est vague,

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V 1. P, 595.

²-Ibid, V, 1. P, 15.

³-Ibid, V, 5. P, 511.

⁴-Ibid, V, 5. P, 511.

clarifier ce qui est ambigu, expliquer ce qui est condensé¹. La tradition est aussi le meilleur moyen pour connaître la circonstance ou l'abrogation d'un verset². Cela montre que la Tradition du Prophète occupe, dans son commentaire, une position prééminente non seulement par son autorité, puisqu'elle est sacrée, mais aussi par son utilité puisqu'elle est parfois indispensable pour comprendre le texte coranique. Abû Ḥayyân avait donc la même conception concernant la Tradition que celle adoptée par al-Šâfi'î et la plupart de ses élèves. Al-Šâfi'î considérait le rôle de la Sunna comme un élément explicatif du Coran. Il avait aussi tracé les limites de la relation entre la Tradition et le Coran³. Selon certains savants, al-Šâfi'î était d'avis que le Coran ne pouvait pas abroger la Sunna, ni l'inverse⁴. Concernant l'abrogation de la Sunna par le Coran, al-Šâfi'î n'aurait été suivi par les autres écoles, ni par des partisans tardifs de l'école šâfi'ite⁵.

S'agissant du deuxième point concernant l'abrogation du Coran par la Sunna, les avis sont partagés. La plupart des šâfi'ites sont en désaccord avec l'opinion de leur maître concernant ce point précis. Ce même désaccord, nous le trouvons également chez les ḥanafites et les théologiens aš'arites et mu'tazilites⁶. Al-Zarkašî affirmait que la déclaration d'al-Šâfi'î pour cette question n'était pas bien comprise par ceux qui l'ont traité. Selon al-Zarkašî, al-Šâfi'î a voulu dire que les deux sources ne se trouvaient pas en contradiction et qu'elles devaient être indépendantes l'une de l'autre, et chaque abrogation devait être effectuée par la même source, le Coran par le Coran et la Sunna par la Sunna. Pour al-Zarkašî, la position d'al-Šâfi'î avait bien cette intention : faire l'apologie des deux sources, et démontrer qu'elles étaient indépendantes et en accord total⁷.

Abû Ḥayyân, en expliquant le verset : « Celles de vos femmes qui fornicquent, faites témoigner à leur encontre quatre d'entre vous, s'ils témoignent, alors confinez ces femmes dans vos maisons jusqu'à ce que la mort les rappelle ou qu'Allâh décrète un autre ordre à leur égard »⁸

¹-Ibid, V, 1. P, 128. Pp, 151. 371.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 15.

³-*Al-Taṣawur al-luġawî 'inda al-uṣuliyyîn*, Pp, 21, 23.

⁴-Voir, *Al-Burhân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 2. P, 32.

⁵-*Al-Burhân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 2. P, 32.

⁶-Voir, *Al-Burhân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 2. P, 32. {وإنما مراد الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين إلا ومع أحدهما مثله ناسخ له ، وهذا تعظيم لقدر الوجهين وإبانة تعاضدهما وتوافقهما ، وكل من تكلم على هذه المسألة لم يفهم مراده}

⁷-*Al-Burhân*, V, 2. P, 32.

⁸-S, 4. V, 15.

Selon certains juristes, l'autre ordre sera révélé plus tard par un verset dans la sourate de la lumière (al-Nûr¹) qui ordonnait d'infliger aux fornicateurs et fornicatrices une peine de cent coups de fouet, « Frappez le débauché et la débauchée de cent coups de fouet chacun.² » ; et par une tradition du Prophète (Ḥadīṭ), « al-tayyibu jaldu mi'atin tumma ramyun bi al-ḥijâratī³). Ce ḥadīṭ voulait que les hommes et femmes mariées qui s'adonnaient à l'adultère devaient être frappés de cent coups de fouet et ensuite lapidés jusqu'à la mort.

Abû Ḥayyân acceptait cette interprétation pour l'ordre (sabîl) mentionné dans le verset «... alors confinez ces femmes dans vos maisons jusqu'à ce que la mort les rappelle ou qu'Allâh décrète un autre ordre à leur égard »⁴ en disant : cette interprétation doit être acceptée, car elle est attestée par une tradition authentique rapportée par 'Ubadat Ibn al-Şşâmit⁵ ». Cela a été interprété par certains juristes⁶ comme le Coran peut être abrogé par la Sunna⁷, ce qui est contraire à l'opinion adoptée par al-Şâfi'î selon laquelle le Ḥadīṭ ne pouvait pas abroger le Coran. Pour Abû Ḥayyân la tradition rapportée par 'Ubadat Ibn al-Şamit n'abrogeait pas ce verset ni le verset de la flagellation mentionné ci-dessus, comme le disaient certains juristes, mais selon lui cette tradition explique la signification sommaire (al-mujmal) dans ce verset et elle donnait une signification précise (ḥaşaşa) à la généralité du verset de la flagellation. Abû Ḥayyân ajoutait qu'à partir de cela, al-Râzi Abû Bakr⁸ se servait de cette discussion pour montrer qu'al-Şâfi'î avait tort, car pour al - Razi Abû Bakr, la Sunna pouvait abroger le Coran et vice-versa. L'opinion d'al - Razi Abû Bakr conduisait ainsi à l'acceptation de l'idée selon laquelle le verset signifiait qu'il fallait enfermer ceux qui pratiquaient l'adultère, ce même verset a été abrogé par la tradition de 'Ubâda , et la tradition de ce dernier a été abrogée par le verset de la flagellation. Ce choix était en contradiction avec la position d'al-Şâfi'î comme nous l'avons mentionné ci-dessus.

¹ S, 24.

² -S, 24. V, 2.

³ -Voir, *Şaḥîḥ Muslim*, V, 9. P, 58. *al-Jam' bayn al-Şaḥîḥayn*, V, 1. P, 257.

⁴ -S, 3. V, 15.

⁵ -Un des compagnons du Prophète mort en (34/654), connu pour sa grande dévotion. Il était le premier juge en palestine.

⁶ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 205,206.

⁷ -La peine ici prononcée (tenir enfermées jusqu'à leur mort les femmes coupables de cette faute) a été remplacée par la lapidation ou la flagellation; or c'est la Sunna qui a prescrit la lapidation.

⁸ -Connu par le surnom *al-Jaşşâs*, (m. 370/980). Juriste de tendance ḥanafite, il avait aussi plusieurs livres parmi lesquels, un livre sur les fondements du droit musulman (*'uşûl al-fiqh*) et un autre qui traite de l'exégèse juridique (*'Aḥkâm al-qur'ân*).

Abû Hayyân recommandait de croire que la tradition de ‘Ubada n’était là que pour expliquer la particularité des deux versets plutôt que de croire qu’il y avait eu trois abrogations sur un seul et même sujet comme le concevaient les ḥanafites¹. A partir de là, nous pouvons constater qu’Abû Ḥayyân donnait à la Sunna la même valeur et le même rôle qu’Al Šâfi‘². Il suivait aussi le même mécanisme et le même mode d’utilisation.

Les propos des Compagnons du Prophète et de leurs successeurs étaient souvent mentionnés. S’il y avait plusieurs interprétations différentes pour une question donnée, l’auteur préférait toujours, l’interprétation simple, et celle qui était méthodiquement prouvée.

A propos du verset (‘indahâ jannatu al-ma’wâ³) (près duquel est le jardin d’al-Ma’wâ), Abû Ḥayyân,⁴ mentionne la lecture de Ali, Abû al-Dardâ’, Abû Hurayra, Ibn Al-Zubayyir, ‘Anas, Zir (ibn Ḥabaš), Mohamad Ibn Ka’b, et Qatâda, selon laquelle le mot (jannatu) est lu (Jannahu), le (ha’) le pronom personnel remplaçant ici le Prophète (Bénédiction et paix sur lui) et janna est un verbe au passé , ce mot veut dire que le prophète est voilé par la Protection de Dieu (le Très haut) et par la beauté de sa création. On dit aussi que cela signifie que le Prophète a été « enveloppé » par le refuge et la nuit. D’autres disent aussi que ce la signifie, le Prophète a été enveloppé par l’ombre du refuge et de la nuit. Cette lecture a été rejetée par ‘A’iṣâ [l’épouse du Prophète] et certains Compagnons. Disant : que Dieu rendre fou celui qui la lit ainsi. Si elle est la lecture de certains notables parmi les Compagnons du Prophète, (Bénédiction et paix sur lui alors personne ne peut refuser celle-ci.

(وقرأ علي وأبو الدرداء وأبو هريرة وابن الزبير وأنس وزر ومحمد بن كعب وقتادة عنه بهاء الضمير وجن فعل ماض والهاء ضمير النبي (صلى الله عليه وسلم)، أي عندها ستره إيواء الله تعالى وجميل صنعه وقيل المعنى: ضمه المبيت والليل، وقيل عنه بظلاله ودخل فيه . وردت عائشة وصحابة معها هذه القراءة، وقالوا : أجن الله من قرأها. وإذا كانت قراءة قرأها أكابر من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فليس لأحد ردّها.)

¹ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 206.

² - Voir, *La vie de l’imâm*, P, 196.

³ - S, 53. V, 15. (près de la Sidratu al-Muntahâ(14) près duquel est le jardin d’al-Ma’wâ (15).

⁴ - *Al-baḥr al-Muḥîṭ*, V, 8. P, 175.

Chez Abû Ḥayyân, si les interprétations proposées étaient différentes, et la méthode de déduction considérée comme bonne, Abû Ḥayyân acceptait toutes les interprétations sans fixer son choix. En traitant le terme « al-ʿaḏâb al-šadîd » (le châtiment sévère) dans le verset : « Certes je la tourmenterai cruellement ou l'égorgerai à moins qu'elle ne m'apporte une justification (şultân) explicite ! ¹ ». Abû Ḥayyân disait que les opinions des savants pour désigner ce tourment constituaient des divergences, elles créaient ainsi entre eux un point de désaccord. C'est pour cela, qu'après avoir mentionné plusieurs opinions, Abû Ḥayyân proposait de les accepter toutes mais comme des exemples².

Cette méthode qu'il avait adoptée montrait qu'il y avait une sorte de réconciliation possible, celle-ci est fondée sur l'idée d'accepter la multiplicité de divergences et non pas une divergence unique d'opposition³. En plus, Abû Ḥayyân considérait souvent les différentes interprétations comme justes, sans en favoriser une par rapport à une autre, privilégiant plus la validité scientifique de la méthode que toute autre considération.

L'auteur accordait beaucoup d'importance à la source du savoir avant de se prononcer sur la validité d'une idée quelle qu'elle soit. Sa démarche adoptée consistait en effet à justifier l'existence des différentes opinions et montrer ainsi qu'il y avait derrière chaque opinion adoptée une réflexion très approfondie ou un système très élaboré. Les divergences entre les savants sur certaines questions présentes dans son commentaire lui donnaient une autre dimension. Le fait de prendre en considération l'ensemble des opinions pour dévoiler les différences ou les ressemblances, expliquait les démarches suivies par les savants juristes dans leurs déductions des règles juridiques.

Cette démarche suivie par Abû Ḥayyân ouvrait aussi la porte à une étude comparative. Un objectif restait à atteindre, car il était un peu loin de son objectif.

Les divergences entre les savants étaient utilisées par l'auteur comme une justification pour faire des efforts dans la compréhension du Coran. En expliquant le verset (wala tatabiʿû ḥuṭawât al-šayyṭân ⁴) « ne suivez point les pas du Diable ». Abû Ḥayyân après avoir exposé toutes les lectures présentes dans le Texte coranique, en

¹-S, 27. V, 21. { لأعذبه عذابا شديدا أو ليأتيني بسلطان مبين }

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 7. P, 62.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 7. Pp, 62, 467. V, 8. P, 164.

⁴-S, 2. V, 168.

expliquant les manières et le sens de chaque lecture, commençait par expliquer le mot composé (ḥutwat al-Šayyṭān), puis il mentionnait les opinions de plusieurs savants sur des sens possibles de (ḥutwat al-Šayyṭān). Il citait Ibn ‘Abbās, qui donnait à cette expression le sens de son « œuvre ». Mujāhid interprétait cela par ses « péchés », Sudī, le fait de lui « obéir », Abū Mijlīz, « faire un vœu pour faire des péchés », al-Zajāj et Ibn Qutayba, ses « chemins », Abū ‘Ubaydat, « les petits péchés ». al-Mū’arij al-sadūsī ses « actions », ‘Aṭā’ ses « fautes ».

Abū Ḥayyān après avoir terminé ses explications sur les opinions déclarait que toutes les opinions étaient proches par leurs sens et elles devaient être comprises comme des exemples¹.

Pour cette branche des sciences, il a mentionné plusieurs recueils, dont les plus connus et les plus authentiques parmi lesquels nous pouvons citer : (al-Šaḥīḥayn) de Muslim et celui d’al-Buḥārī, et (al- Sunan) d’Abū Dāwūd, d’al-Nisā’ī, d’Ibn Maja, al-Dārimī et celle d’al-Šāfi‘ī. les recueils (al-Masānid) d’al-Dārimī, d’al-Ṭṭayyālīsī, et celui d’al-Šāfi‘ī, ainsi que d’autres². Dans son commentaire, l’approche historique, c’est -à- dire la science des circonstances de la révélation, occupait une place importante. Cette branche de la science concernant l’histoire de la révélation des versets était souvent utilisée dans son œuvre, elle était considérée par lui même comme une partie de la tradition exégétique.

Sa considération pour cette branche de la science du Ḥadīṭ ne présentait aucune divergence entre lui et al-Šāfi‘ī, ni dans la conception ni dans le rôle joué. Le texte coranique devait être lu à la lumière de son histoire. En conclusion, tous deux portaient donc le même jugement sur la science de la Tradition, et ils l’avaient aussi utilisée de la même façon pour le même objectif.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 1. P, 654.

²-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 1. P, 107.

V-5. Les fondements et la science du droit islamique

Abû Ḥayyân a mentionné l'importance de cette branche dans son commentaire. Il la considérait parmi les sciences indispensables pour l'activité de l'exégèse. Il expliquait son rôle en disant que c'était avec cette science que nous pouvions connaître les niveaux de signification, c'est-à-dire, ce qui est condensé ou total (mujmal), de ce qui est bien défini, (mubayyan) ; et ce qui est général ou particulier, de ce qui est spécifique ou limité.

D'après lui cette science s'appuyait solidement sur la langue arabe. Il approuvait le fait que les savants qui n' étaient pas grammairiens ou philologues traitaient ce thème en le mélangeant à des arguments rationnels. Cette approche donnait à cette science une large dimension et la dotait d'un mode de fonctionnement confirmé¹. L'auteur affirmait aussi que le livre le plus complet dans ce domaine scientifique était le livre composé par al-Râzi (m. 606 / 1210) intitulé: al-Maḥṣûl². Il indiquait aussi qu'il avait étudié auprès de plusieurs savants, plusieurs livres dans ce domaine. Il est très connu qu'Abû Ḥayyân avait étudié le livre d'*al-Râzî* ainsi que d'autres auprès de plusieurs maîtres partisans de l'école ṣāfi'ite³. Précisons qu'*al-Râzî* appartenait à cette école.

Abû Ḥayyân avait adopté aussi les mêmes principes et les mêmes sources que ceux et celles utilisés par al-Šāfi'î. Dans le domaine de la Šari'a, il avait accepté le Coran, la Tradition, le raisonnement et la déduction par analogie⁴ ainsi que le consensus des docteurs de la loi⁵.

Nous remarquons que l'influence du système élaboré par al-Šāfi'î dans le domaine de la jurisprudence exerçait une influence réelle sur Abû Ḥayyân dans le domaine de la grammaire⁶, même si, celui-ci, a été accusé d'être un des partisans de l'école zāhirite. Comme nous venons de le montrer, l'analogie a été pour Abû Ḥayyân une méthode valide pour déduire des règles juridiques ainsi que grammaticales.

Dans le domaine de la grammaire, l'analogie a été bien acceptée par Abû Ḥayyân comme principe valide pour déduire des règles, même si son utilisation était

¹ Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 15.

²-Ce livre est bien connu, il a été édité plusieurs fois. Abû Ḥayyân avait étudié ce livre en Egypte auprès d'*Ibn Bint al-'Irâqî 'Alâ' al-Dîn Al-Bâjî et Šams al-Dîn al-'Aṣḫânî*.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 108.

⁴-Ibid, V, 2, Pp, 56, 60, 348, 500, 503.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. Pp, 218, 366.

⁶-Voir, *Irtiṣâf al-qḍarab min lisân al-'arab*, V, 1. Pp, 43, 44, 45.

théoriquement très limitée, elle n'était pas considérée comme premier ou seul principe. Selon lui et à l'instar des šāfi'îtes, ce procédé d'analogie ne devait être utilisé qu'en cas de besoin, avec cette logique donc, la première condition pour mettre l'analogie en application, c'était l'absence de l'usage¹.

L'ijmâ' : Abû Ḥayyân acceptait cette procédure dans le domaine de la grammaire ainsi que dans le domaine de la jurisprudence comme source ou principe pour élaborer des règles. Il ne limitait pas le consensus comme l'avait fait *Dâwûd Ibn 'Alî* et les *Zahirîtes* en général- à celui des Compagnons². Il ne se limitait pas non plus aux gens de Médine, comme le pensait l'imâm *Mâlik* ainsi que ses partisans. Son attitude dans cette question montre que son opinion est beaucoup plus proche de l'école šāfi'îte car il acceptait souvent le consensus s'il n'y avait aucun désaccord sur le sujet.

Les questions juridiques qui n'étaient que des produits de plusieurs facteurs de la science du fondement du droit islamique étaient prises en considération par Abû Ḥayyân, au point qu'on pouvait dire qu'elles occupaient une place importante dans son commentaire³. Il était certainement conscient que chaque opinion était faite dans un certain contexte propre à son auteur, à ses intérêts et à ses allégeances, c'était pour cela qu'Abû Ḥayyân faisait preuve de délicatesse dans le traitement du problème et de l'importance de la question, présentant ainsi sur un même plan les opinions des quatre écoles juridiques⁴, de tendance sunnite. Nous remarquons qu'il était très proche de l'imâm al-Ḥaramayn al-Juwayynî (m.470/1085). Celui-ci avait autorisé les musulmans à imiter toutes opinions dans la tendance sunnite; celles-ci, à ses yeux, présentaient la même importance, elles étaient donc égales les unes par rapport aux autres⁵.

Les autres opinions étaient aussi citées et expliquées, dans le but de démontrer que toutes les règles du droit islamique étaient déduites de mécanismes particuliers dérivés de leurs sources.

Dans son commentaire, des sources comme les livres écrits n'étaient citées que très rarement. Mais, et de manière presque systématique, les opinions étaient souvent attribuées à leurs auteurs ; l'auteur mentionnait la tendance de tel savant, si

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. Pp, 104, 348.

²-*Al-'Aḥkâm*, V, 1. P, 47.

³-Ibid, V, 1. P, 103.

⁴-Ibid, V, 1. P, 103.

⁵-Ibid, V, 1. P, 103.

celle-ci était pertinente pour la question. Cette démarche intellectuelle était justifiée, peut-être, dans le but de réduire le degré de divergences entre les savants et les écoles. Cette démarche lui permettait, à nos yeux, d'accroître le niveau d'érudition de son commentaire, dans le domaine de la jurisprudence ; ce qui n'était pas de l'avis de certains chercheurs¹.

Notre lecture de son commentaire, montre qu'il était remarquablement distingué dans cette science. Il connaissait et maîtrisait toutes les réflexions et apports des différentes écoles.

Dans son commentaire, Abû Ḥayyân accordait une grande importance aux problèmes de jurisprudence (le fiqh) et aux différences entre les juristes; les questions délicates étaient soigneusement traitées, des informations d'une grande importance étaient expliquées et développées. À partir de ses explications dans ce domaine de la jurisprudence, des informations pouvaient être tirées sur les juristes, sur leurs écoles, sur les règles juridiques, sur leurs origines, sur leurs évolutions avec le temps, ainsi que sur les discussions riches et pertinentes entre les savants sur certaines questions. Ceci lui conférait, sans conteste, un statut d'expert dans ce domaine. Nous pouvons donc déduire qu'entre Abû Ḥayyân et les šāfi'îtes, il existait bel et bien une convergence de vue dans les différents domaines envisagés. Le fait de rassembler les règles avec leurs preuves était une spécificité qui était accessible et aussi valable pour les questions grammaticales dans le commentaire d'Abû Ḥayyân, cela constituait donc une réelle ressemblance entre sa méthode et celle d'al-Šāfi'î. En conclusion, son œuvre confirme que son auteur était un jurisconsulte de grande qualité, il se peut aussi que son esprit ait été influencé par l'attitude politique et sociale de son époque marquée par la forte présence des idées de l'école šāfi'îte dans toutes les activités². De la même manière, les quatre écoles juridiques trouvaient effectivement leurs places car elles étaient mises sur un même plan d'égalité dans leurs positions³.

¹-Voir, *Šurûḥ al-Tashîl kitâb al-Taḍyîl wa al-takmîl 'anmûdajan*, P, 92.

²-*L'Encyclopédie de l'islam*, V, 193.

³-*L'Encyclopédie de l'islam*, V, 193.

V-6. Le *Kalâm*¹ (théologie)

Cette science est connue chez les théologiens musulmans sous le terme de (*‘ilm al-Kalâm*), la science de la parole.² Celle-ci désigne particulièrement le (discours) sur la foi en islam, c’est-à-dire la théologie spéculative³, qui fait appel, non seulement aux données scripturaires, mais aussi aux arguments rationnels. En traitant le verset coranique (*wakalama Allâhu Musâ taklîman*⁴), Abû Ḥayyân avait indiqué qu’il y avait de grandes discussions effectuées par des savants de différentes tendances sur la manière dont l’attribut de Kalâm pouvait être attribué à Dieu. D’après lui, c’était la discussion sur cet attribut qui était à l’origine du fait de nommer cette science ainsi (*‘ilm al-Kalâm*), c’est-à-dire la science de la parole. Dans son commentaire il utilisait aussi le terme : la science du fondement de la religion (*‘ilm ‘uṣûl al-dîn*) pour désigner la science de la théologie.

Dans l’introduction de son livre *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, il considérait la théologie comme une approche importante, qui pouvait jouer un rôle parfois décisif dans l’interprétation de certains versets, mais en même temps, il la considérait comme étant une science difficile (*ṣa‘b*) et dangereuse. C’est pour cela, dans le but d’éviter des erreurs ou des malheurs possibles, qu’il recommandait une grande prudence pour traiter les thèses théologiques. D’après lui l’erreur dans ce domaine menait à perdre (le bien) de l’ici-bas et de l’au-delà⁵. Dans la civilisation islamique, les savants ont l’habitude de chercher dans les versets coraniques des preuves qui soutiennent leurs propres thèses, c’est avec cette logique que les versets coraniques ne sont pas compris sur le même modèle, et les opinions qu’elles soient juridiques ou théologiques se fondent souvent sur des principes doctrinaux. C’est peut-être la raison pour laquelle, nous remarquons qu’Abû Ḥayyân était indulgent à l’égard de l’opinion d’autrui sur les différents points qui n’étaient pas considérés comme essentiels, et en se basant largement sur le sens figuré, il n’était pas loin d’accepter tous ceux qui respectaient les règles de l’interprétation. C’est ainsi que nous pouvons dire, que dans certains cas, et sans favoriser une opinion, la méthode d’Abû Ḥayyân se fondait sur des

¹-L’une des sciences religieuses de l’islam. L’expression est rendue habituellement selon une équivalence approximative par « théologie ».

²-Voir, *Islam religion et civilisation*, P, 822.

³-Voir, Gobillot Geneviève, 2007 : «Théologie islamique», dans *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, éd, Robert Laffont, Paris.PP,870-873.

⁴ S, 4, V, 164.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, P, 108.

comparaisons entre plusieurs opinions existantes pour une question donnée. Cela montre qu'il était conscient que certaines problématiques avaient toujours besoin de réflexions fines et judicieuses et d'études plus étendues.

Au début de l'islam, la communauté musulmane tentait de continuer à appliquer les préceptes précédents établis par le Prophète et ses compagnons immédiats en matière de décisions et de croyance. Avec l'extension de l'islam, d'autres écoles naissaient, dans ce domaine, et utilisaient d'autres méthodes.

Les mu'tazilites, spécialement concernant les problèmes théologiques avaient une approche systématiquement rationaliste. C'est cette approche rationaliste qui avait suscité contre eux, la réaction des milieux sunnites. Chez certains, cette réaction avait pris, parfois, la forme d'un rejet pur et simple du *'ilm al-kalâm*, tel était le cas notamment d'al-Šâfi'î. Celui-ci n'aimait pas la controverse avec des adversaires dans cette branche¹. Il est possible que ce soit à cause de la nature essentiellement polémique du discours théologique à son époque.² Malgré la discussion concernant son utilité, au cours du temps, la conversation sur la doctrine (*al-'Aqîda*) a bientôt donné naissance à de véritables écoles de théologie. Les plus importantes étaient les mu'tazilites³, l'aš'arite⁴ et maturidite⁵. Il est connu que le courant central de la pensée sunnite acceptait la théologie fondée par *Abû Ḥassan al-Š'arî*, (m.324/1013), et les conclusions auxquelles elle conduisait⁶, mais il ne le faisait qu'avec des réserves et dans certaines limites⁷.

Dans le sixième volet, Abû Ḥayyân exigeait de celui qui voulait faire de l'exégèse qu'il connaisse la science théologique, qui concernait tout ce qui était possible (*ja'iz*), essentiel, (*wajib*) et impossible (*mustahîl*) envers « l'essence » de Dieu. Selon Abû Ḥayyân cette science concernait aussi la prophétie, ainsi que

¹-*La vie de l'imam*, P, 112.

²-Voir, *Islam religion et civilisation*, P, 822.

³-Ecole de pensée islamique, fondée sur la formule (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) prononcée par *Waṣîl Ibn 'Aṭâ'* (m. 131/748) dans sa discussion avec *al-Ḥasan Al-Baṣrî*, de savoir si un musulman qui avait commis un péché grave était encore un croyant ou non. Selon *Ibn 'Aṭâ'*, il n'était ni un croyant ni un infidèle, mais quelque part entre les deux, et cette opinion marqua le début de l'école *mu'tazilite*. l'autre figure éminente de cette école étaient *'Amr Ibn 'Ubayd* (m. 145/762) et plus tard, *Abû Ḥudhayl* (m. 235/ 849) et *al-Nazzâm* (m. 225/840).

⁴-Ecole fondée par *Abû al-Ḥasan al-'Aš'arî*.

⁵-Version du *Kalam* qui se réclamait d'*al-Maturidî* (mort en 944) et qui fût plus largement accepté dans les écoles de droit *ḥanafite*.

⁶-Voir, *Tabaqât al-Šâfi'îyya al-Kubrâ*, V, 3, P, 373.

⁷-*Histoire de la philosophie islamique*, P, 168, 169.

l'inimitabilité du Coran¹. D'après lui, la théologie s'avérait très difficile, car la moindre faute induisait à de graves répercussions. Selon les historiens, dans ce domaine, beaucoup d'ouvrages ont été conçus, les savants musulmans en ont fait la répartition en plusieurs parties².

Comme nous venons d'expliquer, Abû Ḥayyân déclarait que les savants musulmans de différentes écoles avaient rédigé plusieurs ouvrages sur cette science (la théologie). Mais en montrant encore une fois, qu'il était très prudent, et pour éviter tout risque ne mentionnait aucun ouvrage pour cette branche. Cette prudence de ne citer aucune référence nous rappelle l'opinion d'al-Šāfi'î concernant la science du Kalâm, et comment celui-ci dissuadait les gens de s'engager dans cette science.

Abû Ḥayyân avait vécu à l'époque des Mamelouks; il avait étudié cette science avec *Šams al-Dîn al-'Aṣṣḥânî Muḥammad Ibn Mahmud Ibn Muḥammad*.^{3 4}. Il avait exprimé son avis en disant que l'erreur dans cette science pouvait avoir une conséquence très grave, mais malgré cet avis prononcé et le genre de son œuvre qui n'était pas une somme dogmatique, ni un traité d'hérésiographie, la plupart des questions théologiques, même les plus délicates étaient présentes dans son commentaire.

La question de la parole et de la vision de Dieu, le libre arbitre ainsi que d'autres questions étaient brièvement traitées avec la considération qu'elles méritaient. Les critiques d'Abû Ḥayyân, contre les écoles sectaires Jahamites, Murji'îte, quadarite, karamite, étaient souvent explicitement mentionnées. Des opinions concernant plusieurs thèmes : attributs divins, anthropomorphiques, entre autres, étaient bien mis en évidence. Malgré cela, nous remarquons que dans beaucoup de cas, l'auteur poussé par plusieurs facteurs, comme la nature de son œuvre ainsi que par la nature du thème traité ne donnait pas lieu à de larges exposés systématiques.

Les explications données sur les versets touchant une question théologique n'étaient pas bien élargies. Parfois l'auteur passait sous silence ou il se contentait de mentionner les opinions des autres sans la moindre explication⁵. Une lecture de son commentaire montre que sa position par rapport à cette question était au juste-milieu entre sunnites et mu'tazilites. Dans sa méthode, c'est la langue qui est convoquée dans

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 108.

²-Voir, l'introduction d'*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1.P, 104.

³-Juriste šāfi'îte, théologien, grammairien, mort en 688/1289 au Caire.

⁴-Voir l'introduction d'*Al-Baḥr al-muḥîṭ*, V, 1. P, 106.

⁵-Voir son explication du verset (*al-Raḥmân 'alâ al-'Arṣi 'istawâ*).

son apparence, mais sans négliger les modalités figurées, son œuvre récusant ainsi l'image habituelle de son auteur comme grammairien, transmetteur de tradition et exégète soucieux de présenter un islam de conciliation. Une autre spécificité, dans son commentaire, les idées d'*al-Zamaḥṣarī*¹ sont souvent citées et critiquées à la lumière des conceptions sunnites. Malgré cet objectif concernant la critique du livre d'*al-Zamaḥṣarī*, la discussion sur certaines questions dont les questions théologiques en a simultanément été élargie d'une façon très claire. Le commentaire d'Abū Ḥayyān à l'égard d'*al-Kaššāf* d'*al-Zamaḥṣarī* apparaît comme un livre de critique. Bien qu'il accepte ses opinions sur certains points, alors que d'autres sont critiquées et corrigées². C'est dans l'objectif de rendre ce livre plus utile pour la tendance sunnite.³ Comme nous l'avons déjà mentionné, Abū Ḥayyān, avait étudié le commentaire d'*al-Zamaḥṣarī* (*al-Kaššāf*) connu pour ses idées mu'tazilites, auprès de ses maîtres. Il était donc bien informé sur la portée de ce livre, de son contenu, de l'habileté et de la méthode de son auteur et de son aspiration à faire triompher sa doctrine⁴. Une autre critique d'*al-Zamaḥṣarī*, il lui reproche en effet de défendre sa propre doctrine c'est-à-dire le mu'tazilisme. Celle-ci est très présente dans son œuvre selon Abu Ḥayyān, et il disait également qu'*al-Zamaḥṣarī* détournait trop souvent le texte de son vrai sens pour y découvrir ses propres idées. Et dans certains cas il mentionne ses idées sans dévoiler sa propre doctrine en utilisant un style trompeur⁵. Cette dernière spécificité d'*al-Zamaḥṣarī* était une autre question qu'Abū Ḥayyān s'engageait à traiter et à expliquer⁶. Cela prouve que cette démonstration était effectuée par Abū Ḥayyān avec une conscience de savant, dans laquelle il considérait que la parole de tel autre savant n'était pas toujours exprimée explicitement, mais qu'il cherchait, parfois, à travers certaines réflexions, à dissimuler sa pensée⁷.

Il était donc loin d'être en accord total avec *al-Zamaḥṣarī*, il déclarait que c'était dans l'intention de purifier son livre que certaines opinions exprimées par *al-*

¹-*Al-Zamaḥṣarī* Abū al-Qāsim, (m. 533/1144), lexicographe, grammairien et théologien. Il avait adhéré aux thèses des mu'tazilites. Son œuvre la plus connue est son commentaire du Coran intitulé *al-kaššāf*, qui reposait sur de très bonne connaissance linguistique et littéraire.

²-*Al-Zamaḥṣarī* a été cité par Abū Ḥayyān dans son commentaire plus de 2500 fois.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. Pp, 349, 403.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 288.

⁵-Ibid, V, 1. P, 545, V, 2. Pp, 282, 318, 351. V, 3. P, 29.

⁶-Ibid, V, 1. P, 113.

⁷-Ibid, V, 1. P, 545. V, 2. Pp, 282, 318, 351. V, 3. Pp, 29. 224.

Zamaḥṣarī n'étaient pas mentionnés, et que ce dernier méritait d'être corrigé sur certaines déclarations¹.

A partir des questions théologiques traitées, des opinions de différentes écoles et sectes commentées ou critiquées, même dans certaines limites, nous percevons sans surprise, qu'Abû Ḥayyân acceptait dans la plupart des cas les thèses caractéristiques de l'*Aṣ'arisme*². Sur certaines questions et essentiellement celles concernant les attributs de Dieu, Abû Ḥayyân acceptait les opinions d'*al-Zamaḥṣarī*. Il appréciait son utilisation de la langue et ses faits comme³ la métaphore, la métonymie, ainsi que d'autres façons d'interpréter certains passages coraniques. Nous allons voir que cette attitude allait être à l'origine de l'accusation faite à Abû Ḥayyân de quitter les thèses sunnites sur les questions concernant les attributs de Dieu (*mas'alat al-Ṣifāt*⁴).

Nous remarquons ainsi l'existence d'une sorte de grande prudence qui l'obligeait à prendre certaines précautions pour éviter des erreurs et des malheurs possibles.⁵ Cette attitude nous rappelle l'opinion de l'imâm *Mâlik* et celle d'al-Šâfi'î et d'autres parmi les partisans de l'école de ce dernier comme *al-Ġazâlî*. Nous pouvons donc dire que la conception personnelle d'Abû Ḥayyân au sujet de cette science n'était pas loin de celle adoptée par la majorité šafi'ite.

¹-Ibid, V8. P, 28.

²-Ecole fondé par *al-Aṣ'arī Abû al-Ḥassan*, théologien appartenant à l'école juridique du šafi'isme. Ce praticien de la théologie, comme nous l'avons montré au dessus est surtout connu comme l'un des grands penseurs sunnite.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 265.

⁴ - Voir, *Histoire de la philosophie islamique*, P,169.

⁵-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 108.

V-7. Les lectures coraniques

Abû Ḥayyân avait une grande renommée dans le domaine des lectures coraniques. Il était bien connu comme auteur ayant écrit d'importants livres dans ce domaine. Son commentaire *al-Baḥr* ainsi que l'abrégé de celui-ci, intitulé *al-Nahr*, sont encore considérés comme des sources remarquablement importantes de cette question¹.

Les lectures coraniques qu'elles soient régulières ou irrégulières sont dans la plupart des cas, et de manière à peu près exhaustive, citées et justifiées. Pour lui la plus forte règle pour accepter une telle lecture c'était l'authenticité de son attribution à un lecteur connu. Il faisait aussi une grande confiance aux lecteurs et à leur capacité de mémoire. Il était contre ceux qui pensaient que les lectures coraniques n'étaient qu'un choix personnel². Pour lui elles s'inscrivaient dans une méthode plus générale qui consistait à accepter la tradition avec toute sa richesse et sa diversité foisonnante ; et à avoir une confiance totale en la tradition dont la plupart de ses composants sur lesquels se fondait l'ensemble de la doctrine et de la pratique, étaient transmis d'abord oralement.

Pour lui, toutes les lectures connues comme régulières étaient égales, avaient pratiquement le même statut et partageaient la même valeur³. Abû Ḥayyân voyait que la divergence des lectures était une sorte de facilité pour les lecteurs. Son acceptation des différentes lectures indiquait que l'auteur acceptait aussi la diversité probable du sens.

Il était donc même d'accord, dans une certaine mesure, avec le principe qui considérait le texte coranique comme un texte ouvert pouvant être interprété de différentes manières.

Malgré la spécificité du texte coranique et sa grande autorité, l'auteur avait essayé maintes fois de faire une conciliation entre les différentes lectures. Une lecture pouvait être expliquée par une autre. Il utilisait aussi la tradition authentique comme approche pour renforcer telle opinion, cette méthode n'était pas du tout étrange dans le système et les applications des šāfi'ites⁴. Selon lui, dans l'établissement des règles de la langue, les lectures régulières constituaient une source sûre, les lectures

¹-Voir, *Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. Pp, 931 : 945.

²-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 7. P, 36.

³-Ibid, V, 2. P, 225.

⁴-Voir, *al-Majmû' Šarḥ al-Muḥadḍib*, Muḥyiy al-Dîn al-Nawawî, V, 3. Pp, 392 : 396.

coraniques possédaient les critères, et remplissaient toutes les conditions imposées par les savants arabes pour la langue source. Les lectures qui n'étaient pas conformes à la vulgate de *'Utmân* étaient considérées par l'auteur comme une exégèse et non considérées comme étant le Coran¹. A l'instar d'al-Šâfi'î, pour Abû Ḥayyân, dans le domaine de la jurisprudence, les lectures irrégulières n'étaient pas prises en compte dans la législation, ni dans le domaine juridique ni dans les pratiques cultuelles². Abû Ḥayyân, en suivant cette attitude, ne se basait donc pas sur une lecture irrégulière pour établir des lois. Dans le domaine de la grammaire, les lectures irrégulières étaient dans la plupart des cas justifiées, mais elles ne constituaient pas une règle, et ne pouvaient donc pas servir de modèles. Avec cette attitude- là, il y avait donc une vraie similitude entre Abû Ḥayyân et al-Šâfi'î. Ce dernier ne considérait pas les lectures irrégulières comme faisant partie du Coran³, le Coran tout entier avait été rapporté avec un rythme régulier, croyait-il⁴.

Abû Ḥayyân indiquait qu'il y avait pour cette question concernant les lectures coraniques plusieurs livres. Parmi les plus importants, il citait : al-'Iqnâ', livre composé par *Ibn al-Bâdiš* (m. 540/1145) et *al-Miṣbâḥ*, ce livre qui avait été composé par *Abû al-Makârîm al-Šahrazûrî* (m. 550/1156)⁵.

Donc l'œuvre d'Abû Ḥayyân en elle même contenait certaines démarches, que nous pouvons classer sous deux approches différentes. Une approche diachronique avec laquelle l'intérêt historique du texte revêtait un intérêt considérable. Et une autre approche synchronique, avec laquelle l'auteur avait tenté d'expliquer le Coran en lui-même. Son œuvre était un commentaire coranique de facture classique dans lequel plusieurs questions d'ordre juridique, théologique, grammatical étaient traitées de manière approfondie. Ses approches montraient qu'elles étaient aussi étroitement liées entre elles, une science pouvait nous dispenser d'une autre, c'était le cas de la science de la grammaire et de la science de la pause (*'ilm al-Waqf*) science considérée moins intéressante dans le contenu de son commentaire.

¹-Dans son commentaire et à partir des discussions concernant des lectures données, plusieurs thèmes d'ordre linguistique, théologique et culturel, sont bien développés.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2, P, 41.

³- *La vie de l'imam*, P,155.

⁴-Ibid.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, P, 16.

Nous remarquons que l'auteur utilisait d'autres approches, comme l'exégèse du Coran par le Coran lui-même, ou à la lumière d'une comparaison¹ avec un autre texte religieux ou profane². À la lumière des approches utilisées et de leurs contenus, nous pouvons qualifier son œuvre comme une exégèse littérale, mais une littéralité spéciale qui ne se limitait pas au sens immédiat, et qui le dépassait habituellement très largement³ ; dans laquelle une place très large était accordée aux discussions concernant la langue et ses faits, les lectures coraniques, à tel point que nous pouvons le considérer comme un représentant d'une sorte d'exégèse grammaticale, (*al-tafsîrî - al-naḥaw*)⁴. Ce livre a été élaboré par son auteur à la lumière de la langue arabe dans une période où la science de la langue était devenue, depuis longtemps une véritable science autonome, qui comportait des sous-branches bien déterminées. Cette utilisation organisée des sciences de la langue rendait l'exégèse, dans cette communauté, une science sûre et scientifique. Les contributions d'al-Šāfi'î dans ce champ qu'elles soient directes ou indirectes ne peuvent être contestées⁵. Son développement sur les formes de la signification dans son livre intitulé *al-Risâla* a produit une grande influence sur l'activité interprétative.

Par ailleurs, une lecture très attentive d'*al-Baḥr al-Muḥîṭ* montre que l'auteur avait souvent recouru aux autres sources d'informations pour réaliser son commentaire. Il était conscient que l'exégèse était la connaissance par excellence, celle qui réunissait toutes les autres sciences pour expliquer le texte précieux et le plus difficile qu'était le Coran. L'auteur, s'il reformulait souvent les opinions et les passages qu'il empruntait, attribuait souvent les opinions à leurs auteurs et les propos à ceux qui les exprimaient.

Donc il ne négligeait pas les opinions des anciens savants ; elles étaient également largement présentes. Son œuvre était une lecture et une relecture à la fois.

Son exégèse devait une grande partie à ses propres sources, quand aux opinions empruntées, le commentaire d'*Ibn 'Aṭīya*⁶, *al-Muḥarrar al-wajīz*⁷ et celui d'*al-Zamaḥṣarī*, *al-Kaššāf*⁸ représentaient la plus grande part. À propos de ces deux

¹-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,2, Pp, 18, 144. V, 3, Pp, 79, 128. V, 4. P, 67.

²-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 504.

³-Voir, Ibid, V, 4. P, 419.

⁴-Voir, *al-Naḥaw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. Pp, 906, 910.

⁵-Voir, *Binyat al-'aql al-'arabî*, V 2. P, 74.

⁶-Celui-ci a été mentionné dans son commentaire à peu près 2000 fois.

⁷-Ibid, V, 1. P, 113.

⁸-*Al-Zamaḥṣarī*, a été mentionné dans son commentaire plus de 2500 fois.

livres, *Ibn Ḥaldûn* dans son fameux discours sur l'histoire universelle après avoir parlé de l'exégèse dite traditionnelle disait, à propos d'*Ibn 'Aṭīya* : qu'il était un savant du Maghreb, qu'il avait abrégé tous ces commentaires et en avait choisi la partie la plus vraisemblable, qu'il avait réuni dans un excellent recueil bien connu des habitants du Maghreb et de l'Espagne. Pour l'autre type d'exégèse dite rationnelle qui était selon lui purement philosophique, qui s'intéressait à la lexicographie et à la stylistique (*balāġa*), *Ibn Ḥaldûn* après avoir déterminé les caractères de l'exégèse rationnelle avait déclaré que le livre le plus représentatif, à cet égard, c'était le *Kitāb al-Kaššāf*, d'*al-Zamaḥṣarī*. L'auteur était cependant, un mu'tazilite qui soutenait, en toute occasion, le dogme et les procédés de rhétorique de cette pernicieuse doctrine.¹ L'existence de ces deux livres dans les principales références d'Abû Ḥayyân, montre l'esprit de conciliation entre les tendances mu'tazilites et les tendances sunnites, ce même objectif ayant déjà été visé par *Malik Ibn Anas* et par al-Šāfi'ī².

Notre étude, sur les approches utilisées par les savants de la communauté musulmane, nous montre combien les méthodes qu'ils ont élaborées ont une influence universelle sur la civilisation de l'islam en général et sur Abû Ḥayyân dans son livre *al-Baḥr al-Muḥîṭ* en particulier ; malgré la spécificité de l'époque dans laquelle le livre a été composé³, l'esprit de l'auteur était influencé par les apports du fondateur de l'école šāfi'ite lui-même et par les idées développées et apportées par les partisans tardifs de cette école ; les manières dont ces approches ont été utilisées expliquent la similitude entre les deux méthodes utilisées pour découvrir les règles du texte religieux.

A partir des opérations accomplies par les deux savants, d'une part nous soutenons que les points communs entre eux se présentent sur deux plans : un plan théorique qui concernant les méthodes utilisées et les attitudes à l'égard de plusieurs concepts comme ceux se rapportant aux sources, à leur statut et à la relation entre elles ; concernant aussi le mécanisme interne des différentes branches du savoir, comme celles s'occupant de la langue, de sa définition, de son rôle ; des textes et de leurs statuts, de la limite et de l'ampleur de leurs significations. D'autre part, un plan pratique, où la ressemblance entre les savants, comme nous allons le développer,

¹-*Al-Mukadima*, P, 703.

²-Voir, *la Civilisation islamique*, P,67, 68 .

³-Nous avons signalé que le sultan Baybars avait mis les quatre école juridiques sur un même plan d'égalité dans ses possessions pratique, que les Turcs conserveront scrupuleusement par la suite.

porte sur les procédés, les approches, et la manière dont les opinions sont adoptées concernant des questions déterminées.

Une chose mérite d'être soulignée : l'observation de la ressemblance et l'existence des points communs que nous pouvons authentifier entre les méthodes utilisées par al-Šâfi'î et celles utilisées par Abû Ḥayyân, ces points de ressemblance peuvent être considérés de la manière suivante : ce dernier, Abû Ḥayyân s'inspire certes du courant šâfi'ite, tout en gardant son indépendance et sa liberté de pensée.

Cela peut s'expliquer par le fait que dans la tradition de l'école šâfi'ite, tout savant digne de ce nom a la possibilité d'exploiter et de développer ses propres idées, dans le but d'établir d'une continuité de la logique šâfi'ite. Malgré leurs convergences d'idées, l'on constate encore une fois que les réflexions menées s'inscrivent dans la durée, dépendent du contexte historique, et que la production intellectuelle de chaque savant constitue une étape, dans le développement de la science islamique. Un fait important à souligner : chaque auteur compétent dans ce domaine apporte son originalité au développement de la pensée islamique ; nous nous permettons d'insister encore une fois sur l'indépendance d'esprit qui est accordée à chaque auteur.

Les sciences et les méthodes qui ont évolué, ainsi que la façon de présentation suivie par Abû Ḥayyân, constituent des éléments qui peuvent être la cause réelle d'idées communes entre Abû Ḥayyân et al-Šâfi'î, demeurent cependant légèrement implicite.

Comme nous venons de montrer, Abû Ḥayyân, dans son commentaire, a choisi pour accomplir son œuvre, des approches différentes, la science du langage étant placée au premier rang. Dans sa réflexion sur le texte coranique, il considérait la langue comme l'outil le plus important. Dans sa conception, la grammaire était souvent indispensable et insuffisante à la fois. Bien que la spécificité de se baser sur la langue¹ soit un caractère commun aux deux savants, la langue elle-même, au cœur de cette activité exégétique, n'était pas utilisée de la même façon, c'est pourquoi la valeur donnée aux expressions n'était pas toujours pareille². C'est pour cela que notre étude ne négligera pas cette spécificité pour mesurer le lien entre la méthode d'al-Šâfi'î et celle utilisée par Abû Ḥayyân, dans son commentaire ; c'est avec cet objectif

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 115.

²-La langue comme un outil a été utilisée par certains savants dans des perspectives différentes : certains admettent la présence du style figuré, d'autres ne l'acceptent pas et d'autres donnent à la langue une valeur symbolique et numérique.

que nous allons expliquer leurs considérations au sujet de certaines approches et conceptions.

Chapitre VI : L'influence doctrinale sur la conception d'Abû Ḥayyân

Dans son livre, *Introduction à la philosophie de la littérature*, Robert Smadja disait que :

« Le texte littéraire est justement fait pour s'offrir à une multiplicité d'interprétations qui dépassent le simple énoncé littéral ou le reprennent pour le porter à un niveau symbolique qu'il faudra caractériser dans ses méthodes et dans ses visées ¹ »

Il disait aussi que

« Une interprétation ne va pas de soi ; elle est une démarche complexe qui peut être effectuée de multiples façons ² ».

Selon certains spécialistes, le nombre d'interprétations possible d'un texte est théoriquement infini. Mais malgré cela, les interprétations peuvent se classer dans des catégories³. C'est pour cela, qu'un examen concernant les démarches et les présupposés d'un auteur peut préciser la manière suivie et la théorie adoptée.

En ce qui concerne l'exégèse Coranique, l'approche littéraire paraît être l'aspect le plus spécifique de l'exégèse islamique, mais malgré cette spécificité, l'approche littéraire n'était pas effectuée dans le même esprit, elle n'est pas utilisée avec les mêmes conceptions et elle n'est donc pas le seule mode d'exégèse.

Robert Smadja argumente ainsi « On sait très bien qu'il n'y a pas une signification d'un texte. Que la signification d'un texte est étroitement dépendante des méthodes critiques mises en œuvre, comme de la conception générale que l'on se fait de la littérature elle-même⁴ »

C'est pour étudier l'importance que peuvent jouer certaines conceptions personnelles d'un savant dans l'orientation d'une recherche scientifique, que nous commencerons par donner des informations sur certains concepts adoptés par Abû Ḥayyân, notamment ceux autour de la langue et ceux autour du Coran.

¹-Robert Smadja, *Introduction à la philosophie de la littérature*, Pp, 151 : 153.

²-Ibid.

³-Ibid.

⁴ - Ibid, p, 152.

VI-1. La langue : définition, rôle d'après Abû Ḥayyân

Au sens le plus courant, la langue est un instrument de communication, un système de signes vocaux spécifiques aux membres d'une même communauté.¹ Selon certains, la langue chez tous les savants musulmans, sans distinction d'école ou de secte, est un système de significations (*nizāmun min al dalālāt*) qui permet aux gens de communiquer entre eux^{2,3}. Dans cette question, en arabe, la définition⁴ donnée par *Ibn Jinnī*, (m. 392/1002) détermine la langue comme un ensemble de sons par lesquels chaque groupe humain exprime ses vœux, ses aspirations⁵. Sa définition est considérée comme la plus pertinente, car elle traduit le mieux la conception que les penseurs arabes anciens avaient du langage.⁶

La notion de langue a été souvent exprimée en arabe par (*lisân*), (*lahja*) et (*Luġa*). Les deux derniers termes malgré leur forte présence dans les dictionnaires et dans les anciens livres de grammaire, ne figurent pas dans le Coran, à la différence du terme *lisân*⁷.

La racine du terme (*luġa*) pose un petit problème sur le plan étymologique. Car le verbe (*laġġâ*) est polysémique; les grammairiens arabes ne sont pas d'accord sur le nom d'action ou le verbe à partir desquels le mot (*luġa*) a été dérivé. Ils divergent donc sur la filiation et la valeur de base de ce mot. En effet, le fait de relier le nom (*luġa*) avec sa racine, cette définition est contesté par d'autres savants.

Selon Abû Ḥayyân, ce terme a été dérivé du verbe⁸ (*laġiya – yalġâ – laġan*) qui signifiait parler d'une chose de manière passionnée (*lahaj bi*), son schème est donc (*fā'ila*) (*yaf'alû*). Selon ce choix là, les deux verbes : (*laġa*), (*lahaja*) sont synonymes.

Ce verbe a également un autre schème de dérivation ainsi que d'autres sens, (*laġa – yalġû – laġwan*) qui signifient commettre une erreur.

Abû Ḥayyân, dans son *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ* critique l'opinion d'*Ibn 'Īsā*, selon laquelle le mot (*luġa*) a été dérivé du verbe (*laġa - yalġû*) qui signifie la futilité (*allaġw*). *Ibn 'Īsā*, pour justifier son opinion, déclare établir une relation entre le mot et la racine qu'il propose, c'est-à-dire entre la langue et la futilité (*allaġwu*) avec cette

¹-Voir, Le grand dictionnaire : linguistique et sciences du langage, P, 264.

²-Voir, *La Théorie de la signification*, P 69.

³-Naṣar Abû Zayd, *Critique du discours religieux*, P, 57.

⁴-«*ʿAmmâ ḥaduhâ fâ'innahâ aṣwatun yu'abiru bihâ qullu qawmin 'an 'aġ rāḍihim*»

⁵-Voir *al-ḥaṣā'is*, V, 1. P, 33.

⁶-Voir, *lisân al-'arab*, V, 15. P, 251, 252.

⁷-Ce terme a été utilisé dans le Coran, cinq fois.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 185.

formule : « puisque toute personne ce qui écoute une langue qu' il ne connaît pas; il n'entend que des futilités ». ¹ (*lağwan*). Selon lui, c'est ainsi que la langue a été nommée (*luğa*). Cette motivation avec son explication qui se base sur une idée (*qiyâs*) et qui apparaît lointaine n'est pas acceptable de la part d'Abû Ḥayyân. Ce dernier a considéré l'hypothèse comme une faute et qu'*Ibn ʿĪsâ* s'était trompé dans son explication².

Pour Abû Ḥayyân, la langue est parmi les meilleurs moyens de communication. Et pour échapper à cette dérivation qui lie la langue avec le sens de futilité, Abû Ḥayyân a expliqué le terme autrement en disant que c'est du verbe parler (*lahaja*) c'est-à-dire (*lağîya- yalğâ*) comme le verbe (*rađiya - yarđâa*), que (*luğa*) doit dériver.

Il apparaît que le choix d'Abû Ḥayyân s'appuie sur la langue elle-même. Le fait d'expliquer le verbe par un autre synonyme consolide certes son choix et montre aussi qu'il fonde celui-ci sur un mécanisme langagier. Il est clair aussi qu'*Ibn ʿĪsâ* se base dans son argument sur une idée rationnelle, manière qui n'était pas souvent appréciable au sein de l'école šāfiʿite pour attester de la validité d'une quelconque règle. Abû Ḥayyân a considéré l'opinion d'*Ibn ʿĪsâ* comme une faute du sens ; la langue ne doit pas être attachée avec le sens de futilité, et encore, le verbe (*lağîya- yalğâ*) peut être substitué au verbe (*lahaja*) qui est le synonyme du verbe (*lağa -yalğâ*) . Cette opinion, défendue par Abû Ḥayyân, a été déjà adoptée aussi par l'école šāfiʿite . Selon *al-Suyûfî*, *al-Juwaynî Imâm al-Ḥaramyn* (m./478/1085) avait également adopté cette opinion. Car la preuve résidait au sein de la langue elle-même. Abû Ḥayyân a mentionné cette opinion sans dire que cela provenait d'al-Juwaynî ³, mettant ainsi davantage sur la langue elle-même que sur les opinions exprimées auparavant par d'autres savants.

Ce procédé de dérivation (*al-ʿistiğâq*) qui se base sur le fait de tirer un mot d'une racine n'était pas apprécié par les adeptes de l'école ṣālihiyye. par exemple, un savant comme *Ibn Ḥazm* pense que la dérivation (*ʿistiğâq*) est une sorte d'analogie (*qiyâs*), car pour lui tous les noms ont été donnés par Dieu à Adam. Hors celui-ci, en utilisant différents exemples, avait essayé de montrer que ce procédé de dérivation en

¹-Cette opinion a été attribuée à *Ibn al-Aʿrabî* par *Ibn Manẓûr*. Voir, *lisân al-ʿarab*, V. 15. P 252.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 185.

³-Voir, *al-Muẓhir*, V, 1. P, 12.

fait n'est pas valable. C'est sur cette question la position d'Abû Ḥayyân est différente et s'oppose de façon claire à celle des adeptes de l'école *ẓahirîte*.

Ce terme (*luġa*) a été utilisé par al-Šāfi'î dans sa *Risala* une seule fois¹. Il utilisait la langue du Coran, c'est pour cela qu'il utilisait fréquemment le synonyme de ce terme *lisân*. Abû Ḥayyân, dans son commentaire, a utilisé le terme composé (*lisan al-'arab*) cent vingt-six fois, alors que son synonyme (*lugat - al-'arab*) n'a été utilisé que treize fois seulement. Le terme dit simple (*luġa*), a été utilisé massivement dans le commentaire d'Abû Ḥayyân. Il est tellement polysémique, il a été utilisé avec un autre composant complément de nom (*muḍâf 'ilayhî*). Ce dernier peut être un lieu connu comme le Ḥijâz par exemple, ou des gens comme *Banû Tamim*. Pour montrer son caractère, ce terme a été utilisé aussi avec une composante (*'âliya*) élevée, (*fushâ*) pure (*'afṣaḥ*) la plus pure. L'énonciation de différents dialectes, avec leurs qualifications montre clairement la capacité d'Abû Ḥayyân dans le domaine, une capacité déjà exigée par al-Šāfi'î lui-même pour interpréter les textes religieux.²

En définitive, l'on dit qu'il y a une ressemblance entre les *šāfi'îtes* et Abû Ḥayyân en ce qui concerne les thèmes traités et les méthodes utilisées.

¹-*Al-Risâla*, P, 465. Passage 1689.

²-Voir, *al-Risâla*, Pp, 272, 275, 370, 371, 374.

VI-2. L'origine de la langue

L'origine de la langue est une question qui, de tout temps, s'est posée¹. Elle relève à la fois de la pensée et de la foi. À ce titre, philosophes et théologiens sont parmi les plus autorisés à en parler.² Les grammairiens, les linguistes et d'autres spécialistes partagent leurs réflexions sur ce problème, qui a été traité aussi très tôt par les premiers musulmans³. L'interprétation du verset (*wa'allama 'âdama al-asmâ'a kullahâ*)⁴, « Et [le Seigneur] apprit à Adam tous les noms⁵ » constituait sans doute le point de départ de nombreuses discussions entre plusieurs savants sur l'origine du langage dans une civilisation de l'islam très imprégnée par la religion.

Abû Ḥayyân, comme la plupart des exégèses, a traité la question de l'origine de la langue à la lumière du verset mentionné ci-dessus. En général, il n'attachait pas un grand intérêt à ce genre de problème, il n'y participait pas. Il n'avait presque jamais étudié la philosophie. Sa connaissance dans le domaine philosophique était jugée très faible⁶. C'était peut-être aussi la raison pour laquelle Abû Ḥayyân était considéré par certains comme un Zâhirite⁷. Dans sa manière de considérer habituellement les choses, et ceci constitue une marque distinctive adoptée consciemment dans son livre, plusieurs opinions de différents grammairiens et penseurs étaient citées et même dans certaines limites étaient argumentées. A partir des opinions mentionnées par l'auteur, nous remarquons qu'il y avait dans sa démarche une tendance à la conciliation, où chaque thèse mentionnée, de la plus admise à la moins sûre, toutes étaient considérées comme une hypothèse à retenir.⁸ Il nous semble que l'absence d'une preuve convaincante rend, toutes les opinions égales chez l'auteur, ayant donc la même portée⁹. Ses explications montrent que le verset Coranique dans lequel ce problème est traité est considéré comme un verset ambigu (*mutašâbih*). Mais malgré cette spécificité de la question et de la nature du problème, l'auteur a essayé d'attirer la question vers le domaine où il avait toute sa compétence,

¹-Voir, « l'origines de la langue d'après les grammairiens arabes ». Arabica, revue d'études arabes, extrait. Pp, 1, 7.

²-Ibid, P, 7.

³-Ibid, P, 7.

⁴-S, 2. V, 32.

⁵-Traduit par R. Blachère.

⁶-*Al-Nahw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. P, 908.

⁷-Ibid, V, 2. P, 908.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 294.

⁹-Ibid,V, 1. P, 294.

et il a acquis une autorité incontestable. Il a essayé de résoudre ce problème à la lumière des sciences du langage. Cette démarche donne de la cohérence à sa méthode d'un côté, et établit une harmonie avec son approche grammaticale d'un autre. Abû Ḥayyân, en traitant le verset « Et le Seigneur apprit à Adam tous les noms » à la lumière de la langue arabe et de ses sciences ne négligeait pas les différentes interprétations données par les anciens savants. Il montrait aussi leur manière de compréhension.¹ D'après ses explications, il était conscient qu'à partir des données linguistiques du verset coranique plusieurs questions ne pouvaient pas être éclairées. Car il y avait des vides laissés ou produits par le texte coranique. Ce dernier ne montrait pas la manière avec laquelle les noms avaient été appris à Adam ni les choses enseignées (nommées). A cause de cet état de silence et les vides laissés par le texte, l'explication restait toujours selon Abû Ḥayyân, conjecturale². Cela n'empêchait pas l'auteur d'expliquer toutes les opérations grammaticales probables dans (*wa 'alama Adama al-'asmâ' kulahâ*). Il a procédé, après avoir cité toutes les opinions proposées par les anciens savants, à une investigation pour tous les sens donnés par la construction grammaticale. Selon lui, dans cette construction coranique, linguistiquement parlant, il était possible de supposer l'existence d'ellipse d'un terme, qui pouvait être annexé (*muḍâf*), ou un complément de nom (*muḍâf 'ilyhî*). Pour la première hypothèse, le sens du verset serait : Dieu a appris à Adam les choses nommées (*musamayât al-'asmâ'*), et selon la deuxième, Dieu a appris à Adam les noms de toutes choses. (*'asmâ' al-musammayât*). L'auteur montrait aussi toutes les objections grammaticales probables sur toutes les explications données³.

Il nous semble que son opinion ainsi que sa démarche étaient très proches de celles qui étaient adoptées par le šāfi'ite *al-Ġazâlî Abû Ḥâmid* (m. 505/ 1111). Celui-ci avait traité cette question dans son livre concernant les fondements de la jurisprudence, ainsi que dans son *Mustaṣfâ*⁴, dans lesquels, *al-Ġazâlî*, après avoir mentionné toutes les thèses possibles il déclarait que la recherche dans cette question était inutile tout autant qu'indiscrete (*fuḍûl*).

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 294 : 296.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 29.

³-*Al-Baḥr, al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 295.

⁴-Ce livre fut composé par *al-Ġazâlî* pendant la période où il enseigna à Naysabûr en 503/1109. Il traite des sources du droit (*uṣûl al-fiqh*), d'une façon qui dénote l'influence de ses études philosophiques antérieures, mais il est tout à fait dans la tradition juridique. Ce livre qui nous a été parvenu a été édité plusieurs fois.

{ وأما من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا إلا ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر¹ لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذا فضول لا أصل له. }

Il ajoutait aussi que la certitude en général ne pouvait être admise qu'avec une démonstration rationnelle ou une information décisive.² Deux choses qui n'ont jamais existées concernant l'origine du langage³.

C'est pour cela qu'il y a pour cette question trois hypothèses très connues et bien avancées : la langue est une institution divine, la langue est considérée comme une convention, et enfin la langue se situe entre ces deux hypothèses.

VI-2-1. La langue est une institution divine

Cette hypothèse a été adoptée sans hésitation par la plupart des exégètes anciens comme *Ibn 'Abbās* (m.86/687), *Mujâhid Ibn Jabr*, (m.104/722) *Qatâda*, (m. 118/680), *Sa'îd Ibn Jubayyr* (m. 95/714). Ils se sont basés certainement sur le sens littéral du verset, « le Seigneur apprit à Adam tous les noms ⁴ ». Selon *al-Ġazâlî*, le sens de ce verset dans son apparence n'était pas fixé avec certitude, l'opinion adoptée n'était pas donc le seul sens probable⁵. Abû Ḥayyân, dans son commentaire, avait la même idée que celle adoptée par *al-Ġazâlî* avant lui, il a donc déclaré en se basant sur une interprétation purement grammaticale, que cette opinion n'excluait pas les autres opinions. L'apparence du texte montrait que c'était Dieu lui-même qui avait enseigné à Adam les noms de tous les êtres créés et en toutes langues sans intermédiaire, sans indiquer la manière et les moyens⁶. (*'inna Allâh huwa al-mu'alim la bi waṣīṭatin wa la 'ilhâm*). D'après ses dires la manière était inconnaissable, elle est aussi insaisissable par le texte⁷.

VI-2-2. La langue est conventionnelle

Selon certains, l'hypothèse d'une langue conventionnelle a trouvé elle aussi son émergence dans le texte Coranique. Certains pensent qu'Adam n'a pas enseigné tous les noms, mais la manière de les nommer, donc il faut comprendre le verset ainsi,

¹-*Al-Manḥûl*, P, 132.

²-*al-Tasawur al-luġawî*, P, 41.

³-*Al-Mustaṣfâ*, V, 1. P, 271.

⁴-S, 2. V, 31.

⁵-*Al-Mustaṣfâ*, V, 1. P, 271.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 294.

⁷-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 295.

Dieu a conféré à Adam la capacité (*Aqdarahu*) d'adopter des noms par convention (*wad'*), cette action divine pouvait être effectuée pour créer chez Adam la capacité de nommer les choses comme nous venons de le dire ou par d'autres moyens¹. Les savants donc n'étaient pas d'accord sur le langage, était-il sûr qu'il soit conventionnel ou fixé par la révélation ? Certains savants ont émis l'hypothèse que toutes les langues étaient assurément une convention, d'autres savants voulaient qu'elles soient assurément une fixation révélée. La pondération des preuves ouvrait le chemin pour une autre opinion qui tentait de concilier les deux positions. *Abû Ishâq al'Isfârâ'inî* prétendait que le minimum à partir duquel l'homme invitait son prochain à instituer le langage était assurément une fixation révélée². Selon certains, il était possible que l'on tienne pour sûres les deux théories.

Nous remarquons qu'Abû Ḥayyân n'était pas loin d'accepter cette vision. Selon lui, cette solution conciliatoire a été acceptée par la plupart des membres de la communauté des savants, (*al-Jumhûr*³).

D'un autre côté, il avait déclaré dans sa pratique que la langue pouvait évoluer avec le temps et avec les utilisations. C'est ainsi qu'il acceptait ouvertement l'existence du sens figuré dans la langue. D'après ses pratiques, le sens figuré était précédé par un sens dit propre. Ce dernier avait souvent la priorité dans son exégèse, l'interprétation métaphorique était souvent conditionnée par l'impossibilité d'une interprétation littérale⁴ (*wala yu'dalu 'ilayhî* (al-majâz), *'illa ba'da ta'aḍur ḥamlu al-kalâmi 'alâ ḥaqqatihî*).⁵ Le sens figuré dans sa réalité n'était donc qu'une extension de la première utilisation. Il a traité le verset : (*qad 'alima kulu 'unâsin mašrabahum*)⁶, (tous les gens surent où ils devaient boire⁷). D'après lui le mašrab est le lieu où on boit, (*makân al-šurb*) et la direction d'où l'eau coule. Après avoir cité l'opinion selon laquelle certains exégètes avaient interprété le (*mašrab*) « par celle qui se boit » (boisson), c'est-à-dire l'eau, Abû Ḥayyân a déclaré que cette interprétation métaphorique était improbable, car le mot (*mašrab*) signifiait la source par convention et l'eau par métonymie, c'est-à-dire : substituer au lieu pour le contenant⁸. Donc, dans

¹-*Al-Mustaṣṣā*, V, 1. P, 271.

²-*Al-Muḥṣir*, V, 1. P, 22.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 295.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 267.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 267.

⁶-S, 2. V, 60.

⁷-Traduit, par R. Blachère.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 391.

cet exemple là, Abû Ḥayyân différait certes de l'idée adoptée par les partisans de l'école zâhirite en général et *Ibn Ḥazm* en particulier, car celui-ci n'acceptait pas l'idée à partir de laquelle le sens d'un mot pouvait s'étendre avec le temps et avec l'utilisation¹. Il partait de l'idée que tous les mots avaient été donnés par Dieu avec chacun son sens propre². C'est à partir de cette idée qu'*Ibn Ḥazm* et ceux qui sont venus avant et après lui refusaient la présence de plusieurs phénomènes comme la polysémie, la synonymie, les *aḍḍād* et les sens figurés³. Abû Ḥayyân ainsi que la plupart des partisans šāfi'ites acceptaient clairement l'existence de tous ces phénomènes dans la langue arabe ainsi que dans le Coran. Al-Šāfi'î lui-même acceptait aussi l'idée que les Arabes montraient la signification d'une chose en ne l'exprimant pas explicitement par des mots, mais en y faisant allusion⁴. De plus, selon al-Šāfi'î, cette manière de parler, considérée par nous comme relevant du style métaphorique, appartient au langage le plus élevé⁵. Abû Ḥayyân ne cachait pas son étonnement devant l'attitude des savants qui soutenaient l'hypothèse de l'inexistence du sens figuré dans le Coran ainsi que dans la langue arabe. Il avait déclaré que le sens figuré dans la langue arabe était plus fréquent que le sable de *Yabrîn* et la rivière de Palestine⁶. L'acceptation de cette idée d'évolution de la langue défendue à la fois par les šāfi'ites et Abû Ḥayyân portait en elle-même le germe d'une langue conventionnelle.

¹-*Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 78.

²-Ibid, P, 78.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 121.

⁴-*La Risāla*, P, 76. Passage, 175.

⁵-Fontanier définit la notion de figure ainsi : les figures du discours sont les traits, les formes ou les tours plus ou moins remarquables et d'un effet plus ou moins heureux par laquelle le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de ce qui en eût été l'expression simple et commune. Dictionnaire des sciences du langage, P, 133.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

VI-3. La relation entre la pensée et le langage

Comme nous l'avons déjà dit Abû Ḥayyân ne s'intéressait pas beaucoup à des questions de genre philosophique. Sa connaissance dans cette science était jugée insuffisante, Il avait critiqué *al-Râzî* car il avait l'habitude de citer les opinions des philosophes et il avait déclaré que la méthode utilisée par les philosophes¹ dans leurs interprétations du Coran était différente de celle utilisée par les législateurs musulmans (*wahum mubâyinûn li'ahli al-ššarâ'i' fi tafsîri kalâmi Allâhi ta'âlâ al-munazzali biluġati al-'arab*²). Certains penseurs et juristes musulmans en particulier *Al-Zaġġâġî* critiquent l'utilisation de la logique et la philosophie grecque, comme un outil pour orienter tous les phénomènes de l'esprit. Ils pensent que la logique grecque n'est pas universelle et qu'elle était établie par un homme de la Grèce, à partir de la langue des Grecs³.

Il indiquait souvent que le meilleur moyen pour comprendre le Coran consistait à se baser sur la langue arabe et ses sciences.⁴ Dans cette société musulmane marquée par les vastes réflexions des savants, l'on observait que ceux-ci se basaient sur un principe essentiel, c'est-à-dire connu pour découvrir et connaître ce qui ne l'est pas.

C'est pour cela que la question concernant les idées avant qu'elles ne prennent une forme langagière, ne préoccupait pas beaucoup Abû Ḥayyân. Ce dernier insistait sur le fait que la compréhension d'un texte devait commencer par sa langue et cette dernière dans son œuvre devait être utilisée selon l'habitude des Arabes dans leur conversation⁵. Selon lui, certaines opinions données par certains commentateurs soufis restaient pour toujours conjecturelles, car dans leurs explications, ils ne se basaient pas sur la langue et les habitudes des Arabes. Abû Ḥayyân ainsi avait le même avis qu'al-Šaffî avant lui sur l'idée que les Arabes étaient les premiers récepteurs à qui s'adressait le message coranique, donc la compréhension de ce texte devait être effectuée à la lumière de leur langue et de leurs manières de s'exprimer⁶.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 406 .

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 406.

³-Voir Hasan Hamzé, *Les théories grammaticales d'Al-Zaġġâġî*, V, 2. PP, 379 : 422. Et son article « Logique et grammaire arabe dans l'œuvre d'Averroès » actes du colloque internationale sur « Averroès ou le triomphe de la pensée » Heidelberg, Allemagne, 1998, Sous presse.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 109.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 107.

⁶-Ibid, V, 4. P, 406.

Par ailleurs, la nature de l'œuvre d'Abû Ḥayyân considérée comme un livre dans le domaine de l'exégèse ne permettait pas de faire un grand développement sur une question de ce genre; mais malgré sa démarche et sa spécificité, nous trouvons dans son commentaire des expressions importantes dans lesquelles il y a des indications qui peuvent nous aider à connaître son opinion concernant la relation pensée -langue. Abû Ḥayyân a commencé son commentaire (sujet de notre étude) par : (*al-ḥamdu lillâhî mubdî'u ṣuwar al-ma'ârifi al-rabâniyya fî marâyâ al-'uqûl wa muḥrijuhâ min maḥâlli al-'afkâri 'ilâ maḥâlli al-maqûl wa ḥârisuhâ bi al-quwwatayyni al-dâkirati lil-manqûl wa al-mufakkirati lil-ma'qûl*¹), « louange à Dieu qui reflète les images de la connaissance divine dans les esprits et qui les fait surgir de l'état de la pensée à celui du langage et qui veille à sa sauvegarde par deux facultés : la mémorisation de la tradition² ainsi que la faculté de la réflexion »³. Donc, de ce texte mentionné ci- dessus, nous pouvons déduire que la langue chez l'auteur peut être considérée comme un reflet de la pensée. Il a dit aussi quand il a traité la définition de *kalâm*, que ce terme peut désigner *al-ḥadiṭ alnafsânî*, c'est- à-dire la pensée ou la parole intérieure⁴. Pour cette question concernant langue et pensée, certains penseurs dont al-Jâbirî estime que l'idée de miroir est intéressante, car elle peut sous entendre que la pensée elle-même ait une existence indépendante qui, probablement précède l'expression. Bien qu'il soit très difficile ou impossible de faire une séparation entre le miroir et l'image qu' il reflète, *al-Jâbirî* a déclaré que cette idée de miroir n'était jamais mentionnée⁵ ni explicitement ni implicitement chez les Arabes⁶. Il a dit aussi qu'il était bien possible qu'une théorie concernant la langue et la pensée puisse être développée si cette idée était mentionnée⁷. Mais, selon al-Jabiri ce n'était pas le cas, l'idée n'était pas invoquée ni développée. Nous pouvons dire malgré la présence d'une telle idée chez Abû Ḥayyân, que cette idée n'était pas assez suffisante ni claire pour opérer un changement radical dans la pensée islamique, une pensée qui part des perceptions sensibles pour aller découvrir le monde invisible. Pensée qui se fonde sur

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 99.

²-Il me semble que l'auteur est en train de faire une allusion au verset 9 de la sourate 15 dans laquelle Dieu lui-même s'engage de protéger le Coran de toutes altérations.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P,99.

⁴-Voir, dictionnaire de la langue philosophique, Pp, 522 : 524.

⁵{.....أما عملية التفكير نفسها ، أما علاقة الفكر باللغة ، فذلك لم يكن يدخل في مجال اهتمامهم. وعلى كل فإننا لم نصادف أية إشارة صريحة أو ضمنية ، فيما أطلعنا عليه من النصوص، إلى تلك الفكرة البسيطة ، بالقياس إلى القضايا المعقدة العويصة التي تناولها أسلافنا هؤلاء ، فكرة كون اللغة مرآة للفكر>.

⁶-*Binyat al-'aql al-'arabî*, V, 2. P, 104.

⁷-Ibid, V, 2. P, 104.

des textes religieux, qui croient à la limite de la raison chez l'être humain et l'existence de l'insaisissable (*al-ġayyb*),

Mais, malgré l'absence d'étude concernant le mécanisme de la pensée hors de la langue, nous pouvons déduire que la langue pour Abû Ḥayyân, ainsi que pour les juristes commence par la pensée¹. D'après leurs pratiques, nous remarquons qu'ils se sont plus intéressés à faire un lien entre les séquences sonores et le sens, *al - 'alfâẓ wa al-ma'ânî*. Le sens s'exprime par la langue. Donc la langue pour eux n'était qu'une expression de la pensée. La séparation entre langue et pensée était présente clairement dans leur démarche, mais ils ne s'y intéressaient pas beaucoup².

Il est clair aussi que les textes sur lesquels s'appuyaient certains savants arabes et musulmans, accordaient la même possibilité, consistant à commencer soit par la langue soit par la pensée. Mais les penseurs arabes comme a dit al-Jâbirî depuis al-Šâfi'î jusqu'à *Abû al-Ḥasan al-Baṣrî* et encore depuis *al-Jâḥẓ* jusqu'à al-jurjânî et al-Sakkâkî, tous avaient choisi de commencer par la langue pour aller vers le sens³. Cette manière de procéder était une habitude, posée par la spécificité et la nature de l'origine de l'islam comme une religion du livre révélé. Leur problème était souvent posé de la façon suivante « comment comprendre le texte ». Donc, la nature de la pensée dans la civilisation islamique, était une pensée qui se basait dans son existence ainsi que dans son développement, d'une façon très claire sur les textes divins et les méthodes pratiquées par les premiers musulmans ne laissaient pas une grande occasion de la traiter autrement. La méthode elle-même était devenue comme une chose sainte⁴.

Le commencement par les textes (choses perceptibles), est un caractère très évident dans une pensée qui repose sur la révélation et la foi. Les savants à la lumière de ce qu'ils savent, à travers le texte révélé par exemple ou le monde visible, découvrent ce qu'ils ne savent pas⁵. Les sciences islamiques malgré leur variété ont émergé et se sont développées avec cette méthode. Les savants arabo-musulmans, dans différents domaines, linguistique, théorique, juridique et théologique sont partis du texte en essayant d'exprimer le sens, constituant selon eux, la problématique la

¹ - Voir, Hassan, Hamzé « Logique et grammaire arabe dans l'œuvre d'Averroès », p, 158.

² - *Binyat al-'aql al-'arabî*, V, 2. P, 104

³ - *Binyat al-'aql al-'arabî*, V, 2. P, 104.

⁴ - Voir, Abû Ḥayyân al-tawhîdî, *al-'imtâ' wa al-mu'ânasa, dâr al-kutub al-'ilmîyya*¹ éd, Pp,99 :115.

⁵ - Mahmoud Tahmi, l'encyclopédisme musulman à l'âge classique, le livre de la création et de l'histoire de Maqdisî, Maisonneuve et Larousse, 1998, (Paris), P, 47.

plus importante. Ils s'occupent plus particulièrement dans leurs recherches de la question de la signification¹ (*al-dalâla*).

C'est pour cela qu'il paraît très clair que les concepts et la méthodologie des premiers juristes ont influencé dans une large mesure de nombreuses branches du savoir². La recherche à partir de la langue est devenue une démarche commune entre les sciences. Tout cela se fait naturellement, car dans le champ humain, rien ne va sans être porté par les dires³. Donc leur approche scientifique a été effectuée à partir d'une certaine situation de connaissance considérée comme sûre et certaine. Ce mode de recherche est essentiellement logique, et il est aussi méthodique, car même si les savants ont sur un même sujet des idées différentes, divers jugements et divers raisonnements, ils sont arrivés à produire chacun de son côté, des résultats et des règles. Le commencement par le connu pour connaître l'inconnu ou le commencement par le simple en allant vers le complexe portent en eux-mêmes leur logique. Comme nous l'avons déjà indiqué, la spécificité de soutenir rationnellement la vérité révélée n'était qu'une prescription divine⁴ et par la suite, elle est devenue une habitude, puis aux mains d'al-Šâfî, elle est devenue une méthode, où plusieurs savoirs peuvent être constitués ou influencés. Pour al-Šâfî, c'est orienté par la nécessité et la nature du thème ainsi que par la particularité des sources des différents textes, et à la lumière des idées familières aux musulmans, qu'il avait constitué son système⁵. Ce système, qu'il avait établi a eu une influence dans plusieurs domaines⁶. On a dit que tout le monde avait subi son influence,⁷ l'effet a clairement dépassé son école et son thème (la jurisprudence). Son système est même devenu un phénomène ou un trait distinctif dans la pensée musulmane⁸.

En effet, la recherche en islam ne s'intéresse pas à mesurer la relation entre la pensée et la parole mais elle s'intéresse plutôt à mesurer la relation entre l'expression phonique et le sens (*lafẓ- ma'nâ*), qui reste la marque la plus distincte.

C'est pour bien montrer la démarche ainsi que les idées, que nous allons examiner l'influence d'al-Šâfî sur Abû Ḥayyân à la lumière des définitions proposées

¹-*Binyat al-ʿaql al-ʿarabî*, V, 2. P, 104.

²-*Binyat al-ʿaql al-ʿarabî*, V, 2. P, 102.

³-Voir, André Fossion, *Lire les Ecritures, théorie et pratique de la lecture structurale*, Lumen Vitae, 1980, P, 23.

⁴-*Dictionnaire des grands philosophes*, sous la direction de Lucien Jerphagnon, P, 162.

⁵-Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation, P, 774.

⁶-Voir, *al-Ṭābit wa al-mutaḥawil*, Pp, 27 : 33.

⁷-Voir, *Tahdīb al-luġât wa al-ʿasmâʾ*, V, 1. P, 72.

⁸-*Binyat al-ʿaql al-ʿarabî*, V, 2. P, 104.

et des conceptions adoptées par ce dernier. Nous avons déjà traité le verbe à partir duquel le mot langue a été dérivé (*luġa*), nous remarquons que la discussion sur la langue n'était due qu'à un accident. La langue telle quelle, n'a pas été définie par Abû Ḥayyân. L'auteur poussé par le genre de son travail ainsi que par sa démarche scientifique va partir des expressions (*al-fâẓ*) pour découvrir le sens (*al-ma'ânî*). Pour bien exposer ses conceptions sur la langue et son mécanisme, nous allons étudier plusieurs définitions :

VI-3. 1. Le terme (*al-kalima*)

Ce terme est la séquence sonore (*lafẓ*) qui désigne par convention « un sens ». Il est utilisé aussi pour la parole (*al-kalâm*) ou la phrase. Abû Ḥayyân a affirmé clairement que ce mot signifie par métonymie un poème (*la qasida*)¹. A un autre endroit, il a ajouté que le discours en arabe a trois parties (*naw'*) : le nom qui est une résultante de la nomination,² et fait d'une certaine séquence sonore un moyen de désigner une certaine chose. (*al-tasmiyatu ja'lu dâlika al-lafẓa dalîlan 'alâ dâlika al-ma'ânâ*). La chose nommée peut être, selon lui, une chose concrète ou une création de l'esprit³, (*al-ism huwa al-lafẓu al-dâlu bial-waḍ'î 'ala mawjûdin fî al-'ayâni 'in kanâ maḥsûsan wa fî al-aḥân 'in kâna ma'qûlan*). Toujours selon lui, le nom (*al-'ism*) et le nommé (*al-musamâ*) sont deux choses différentes⁴. Le nom n'est qu'un signe (*dalîl*) pour le nommé. Il s'est étonné de ceux qui pensent que le nom de la chose ou de la personne sont la chose ou la personne elle-même. Pour certaines expressions comme (*tabaraka ismu rabbik*)⁵ «Béni soit le nom de ton Seigneur ⁶», (*sabbih isma rabbika*)⁷, « Glorifie le nom de ton Seigneur ⁸» Abû Ḥayyân a dit comme *al-Ġazâlî* avant lui que, Dieu a mentionné le nom mais, Il a voulu le nommé⁹. Il se peut qu'Abû Ḥayyân vise à montrer que la multiplication des noms ne change rien pour le concept de l'unicité de Dieu. Nous rappelons que cette attitude a été utilisée par les mu'tazilites pour nier certains attributs de Dieu.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 312.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 127.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 127.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 127.

⁵-S, 55. V, 78.

⁶-Traduit par R. Blachère.

⁷-S, 87. V, 1.

⁸-Traduit par R. Blachère.

⁹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P,127.

VI-3. 2. Le terme parole (*kalâm*) :

Abû Ḥayyân a traité ce terme dans son commentaire ainsi que dans ses livres de grammaire. En commençant par la séquence sonore du *kalâm*, il a écrit que les six constructions (k l m- k m l – l k m –l m k –m l k – m k l) sont attestées dans la langue et que toutes les significations se dirigent vers le sens de la force et de la puissance. Il a défini le (*kalâm*) comme un terme grammatical désignant la construction qui indique un sens par une attribution intentionnelle (*nisbatun 'isnâdiyyatun maqṣûdatun liḍâtihâ*). Il a ajouté que le mot (*kalâm*), peut désigner aussi un seul mot (*kalima*). Selon lui, le *kalâm* a été utilisé aussi pour indiquer l'écriture, le signe, et ce qu'on peut comprendre de l'état d'une chose il a attesté que les savants se divisent en deux groupes sur la validité de ce terme (*kalâm*) pour désigner la parole intérieure (*al-kalâm nafsânî*) c'est-à-dire le signifié ou (*al-ma'nâ*).

VI-3. 3. Le terme (*qawḥ*)

L'auteur a utilisé la même méthode pour étudier ce terme¹. Il a dit que toutes les six constructions ont été attestées dans la langue ; elles traduisent la légèreté et la rapidité. Il a parlé aussi du statut grammatical, quand il a dit que le verbe (*qâla*) est simplement transitif, c'est-à-dire qu'il a besoin d'un seul complément d'objet direct. Il a ajouté que si ce dernier est une phrase, la position grammaticale de cette dernière sera considérée comme un complément d'objet direct. Ce terme (*qawḥ*), selon lui , mentionne la séquence sonore établie (*wuḍi'a*) pour désigner une signification. Dans le domaine de la grammaire, ce terme s'applique aussi pour désigner la phrase (*al-jumla*), là où il existe une attribution entre deux éléments. L'auteur a déclaré que ce terme (*qawḥ*) désigne la parole intérieure (*Kalâm nafsî*). Pour prouver son choix et confirmer cette utilisation, l'auteur s'est appuyé sur un verset coranique : (*wa yaqulûn fî 'anfusihiḥ lawlâ yu'adibunâ Allâhu bimâ naqûl*) « et disent en eux - mêmes pourquoi Allâh ne nous châtie pas pour ce que nous disons. ».² D'après ses développements, ce terme (*qawḥ*), est polysémique. Selon Abû Ḥayyân, ce terme désigne le mot (*kalima*) qui est un élément linguistique composé d'un ou de plusieurs phonèmes, et il désigne également la phrase (*jumla*) et la parole intérieure (*Kalâm nafsî*)

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 180.

²-S, 58. V, 8.

Pour ce procédé qui est (*al-’istiḡâq al-’akbar*¹) utilisé par Abû Ḥayyân a été bien employé² avant lui par *Abû Ali al-Fârisî* (m. 377/987) et son disciple *Ibn Jinnî* (m. 392/1002). Ce dernier, dans son livre intitulé *Al-Ḥaṣ’iṣ* a défendu sa fiabilité³. Au milieu de ses études bien documentées concernant la différence entre *al-Qawl* et *al-Kalâm*, il avait considéré ce procédé d’(*al-’istiḡâq al-’akbar*) comme étonnant (*ḡarīb*), qui caractérise la langue noble qui est l’arabe. Il a dit que ce procédé dépasse réellement celui de la dérivation et il a pris l’avantage sur lui.

(وهذا أغرب مأخذا مما تقتضيه صناعة الاشتقاق)

Ibn Jinnî a qualifié ce procédé comme difficile et malgré sa difficulté, il ne doit pas être délaissé ou négliger dit-il .

(فهذه الطريق التي نحن فيها حزنة المذاهب والتورد لها وعر المسالك ولا يجب مع هذا أن تستنكر ولا

تسبغ)

C’est à l’occasion de la défense de ce procédé et d’autres, qu’*Ibn Jinnî* a critiqué clairement toute sorte de rigidité dans la recherche. Il a conseillé en disant : méfie-toi bien du pur Hanbalisme, car il est d’un caractère blâmable comme une nourriture malsaine dans tous les cas

(وإياك والحنبلية بحثا فإنها خلق ذميم ومطعم على علاته وخيم)

Nous allons voir que les littéralistes (*zahirîte*) n’apprécient pas beaucoup le procédé de la dérivation⁴ et ils déprécient sa valeur et que pensons-nous de ceux qui vont au –delà de ce procédé. En particulier la position d’*Ibn Hazme* que dit :

(Ce que nous croyions avec certitude et nous affirmons de façon absolue que la dérivation est complètement fautive à l’exception des participes actif et passif, dérivés de leur verbe seulement.

(والذي نعتقد ونقول ونقطع على صحته أن الاشتقاق كله باطل ،حاشا أسماء الفاعلين من أفعالهم فقط)

Quant à Abû Ḥayyân , il apprécie relativement bien la méthode de (*al-’istiḡâq al-’akbar*) et se distingue ainsi de certains partisans *zahirites* .

¹ - Voir , , *al-Ḥaṣ’iṣ* V, 2. P, 134.

² - Cette question a été bien développée par *Ibn Jinnî* (m. 392/1002) , Voir *al- Ḥaṣ’iṣ*, V, 1. PP, 55-86.

³ - voir, *al-Ḥaṣ’iṣ* V, 1. P, 79

⁴ - Voir, P, 249 de cette thèse.

Nous remarquons également que l'auteur s'est basé sur l'usage et qu'il a accepté explicitement l'idée d'une langue conventionnelle et du phénomène de la polysémie. Il a montré aussi que dans l'usage, le mot (*kalima*) peut être utilisé pour désigner le poème. Nous percevons qu'il y a aussi une sorte de concordance entre Abû Ḥayyân et les juristes dans leurs conceptions de certains termes. Les juristes, dans leurs études sur les fondements du droit musulman, adoptent l'idée que les mots *al-kalima* et le *kalâm* sont polysémiques¹, alors que les grammairiens ne les considèrent pas comme étant polysémiques. Nous remarquons encore que la dualité *lafẓ –ma'na* est présente clairement dans sa démarche. Il ressemble donc à ses prédécesseurs, ceux qui ont étudié l'art de parler qui avaient l'habitude de commencer par la langue pour exprimer le sens.

Al-Jabirî, dans son livre : *la structure de la raison arabe*², avait étudié la question de la signification et la relation *lafẓ –ma'nâ* (expression-sens).

Après avoir montré la spécificité de commencer par la langue (*al-kalâm*) pour acquérir le sens, (*al-ma'ânî*) *al-Jabirî* a déclaré que cette spécificité était le caractère dominant dans la recherche chez les savants musulmans³. Il a expliqué que la méthode du qadi 'Abd al-Jabbâr⁴ ainsi que les divisions proposées pour les séquences sonores, selon leur clarté ou leur ambiguïté, rappelaient les divisions faites par al-Šafî'î, dans son classement des parties de *bayân*, donc il y a une très claire ressemblance entre les savants qui se manifeste dans leurs tentative d'établir une relation entre l'expression et le sens (*lafẓ –ma'nâ*) pour interpréter un discours et acquérir son sens. Les exemples donnés montrent clairement l'existence de cette tendance chez Abû Ḥayyân. Selon les définitions de (*kalima*), (*kalâm*) et celles de (*qawl*), (les deux derniers termes sont polysémiques), chacun d'entre eux a plusieurs sens et différentes utilisations. Ces termes dont nous parlons sont aussi synonymes dans certains cas de leur utilisation. Le (*kalâm*) désigne presque toute forme de message de caractère linguistique ou extra linguistique, comme l'écriture et le signe⁵. D'après les explications d'Abû Ḥayyân, nous pouvons déduire que celui-ci était

¹-Voir, *Al-Râzî, le grand commentateur*, P, 9. *Al-Tasawur al-lugawî*, P, 74.

²-Voir, *Binyat al-'aql al-'arabî*, V, 2. P, 74.

³-Ibid, V, 2. P, 74.

⁴-'Abd al-Jabbâr al-Hamadânî, théologien mu'tazilite irakien ayant vécu à l'époque des califes Abbassides et des émirs bouyides et qui exerça des fonctions de cadi. Il appartenait à l'école juridique du šafî'isme et il est surtout connu comme l'un des grands penseurs mu'tazilite. *Dictionnaire historique de l'islam*, P, 13.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 435.

conscient de l'existence d'un lien étroit entre certains sens. Pour cette question, Abû Ḥayyân n'était pas en accord avec les partisans de l'école zahirite¹, puisque ces derniers n'acceptaient pas le sens figuré dans la langue, il pensait que cette réfutation pouvait être inexacte². L'idée que les mots ont été donnés par Dieu avec chacun son sens propre, a sans aucun doute toujours été présenté dans l'esprit des zahirites.

Malgré l'existence de l'idée de séparation claire entre (*lafẓ et ma'nâ*), cette relation entre la pensée et la langue n'entre pas dans son domaine de savoir. Abû Ḥayyân indique que le qawl peut désigner (*al-kalâm al-nafsânî*), la parole intérieure³. De cette manière, il ne fait que se référer au texte sacré : Le Coran : (*wa yaqlûna fî 'nfusihim lawlâ yu'adîbunâ Allâhu bimâ naqûl*) « et disent en eux - mêmes pourquoi Allâh ne nous châtie pas pour ce que nous disons. »⁴. La question est donc de genre théologique et philosophique. Abû Ḥayyân à l'instar d'al-Šaffî et une partie de ses partisans ne s'y intéresse pas beaucoup.

Bien qu'il ne s'intéresse pas réellement à la question de l'origine des langues, nous pouvons, à partir de ses pratiques de l'exégèse et de ses approches de certains phénomènes, déduire que la langue serait pour lui un système conventionnel. Dans son commentaire ainsi que dans ses livres de grammaire, il exprime que les langues doivent être apprises, car sans apprentissage d'approfondissement, il est quasiment impossible de les mettre en œuvre. Pour l'acquisition d'une langue, il a bien insisté sur certaines composantes des mots, sur leurs règles morphologiques et sur leurs syntaxes, sans négliger l'aspect stylistique. Il explique que c'est par rapport au degré de leur maîtrise que la compréhension des gens peut être différente. Selon lui, le discours arabe comprend au moins trois niveaux que nous trouvons dans un de ses textes. Sur cette question, en montrant son étonnement par certains groupes, appartenant à certaines « sectes », il critique aussi leurs comportements et leurs discours⁵ qualifiant celui-ci de triviales (*ġat*), de familiers (*âmî*) et de manque de pureté de langue (*fāṣāḥa*). Le type familier (*âmî*) correspond à ce qui peut être considéré comme niveau de langue familier qui s'opposerait à un niveau soutenu (*fāṣīḥ*). Cette langue soutenue correspond au parler des gens cultivés, utilisé dans la couche sociale qui jouit du prestige intellectuel. De même il existe un niveau d'une

¹-Ibid, V, 1. P, 121.

²-Ibid, V, 6. P, 143.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V,1. P, 180.

⁴-S, 58. V, 8.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 524.

langue courante ou commune qui tend à suivre les usages du parler populaire. Nous observons ici qu'Abu Ḥayyân a conscience de cette question de « niveaux » de langue. A ce propos l'article¹ de Hassan Hamzé, sur l'absence de mention des niveaux de langue dans les dictionnaires arabes anciens, indique que ceux-ci ne font pas appel à des étiquettes pour les niveaux de langue, ni pour les niveaux de pureté de langue (*fāṣāḥa*). Il a dit aussi « que des indications relatives à cette deuxième question peuvent parfois, figurer dans leurs développements en rapportant les points de vue des savants arabes anciens ».

Quant à al-Šāfi'î, dans sa *Risala*, il souligne la multiplicité des modes d'expression, il dit aussi que cette manière de parler des Arabes appartient au « langage le plus élevé » ('a'lâ kalâmiḥâ) des experts et non des profanes (*tumma yakûnu ḥaḍâ 'indahâ min 'a'lâ kalâmiḥâ li'infirâdi 'ahli 'ilmihâ bihi dûna 'ahli jahâlatihâ*²).

Dans l'introduction de son commentaire, Abû Ḥayyân avait déclaré que les Arabes n'ont pas le même niveau d'élocution, dans leur compréhension du texte, ni dans la versification des poèmes³).

(وليس العرب متساوين في الفصاحة ولا في إدراك المعاني ولا في نظم الشعر)

En outre Abû Ḥayyân, exprime dans son texte que les mêmes idées peuvent être exprimées de manière différente. D'après sa pratique nous pouvons déduire qu'une expression, même très simple, peut être reçue et comprise de diverses manières. Celui-ci en traitant l'expression coranique « le meilleur récit » (*'aḥsans al-qaṣaṣ*⁴) Abû Ḥayyân, dit ce qu'on entend par être le meilleur récit c'est qu'il est conté de la meilleure façon et de meilleure style ; ne vois-tu pas que cette histoire a été contée dans les livres des anciens et dans les écrits historiques ? Et ne vois-tu pas que sa narration n'est pas incomparable à celle dans le Coran⁵ ?

¹ - Les niveaux de langue dans le dictionnaire bilingue français-arabe, Actes du colloque organisé à Lyon 2, dâr al-Mouna 2007.

² - *Al-Risâla*, P, 52. Passage, 174.

³ *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 110.

⁴ -S, 12.V, 3.

⁵ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 279.

(فالمراد بكونه أحسن أنه اقتصر على أبدع طريقة وأحسن أسلوب ألا ترى أن هذا الحديث مقتصر في كتب الأولين وفي كتب التواريخ ولا ترى اقتصاصه في كتاب منها مقاربا لاقتصاصه في القرآن)

C'est pour cela, que dans le cadre d'une pratique comme celle de l'exégèse, Abû Ḥayyân a la même opinion que celle adoptée par al-Šâfi'î. Celui-ci dans sa *Risâla*, indique : « ceux qui interprétaient le Coran et la Sunna ne pouvaient le faire sans une connaissance adéquate de la langue arabe, il dit aussi que : « celui qui étudiait la religion avait besoin de savoir davantage¹ ».

Dans cette même optique, dans les pages qui vont suivre, nous allons nous pencher sur les idées d'al-Šâfi'î et d'Abû Ḥayyân concernant le Coran, sa définition, sa valeur et la méthode adoptée pour son traitement.

¹- Voir, *al-Risâla*, Pp, 50 : 53.

VI-4. Le Coran : statut et valeur

Nous nous intéressons, dans ce cadre, au terme Coran, sur les plans du lexique, du concept, de la valeur et des applications.

VI-4-1. La dimension lexicale

Le terme Coran (al-qur'ân), selon Abû Ḥayyân¹, dans son traitement lexicographique, désigne la Parole d'Allâh. Il indique que cette unité (*qur'ân*) est un nom d'action, qui désigne un sens passif, celui du nom de patient (*maqrû'*) (*qur'ân bi ma'nâ maqrû'*), il est dérivé de la racine trilitère (Q R ') qui est de caractère absolument polysémique. Abû Ḥayyân, pour appuyer son choix pour ce premier sens qui veut dire lire (*qa ra 'a*) beaucoup plus probable pour lui, cite un vers du poème de Ḥassân Ibn Tabîṭ², dans lequel le mot qur'ân était utilisé comme nom d'action du verbe (*qara'a*), signifiant également réciter ou lire. Selon Abû Ḥayyân, ce terme a été choisi pour nommer ce qui est entre les reliures d'*al-Muṣḥaf*, « *'alâ ma bayna al-dafatayni min Kalâmi-Allâh*.³ ». Selon Abû Ḥayyân, dès lors, ce nom (*qur'ân*) devient un nom propre pour désigner la parole d'Allâh. Il poursuit ses explications en disant que : la disparition du *hamza* dans la prononciation de certaines populations arabes est due probablement au procédé morphologique du transfert et ensuite de l'effacement⁴ « *al-naqlu wa al-ḥadf* ». Le mot à l'origine était (*qur'ân*), il est devenu (*qurân*)⁵, car le *hamza* a été considéré comme une consonne qui ne supportait pas beaucoup la voyelle. Sa voyelle a été transférée vers le phonème, derrière lui.

La deuxième hypothèse concernant la racine probable du mot : « *qurân* » se base sur le verbe (*qa ra 'a*) avec un (*hamza*) à la fin, mais dans le sens de réunir (*jama'*), donc le qurân a été nommé comme tel, car il rassemble les sourates. Abû Ḥayyân montre avec des exemples concrets que les Arabes avaient l'habitude d'utiliser ce mot dans le sens de réunir (*jama'a*), ils disent « *qara'at* » pour désigner le fait d'être porté pour une femelle portant son petit dans son ventre, car ce fait est à l'origine de réunir le sang dans l'utérus⁷. A partir de ses explications, le fait d'établir

¹-Voir, *al-'Itqân d'al-Suyûṭî*, V, 1. P, 146. Al-Burhân, d'al-Zarkašî, V, 1. P, 278.

²-Celui-ci est mort en 54/674, il était connu comme le Poète du Prophète.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P,32.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P,32.

⁵-Ibid.

⁷-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 32.

une réunion entre différents éléments, constitue une spécificité commune, qui peut être une cause de nomination par la ressemblance.

S'agissant de la troisième hypothèse, le verbe à partir duquel le mot *qurân* a été dérivé est (*qa ra ʾ*), mais dans le sens de jeter, car celui qui lit le Coran, fait sortir les mots de sa bouche. Ce mot est donc de caractère polysémique¹. Chacun de ces deux sens, bien qu'ils soient opposés peut être considéré comme une origine de la nomination du Coran.

Abû Ḥayyân, animé par un grand souci de rigueur et d'exhaustivité, intègre l'opinion d'*al-ʿAṣʿarī*³, selon laquelle, le (*Nûn*) dans le mot Coran, peut être considéré comme un élément radical⁴. La racine sera (Q R N), le sens signifie rattacher une chose à une autre, lier, joindre, être en conjonction avec, être en liaison avec. Selon les adeptes de cette opinion, dans le Coran, les sourates, les versets, et les lettres sont reliées, cela signifie la présence de la sagesse et des droits reliés entre eux, et qui sont contenus dans le Coran. Ou encore, c'est grâce aux preuves (*dalâʾih*) et aux indications (*qarâʾin*) reliées que le Coran présente son contenu sans être contradictoires⁵.

A propos de l'opinion qui se base sur la racine (*q r y*) { *قرى* }, dans le sens de réunir, (*jamaʿa*), comme on dit : (*qaraytu al mâʾ fi al ḥawḍ*), je réunis l'eau dans l'auge ou dans le bac. Abû Ḥayyân la rejette en disant qu'elle est caduque (*fâṣid*), car les deux mots ne sont pas de la même racine, puisqu'il s'agit de (*q r ʾ*) et de (*q r y*)⁶.

D'après les explications données par Abû Ḥayyân, nous pouvons déduire que celui-ci accepte les opinions attestées par l'usage des Arabes et celles prouvées par les règles grammaticales.

L'essentiel de la réflexion d'Abû Ḥayyân concernant l'hypothèse de la dérivation (*ʾiṣṭiqâq*) à partir du verbe (*qa ra ʾa*) dans le sens de lire qui se fonde fortement sur un mécanisme linguistique montre qu'elle est l'hypothèse la plus probable. Car, il vise la compréhension du mot dans tous ses différents sens, il a voulu mentionner systématiquement presque toutes les explications existantes, sans négliger celles qui sont moins justes grammaticalement ou moins attestées pratiquement. Il est très clair qu'il a essayé de se baser sur une démarche purement

¹-Ibid.

³-Du reste, *al-ʿAṣʿarī* soutiendra que les deux étymologie (*q-ara-ʾa* ou *qa-ra-na*) sont également recevables. Voir, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, P, 319.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2, P, 32. *Al-Burhân*, V, 1, P, 278.

⁵-*Al-Burhân*, V, 1, P, 278.

⁶-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2, P, 32. *Al-Ṣiḥāḥ*, V, 6, P, 2461.

linguistique, dans laquelle c'est la langue et ses utilisations qui se trouvent au premier rang pour résoudre la question. Il s'agit là d'un point important rattachant la position d'Abû Ḥayyân à celle des šâfi'îtes.

Nous savons qu'al-Šâfi'î n'acceptait pas l'idée de la dérivation pour le terme¹ (Coran). Selon lui, le Coran est un nom commun² ; en ce sens que le Coran en tant que livre clos n'existait pas encore au moment de la révélation³. Le (*qurân*), sans *hamza*, est pour lui le nom propre de la Parole de Dieu comme la Torah et l'Evangile. Avec ce choix, al-Šâfi'î est en harmonie avec sa conception d'un Coran incrée, il croit que le Coran et son Nom sont éternels, et il accepte, à la lettre, la lecture coranique. Car il a mémorisé le Coran selon la récitation d'*Ibn Kaṭīr*, qui dans sa récitation, prononce le terme Coran sans *hamza* (*quran*). Soulignons que l'attitude d'al-Šâfi'î est en accord absolu avec l'opinion de son maître du Coran.⁴ D'après l'auteur de *Buġyat al-wu'ât*, l'opinion adoptée par al-Šâfi'î était aussi la même opinion⁵ que celle de son maître '*Ismâ'îl Ibn Qusṭanṭīn*⁶. Il est intéressant de relever qu' '*Ismâ'îl* était aussi grammairien, l'un des représentants de l'éphémère école meccoise⁷.

L'auteur d'*al-Baḥr al-Muḥiṭ* ne mentionne pas une hypothèse de l'origine étrangère du mot Coran⁸. L'hypothèse d'origine syriaque a été adoptée par des chercheurs modernes, précisément par des chercheurs philologues occidentaux. Alfred de Prémare affirme, en se basant sur *Lixicon syrpalaestinum*⁹, que ce mot est d'origine syriaque : Qeryâna. Il ajoute que « celui-ci, chez les chrétiens syriaques,

¹-D'après le développement sur cette question, nous remarquons qu'al-Šâfi'î ne cherche pas à constituer un lien entre le Coran et son nom. Selon lui ce dernier n'était pas dérivé, il a été donné par Dieu.

²-Il est très connu qu'al-Šâfi'î ne s'intéresse pas non plus aux questions qui relèvent de la métaphysique.

³-Voir, *le Coran* : clôture du livre et ouverture du sens, P, 340.

⁴-le lecteur de la Mecque, il est mort en 170/786. Il est le dernier élève d'*Ibn Kaṭīr*. *Buġyat al-wu'ât*, V, 1. P, 72.

⁵ Voir, *Al-Burhân fī 'ulûm al-qur'ân*, V, 1. P, 278.

⁶-Voir, *Buġyat al-wu'ât* V, 1. P, 72.

⁷-Voir, Šâfi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 283.

⁸-Nous allons voir qu'al-Šâfi'î parce qu'il se fonde sur des bases idéologiques n'accepte pas l'idée de l'existence de mots d'origine non arabe dans le Coran. Abû Ḥayyân, pour des raisons politiques et sociales, doit être moins idéologique. Mais malgré sa spécificité comme grammairien polyglotte qui avait une connaissance sérieuse du persan, du turc et de l'éthiopien, parlait ces langues et les écrivait, il n'accepte pas aisément l'existence des mots d'origine non arabe dans le Coran. Il déclare souvent que la probabilité d'origine étrangère est invraisemblable. Pour bien montrer l'opinion d'Abû Ḥayyân nous effectuons un retour sur cette question concernant la présence des mots d'origine non arabe dans le Coran.

⁹-Voir, *Arabica*, Tome : XLVII 3-4, P, 400.

désigne la lecture liturgique de l'écriture sainte.¹ ». L'existence de ce terme dans la langue syriaque ne signifie pas qu'il est d'origine syriaque linguistiquement parlant, il est possible que ce terme ait une origine dans une ou autres langues plus lointaines ou plus anciennes, comme le prétendent certains philologues².

VI-4-2. L'essence du Coran

La question de l'essence du Coran n'était pas traitée par les premiers musulmans, mais, plus tard, cette question a été au centre de la discussion théologique entre les deux écoles dominantes. C'est-à-dire la sunnite et la mu'tazilite. Nous nous trouvons, en effet, en présence de deux grandes opinions : celle adoptée par la plupart des sunnites dont *al-Aṣ'ari*, selon laquelle, le Coran est incréé car c'est la parole de Dieu. L'autre opinion est celle qui est exprimée par les penseurs de l'école mu'tazilite. Ces derniers prétendent que le Coran est créé, car l'unicité absolue de Dieu est incompatible avec une co-éternité de Dieu et de Sa Parole³.

Nous avons déjà mentionné qu'al-Šāfi'î ne s'intéressait pas beaucoup aux questions concernant les problèmes théologiques. Nous observons que sa déclaration soutenant l'idée que le Coran est un nom propre non dérivé, qui désigne spécifiquement la Parole d'Allâh renforce ainsi fortement l'idée de l'éternité⁴.

A la manière d'al-Šāfi'î, Abû Ḥayyân, dans son traitement du terme (*qur'ân*), ne s'intéresse pas beaucoup à l'aspect théologique. Cette question du problème théologique de l'essence du Coran a été intelligemment écartée. Abû Ḥayyân a défini le Coran tel qu'il se présente, dans sa réalité et dans son observation, « *'alâ ma bayna al-daffâtayni min Kalâmi Allâh*.⁵ ». Il a bien expliqué le mécanisme morphologique probable pour ce terme. Mais malgré ça, nous ne manquons pas de trouver quelques indices qui peuvent indiquer avec probabilité son opinion sur la question. En traitant le verset suivant : « *wa'idâ qaḍâ 'amran fa 'innamâ yaqulu lahu kun fayakûn*⁶ » (quand Il décide une chose il Lui suffit de lui dire « sois ! » pour qu'elle devienne réelle⁷), Abû Ḥayyân après avoir indiqué les opinions existantes sur la question⁸, se

¹-Ibid.

²-Voir, Ribhî Kamâl, *Al-'ibdâl fî zaw' al-luġât al-sâmiyya*, P, 6.

³-*Analyse et théologie, croyance religieuses et rationalité*, P, 268.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, P, 534.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2, P, 32.

⁶-S, 2, V, 117.

⁷-Traduit par Ṣalâḥ al-Dîn Kechrid.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, P, 535.

range avec réserve du côté de l'idée selon laquelle le Coran est créé. Il évoque les opinions d'*Ibn 'Aṭīyya*, *al-Ṭabarī*, *al-Mihdawī* et celles des représentants de la doctrine mu'tazilite qui soutiennent aussi que le Coran est créé. Une lecture entre les lignes montre qu'il n'accepte pas l'idée selon laquelle, l'action est destinée pour l'éternité alors que la création et l'existence sont considérées comme récentes. Il ne va pas manquer de critiquer l'idée de la présence d'une coéternité entre l'ordre et l'existence. Selon lui la raison refuse l'idée de s'adresser à l'inexistant. La raison refuse aussi l'idée que Dieu a un organe (*'āla*) pour produire une parole. Il dit aussi : « ... l'unité *kun* (sois) est créée, et celui qui sait le sens d'un mot et la manière dont les lettres s'enchaînent croit sans aucun doute que le mot est créé (*li'anna lafẓa kun muḥdaṭun wa man ya'qilu madlūla al-lafẓ wa kawnuhu yasbiq ba'ḍu ḥurūfihī ba'ḍan lam yadhuluhu šakkun fi ḥudūtihi*¹ »

C'est ainsi, et à l'instar des mu'tazilites dont *al-Zamaḥṣarī*, qu'Abū Ḥayyān préfère interpréter le verset sur un modèle métaphorique (*majāz al-tamṭīl*). Selon lui, cela veut dire que, pour Dieu, faire une chose est aussi facile, aussi simple que de lui dire « sois », et qu'elle soit. Il va de soi qu'une telle méthode ne soit pas acceptable chez les adeptes de l'école zahirite.

D'après son traitement du verset (*qul law 'ijtima'at al-'insu wa al-jinnu 'alā 'ann ya'tū bi miṭli hadā al-qur'āni lā ya'tūna bi miṭlihi walaw kāna ba'ḍuhum li ba'ḍin zāhīran*²) « Dis : « certes si les Humains et les Djins s'unissaient pour produire une [Révélation] pareille à cette prédication, ils ne sauraient produire [rien de] pareil, fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires³ », nous remarquons qu'il a mentionné sans la moindre intervention⁴ l'opinion d'*al-Zamaḥṣarī*, ce dernier s'étonne s'étonne de ceux qui pensent que le Coran est inimitable et non créé à la fois. Selon la conception d'*al-Zamaḥṣarī*⁵, si le défi existe, il y a donc la possibilité de faire ou de ne pas faire. L'existence du défi est un grand signe pour l'idée du Coran créé. En revanche, si le Coran est éternel, cela veut dire que Dieu et le Coran ne font qu'un, et qu'il n'y a donc aucune possibilité de défi. En d'autres termes l'idée du défi elle-même ne peut pas être proposée. C'est ainsi que cette question comme nous l'avons

¹-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 1. P, 535.

²-S, 17. V, 88.

³-Traduit par, R. Blachère.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 6. P, 75, 76.

⁵{وإنما يكون المعجز حيث تكون القدرة، فيقال الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه، والمحال الذي لا مجال للقدرة فيه - ولا مدخل لهل فيه كثنائي القديم فلا يقال للفاعل قد عجز عنه ولا هم معجز ولو قيل ذلك وصف الله تعالى بالعجز لأنه لا يوصف بالقدرة على المحال.

indiqué ci- dessus n'était pas clairement posée dans son commentaire. La question est abstraite, compliquée et elle est aussi difficile à résoudre par le texte ainsi que par la raison.

Il est bien connu qu'al-Šâfi'î, détestait la science du *kalâm*. A ce sujet son attitude et celle d'Abû Ḥayyân n'étaient pas éloignées. Al-Šâfi'î, comme Abû Ḥayyân ne prêtaient pas attention à cette question présentant certains aspects délicats ; ils vont donc, pour justifier leur position, prendre certaines précautions afin d'éviter des erreurs ou des conséquences malheureuses¹.

Nous pouvons donc conclure que les positions d'al-Šâfi'î et d'Abû Ḥayyân sont presque analogues. Ces deux savants ne rentrent pas vraiment dans le vif du sujet concernant l'essence du Coran. Nous remarquons encore que la méthode utilisée par Abû Ḥayyân n'était pas loin de celle utilisée par les šâfi'îtes tardifs ; *al-Ġazâlî* déclare très clairement² que les deux termes (*al-kalâm*) et (*al-quawl*) sont polysémies, et ils peuvent désigner la parole réelle et la parole intérieure. Ils désignent aussi les paroles qu'on entend des gens qu'elles soient divines ou non³. Dans son *Burhân*, le šâfi'îte *al-Zarkašî* dit : « chez certains de nos Compagnons, au moment de la lecture coranique, on entend de la bouche du lecteur la Parole créée et on comprend la parole incréée (*walihâda qâla ba'ḍu 'şhâbinâ : 'inna 'inada qirâ'ati al-qâri'i tusma' qirâ'atuhu al-maḥlûqata wa yufhamu minhâ kalâm Allâh al-qadîm*⁵) Donc l'idée du Coran créé trouve bien sa place au sein de l'école šâfi'îte , même si certains partisans, adoptent, la dualité de la parole divine incréée et créée à la fois. Il est bien connu que *Dâwûd Ibn 'Alî al-zâhirî*, (m.270/884), savant dont Abû Ḥayyân a été accusé d'être l'un des partisans, adopte l'idée que le Coran que nous avons entre les mains, est créé (*muḥdaṭ*).⁶ Il rejoint ainsi d'une certaine manière les mu'tazilites. Pour cette question, *Ibn Hazm*, un savant, partisan fidèle de la conception zâhirite, poussait plus loin ses recherches en déclarant que le terme Coran désigne à la fois Cinq choses⁷ :

1-La voix entendue (*al-ṣawt al-masmû'*)

2-La parole prononcée (*al-malfûz bihi*)

3-Le codex (*al-muṣṣaḥf*)

¹-Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 108.

²- *Al-Mustaṣfâ*, V, 1. P, 119, 120 قال الغزالي، إما من سمعه يعني كلام الله من غيره ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كتسميتنا من سمع كلام المتنبي من غيره بأنه سمع شعر المتنبي {

³-*Al-Mustaṣfâ*, V, 1. P, 119, 120.

⁵-*Al-Burhân fi 'ulûm al-qur'ân*, V, 1. P, 278.

⁶-Voir, *l'exégèse, langue et théologie en islam*, P, 258.

⁷-Voir, *al-naẓariyya al-lisâniyya 'ind Ibn Ḥazm*, P, 137.

4-Ce qui est mémorisé de la parole de Dieu (*al-mustaqirrî fî al-şudûr*)

5- Le Coran est la Parole de Dieu, c'est aussi son Savoir, et il n'y a rien d'autre que le Créateur (*huwa kalâmu Al-lâh wahwa 'ilmuhu wa laysa şay'an ġayra al-bârî*)

Il avait déclaré très clairement que les quatre premiers sens sont créés à l'exception du cinquième.

C'est ainsi que nous pouvons dire que le concept de *maḥlûq* (créé) ne doit pas être généralisé¹.

¹ -Voir, *al-naẓariyya al-lisâniya 'ind Ibn Ḥazm*, P, 137, 138.

VI-5. Le statut du Coran et sa valeur

Dans l'introduction de son livre, Abû Ḥayyân affirme que le Coran est le plus grand miracle¹ et l'un des plus grands signes qui puissent exister sur la terre. Le Coran, selon lui, est éternel, une source inépuisable toujours porteur de nouvelles idées pour les générations qui se succèdent sur terre.² Abû Ḥayyân, mentionne que le Coran, bien qu'il soit toujours récité ou évoqué, ne perd jamais de sa beauté et le plaisir de sa relecture reste toujours intact. Il atteint les plus hauts statuts au niveau de l'expression, c'est ainsi que le Coran est devenu inimitable à ses yeux³. Le Coran a pu réunir les intérêts de la vie d'ici-bas et celle de l'au-delà (*al-jâmi' limaşâliḥ al-'âḥirati wa al-dunyâ*), grâce à la lumière de ses idées, le Texte sacré écarte l'obscurantisme et l'athéisme (*al-jâlî bi'anwârihi ḡulma al-'ilḥâd*⁴). Aux yeux d'Abû Ḥayyân c'est le Coran qui doit avoir la primauté sur les autres sources de connaissances. C'est le Coran donc qui juge, et ne peut pas être la chose jugée ; on ne peut pas le rectifier. Il est considéré comme étant la première et la plus grande des sources de la loi islamique, et il constitue ainsi la référence pour les autres sources.

Après avoir lu certaines déclarations faites⁵ par al-Şâfi'î, ⁶ nous pouvons dire que les conceptions d'al-Şâfi'î, et d'Abû Ḥayyân sur le Coran étaient les mêmes. Dans sa *Risala*, al-Şâfi'î a déclaré : « C'est grâce à lui (le Coran), que Dieu a fait passer les hommes de l'infidélité et de l'aveuglement, à la lumière et à la voie droite. Il (Dieu), leur a clairement montré, dans Son livre, ce qu'il a, par libéralité envers Ses créatures, permis, et ce qu'Il a interdit, car Il sait mieux que quiconque le sort réservé aux

¹-Ibid, V, 1. P, 9.

²-Ibid, V, 1. P, 9.

³-Ibid, V, 1. P, 9.

⁴-Ibid, V, 1. P, 9.

⁵-Voir, *al-Risâla*, les passages, 43, 44, 45, 46, 47, 48.

⁶-Dans sa *Risala*, nous lisons : il est du devoir de l'ensemble des hommes de déployer tous leurs efforts à la recherche de la science [divine] afin d'enrichir leur connaissance, de faire preuve d'endurance devant tous les obstacles rencontrés, au cours de leur quête ; ils doivent manifester une intention sincère à son égard, perfectionner leur connaissance de Dieu, en s'appuyant, soit sur un texte coranique explicite, soit sur un raisonnement déductif fondé sur lui, ils doivent être bien pénétrés du désir de rechercher l'idée divine, sans le secours de laquelle le bien ne peut être obtenu.

Quiconque, en effet, atteint une profonde compréhension de la science des statuts divins, contenus dans le Livre par donnée textuelle explicite ou par raisonnement discursif, et met avec l'assistance de Dieu, en pratique, dans ses paroles et ses actes, la science qu'il a reçue de lui, parvient à la Vertu dans sa vie temporelle et spirituelle ; ses doutes se dissipent ; la sagesse illumine son cœur, il est alors digne d'accéder au rang d'imâm en religion. Voir, les passages : 43, 44, 45, 46, 47.

Al-Şâfi'î dit : Aucun cas d'espèce ne peut se présenter à un adepte de la religion de Dieu sans qu'il n'y ait, dans le Livre, une indication menant sur le chemin de sa résolution, Voir les pages 52, 53.

hommes qui respectent Ses interdictions, ici-bas et dans l'autre monde ...¹ », et il a dit aussi : « Tout ce qui a été révélé dans Son livre -exalté soit-Il! - est miséricorde et preuve. Qui connaît [Son livre], Le connaît véritablement ; qui l'ignore, ignore véritablement Dieu ; en vérité celui qui Le connaît n'est pas ignorant² ».

Selon Abû Ḥayyân, le Coran a été bien conservé, rapporté, par les fidèles avec l'aide de Dieu. L'auteur se base sur le Coran lui-même et les règles de la langue (la grammaire), pour montrer cette spécificité et renforcer l'idée de la conservation du Coran par Dieu lui-même. Bien que le verset, et encore dans son sens apparent ne laisse aucun doute, l'auteur fait une autre approche linguistique pour bien expliquer et affirmer cette particularité en traitant le verset de la sourate *al-Hijr* « en vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien » (*'innâ naḥnu nazalnâ al-dîkrâ wa 'inna lahu la ḥafîẓûn*³). Ce verset comme nous l'avons déjà dit ne laisse aucun doute chez Abû Ḥayyân pour confirmer que Dieu lui-même a pris en charge la sauvegarde du Coran. Mais Abû Ḥayyân a également renforcé son opinion par une comparaison entre le verset de la sourate *al-Hijr*, cité ci-dessus et le verset « Nous avons fait descendre la Torah dans laquelle il y a guide et lumière. C'est sur sa base que les prophètes qui se sont soumis à Allâh, ainsi que les rabbins et les docteurs jugent les affaires des juifs. Car on leur a confié la garde du livre d'Allâh, et ils en sont les témoins ». ⁴ (*'Inna 'anzalnâ al-tawrât fihâ hudan wa nurun yaḥkumu bihâ al-nabiyyûna al-laḏîna 'aslamû lil laḏîna ḥâdû wa al-rabâniyyûn wa al-'aḥbâr bimâ istuḥfîẓû min kitâb Allâh*). L'auteur dans son argument, se fonde sur la science de la grammaire, il souligne que la catégorie grammaticale utilisée (*istuḥfîẓû*), exprimée par le mode du passif avec le sens de commandement, (*wa fî binâ' al-fî'l lilmaf'ûl wa kawn al-fî'l lliṭalab*) signifie que Dieu n'a pas pris l'engagement de sauvegarder la Thora, contrairement au Coran.

Abû Ḥayyân dans son commentaire priait pour le prophète et ses Compagnons qui, selon lui, ont pu transmettre le Coran, tant au niveau de la récitation que dans sa présentation, avec clarté, sans aucun changement. Il est certain qu'ils l'ont conservé de la même façon qu'ils l'ont reçu du Prophète ; donc selon lui, le Coran se transmet d'une génération à une autre d'une manière évidente et très connue par tous

¹-*La Risala*, P, 50. Passage, 40.

²-Ibid, P, 51. Passage, 43.

³-S, 15. V, 9.

⁴-S, 5. V, 44.

sans aucun changement.¹ Cela s'inscrit dans sa lutte contre certains groupes² critiques, qui abordent les lectures de façon discutable.³ C'est pour cela qu'Abû Ḥayyân, dans son action de défense envers des différentes lectures coraniques, se base fréquemment sur la langue arabe, la dignité et la morale (*'aḥlâq*) des lecteurs.

De même, Abû Ḥayyân, dans son livre *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, mentionne qu'il avait commencé à apprendre le Coran par cœur comme les autres jeunes de son pays selon la récitation de *Wars*⁴, lecture très connue au Maghreb ; *Wars* a rapporté le Coran de *Naḥf*⁵, Abû Ḥayyân mentionne aussi la chaîne des garants de sa lecture qui est, selon lui, un chaîne rare, dans laquelle il n'y a entre lui et le Prophète que treize hommes lecteurs⁶. Il déclare aussi qu'avec la lecture de *'Aṣim Ibn Abî al-nujûd*⁷, lecture très connue en Iraq, entre ce dernier et le prophète il n'y a que douze lecteurs⁸. Il n'accepte donc aucune critique concernant l'authenticité du texte coranique⁹. Il accepte et il défend les lectures dites irrégulières sans les considérer comme une source valide pour déduire des règles dans le domaine de la grammaire¹⁰ et dans le domaine de la jurisprudence¹¹.

Abû Ḥayyân comme la plupart des savants de tendance sunnite¹², considère que le Coran est un miracle. Il a développé, dans les étapes de son commentaire, une interprétation empiriste du dogme de le *'iǧāz*, comme « inimitabilité stylistique ». Il indique souvent que la qualité littéraire du texte coranique n'a pas d'équivalent¹³. Aucun discours ne peut être pareil à la Parole divine. Au contraire de certains savants de tendance zāhirite et mu'tazilite, pour lui l'inimitabilité du Coran est due à sa préexcellence linguistique¹⁴. La Parole de Dieu est la plus parfaite, elle a aussi la supériorité sur toutes les paroles. C'est pour cela qu'Abû Ḥayyân comme l'avait fait al-Šāfi'î avant lui, exige que l'analyse du Coran soit faite en s'appuyant sur les règles

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 109.

² - Pour cette question voir, Amir-Moezzi Mohammad, 2007 « Révélation et falsification. Introduction à la édition du kitâb al-qirâ'ât d'AL-Sayyârî » dans, *Exégèse et critique des textes sacrés*, Paris, Geuthner PP, 177- 224 .

³ - *Al-tafsîr wa al-mufasîrûn*, V, 4. P, 144.

⁴-*Uṭmân Ibn Sa'îd*, il est un des grands lecteurs du Coran, il est mort en 197/812.

⁵-*Naḥf Ibn Na'îm*, il est l'un des grands lecteurs du Coran, il est mort en 169/785.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 23.

⁷-Il est un des sept lecteurs, mort en 127/745.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 115, 116.

⁹-Ibid, V, 3. P, 167.

¹⁰-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. P, 911.

¹¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 41.

¹²-Voir, *al-'Itqân*, V, 4. Pp, 3 : 23. *Al-Burhân*, V, 2.Pp, 90 : 124.

¹³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 102, 103.

¹⁴-Ibid, V, 1. P, 110, 111.

les plus connues en grammaire. En traitant le verset (*wa 'innahu la fî zubur al-'awwalân*¹) « et cela se trouve certes dans les écritures (*zubur*) des Anciens », Abû Ḥayyân a indiqué l'opinion d'Abû Ḥanîfa selon laquelle la prière peut être exécutée en langue persane. Après avoir expliqué son mécanisme, sa manière d'aborder les thèmes traités, il déclare que cela est improbable² car ce que soutient Abû Ḥanîfa peut être en contradiction avec d'autres principes selon lesquels les rapporteurs doivent respecter la littéralité des propos³.

Sans sortir de l'idée de l'inimitabilité, d'après les explications d'Abû Ḥayyân, le texte coranique est certes en arabe, mais entre ce dernier et les autres textes provenant de la littérature arabe, il y a une différence de qualité. Le Coran est nettement supérieur aux poèmes des grands poètes, tel que *'Imri'u al-Qays*⁴ ou *al-'Ašâ*⁵ ainsi que d'autres, mais le recours aux poèmes de ceux mentionnés ci-dessus, est bien reconnu par Abû Ḥayyân comme un moyen d'expliquer le Coran. A ses yeux, le Coran reste donc inégalé dans son domaine. Toujours selon l'auteur, c'est grâce à sa qualité qu'il mérite une considération spéciale et une méthode bien organisée pour comprendre son sens.

¹-S, 26. V, 196.

²-*Al-Baḥr al-muḥîṭ*, V, 7. P, 38.

³-Ibid, V, 1. P, 287.

⁴-*Ibn Ḥajar al-Kindî*, l'auteur d'un des sept célèbres poèmes antéislamiques, il est mort en 545.

⁵-Il est connu comme l'un des grands poètes arabes, il est l'auteur d'un des sept grands poèmes antéislamiques.

VI-6. La spécificité du traitement du texte coranique

Dans son commentaire, Abû Ḥayyân a traité le Coran tout entier ; il a commencé par *al-Basmala*¹, ensuite la première sourate et ainsi de suite jusqu'à la dernière sourate. Il avait l'habitude dans son traitement des longues sourates de citer un verset ou une partie de celui-ci, ou de citer plusieurs versets qui constituent une séquence ou parfois un thème tout entier. En effet sa méthode consistait à commencer à traiter les versets coraniques mot par mot dans tout ce qui a besoin de lexique et de règles grammaticales, avant de traiter la syntaxe. Si un mot a plusieurs sens, Il n'hésitait pas à mentionner au premier impact tous ses sens. C'était nécessaire pour que le lecteur attentif puisse discerner le sens adéquat d'un mot dans son contexte². Pour fixer le sens des mots, il faut s'adresser aux Arabes bédouins parce qu'ils sont plus près de la source, et plus encore, le fait d'expliquer le Livre de Dieu au moyen des vers des poètes du désert et à la lumière de la grammaire élaborée par les savants sont pour lui des méthodes infaillibles. Dans son commentaire, Abû Ḥayyân accorde à la science de la langue une grande importance. L'analyse grammaticale devient systématique, chaque particularité, ou chaque difficulté du texte donne lieu à une importante explication. À ce propos, dans son livre intitulé le Coran, Régis Blachère écrit : « le commentaire d'Abû Ḥayyân est surtout l'œuvre d'un grammairien qui n'épargne au lecteur aucune discussion ou nul exposé sur la langue »³. Abû Ḥayyân a utilisé cette science de la grammaire pour résoudre certains problèmes imposés par le texte lui-même ainsi que pour montrer la préexcellence du texte coranique. Son commentaire ressemblait, par son contenu et dans une large mesure, à un livre de grammaire. Il utilisait cette science dans un esprit savant, considérant d'un côté que les meilleurs représentants de cette langue, étaient les formes par lesquelles les Arabes exprimaient leur pensée et de l'autre, il s'agissait de faire référence à la meilleure dans le domaine de la grammaire, le livre de *Sībawayhi*. Dans sa démarche, il se basait sur l'usage (*al-samâ*). A ce propos, Abû Ḥayyân ne faisait pas une grande utilisation de l'interprétation allégorique, il ne chargeait pas non plus le mot d'une expérience spirituelle ou personnelle. Il ne donnait pas de sens symbolique aux mots fondés sur la valeur numérique des lettres. Il n'acceptait pas la sensation (*al-dawq*)

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, 123.

²-Ibid, V, 1. P, 103.

³-Voir, *L'introduction au Coran*, P, 212.

comme moyen de confirmer le sens, ceci relevant plus de la subjectivité. Les idées qui n'ont pas de forme concrète ne sont pas considérées comme source fiable pour élaborer des règles. C'est donc selon lui, à la lumière de l'expérience et des habitudes des Arabes que les mots, les constructions devaient être compris. Il acceptait ouvertement l'existence du sens figuré dans la langue arabe ainsi que dans le Coran, mais avec une modération et une très grande vigilance : un choix imposé par les habitudes de la langue. Dans sa lecture, le sens propre avait la primauté sur le sens figuré. Le fait d'interpréter un texte sur un mode métaphorique ne devait être accepté qu'en cas de nécessité¹ (*wa lâ yu'dalu 'an al-zâhir 'illa bi dalilîn wađihîn*²). Abû Ḥayyân n'acceptait le mécanisme métaphorique que sous certaines conditions. L'existence d'une utilisation semblable dans la parole des Arabes rendait l'interprétation beaucoup plus recevable. Il déclarait souvent qu'il n'acceptait une telle utilisation qu'après avoir vérifié son existence selon l'usage (*al-samâ*)³. Selon lui, la maîtrise de la langue arabe de la syntaxe (*naḥw*), de le (*'îrâb*), de la morphologie (*ṣarf*) et des différentes formes d'expression (*bayân*) étaient absolument indispensables dans le domaine de l'exégèse.

Il faut noter ici que cette méthode dite grammaticale qui était une marque distinctive dans son commentaire n'était pas bien appréciée par les savants de tendance zâhirîte⁴. Par ailleurs il s'engageait à expliquer les versets sans négliger leur histoire. Il invoquait habituellement et sérieusement, les circonstances de la révélation.

Dans ce commentaire de genre explicatif, les relations entre les versets sont importantes sur deux plans : le premier plan concernant l'enchaînement des versets dans le texte coranique et le deuxième plan concernant le fait de mentionner la spécificité du Coran et la notion de gradation (*al-tadaruj*) pour ajuster ses prescriptions. Il procédait à un traitement presque exhaustif de toutes les opinions les plus connues et les moins connues. Donc l'ensemble des opinions était mentionné, critiqué et justifié par Abû Ḥayyân. Il déclarait qu'il allait traiter tout ce qui concernait les versets qu'ils soient explicites ou implicites. C'est ainsi que le texte coranique était étudié à la fois avec des approches diachroniques et synchroniques. Le

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 432.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 432.

³-Ibid, V, 1. P, 150.

⁴-*Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 25.

Texte lui-même dans sa totalité, la langue avec ses différentes sciences, l'histoire ainsi que les différentes interprétations étaient invoqués de façon claire pour donner un sens, peut être le sens vrai correspondant à la parole de Dieu. Abû Ḥayyân voyait que l'explication du Coran avait besoin d'une véritable érudition dans la langue et la culture littéraire arabes. Il critiquait ceux qui pensaient que le Coran pouvait être interprété sans bonnes connaissances linguistiques, ceux qui l'interprétaient de façon grammaticalement faible et ceux qui établissaient dans leurs commentaires, toutes les significations probables ou plausibles. Pour lui, le Coran est un texte sacré, donc il ne lui convient pas qu'on le traite comme un texte profane. Abû Ḥayyân, dans sa manière d'interpréter le Coran, commençait souvent par s'intéresser au sens apparent, c'est ce que font les Arabes quand ils essaient de comprendre le Coran. Pour lui le sens apparent avait nettement la priorité sur les interprétations mystique, allégorique, et symbolique. Cette méthode concernant la manière d'interpréter a une importance capitale chez al-Šāfi'î, elle constituait une de ses spécificités ; il l'avait bien précisée dans sa *Risala* (*fakana al-zâhiru al-'a'ammu 'awlâ al-ma'nayayn*). Face à deux interprétations possibles d'un verset, c'est le sens le plus immédiat qui prime¹. Une autre idée portant sur la question qui touche à la signification et à ses mécanismes, avait préoccupé al-Šāfi'î très longtemps et il l'avait organisée dans son principal livre *al-Risâla*, la nommant « nature et modalités du *bayân*² » « *bâb kayfa al-bayân* ». Comme nous l'avons déjà montré, al-Šāfi'î se basait sur la langue arabe, pour déterminer les différentes manières de signifier. Selon les spécialistes, les apports d'al-Šāfi'î, dans le domaine de la signification, ont produit un phénomène très important consistant à organiser les interprétations du Coran, à partir de la langue, et comme cela se fait traditionnellement donc d'une manière habituelle³. Ceci montre bien le souci de la continuité, dans le domaine de la réflexion scientifique, et contribue ainsi au développement de la pensée islamique, et donne par conséquent à l'école šāfi'îte une crédibilité, au sein de la communauté musulmane.

Au sein de l'école šāfi'îte, le type de signification qui se basait sur une interprétation allégorique n'avait pas selon eux de fondement scientifique, car elle ne s'appuyait pas sur une méthode sûre de connaissance et ne contribuait pas ainsi à la

¹-La *Risala*, P, 66. P, 119.

²-Ibid, P, 53.

³-*Al-Jābir* après avoir étudié la logique de la langue et la problématique de la signification, déclare que la division faite par *al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār*, lui rappelle celles faites par al-Šāfi'î. Voir, *Binyat al-'aql al-'arabî*, V,2. P, 74.

recherche de la signification profonde du Coran. *Al-Ġazālī*, lui-même, en subissant l'influence de l'école šāfi'ite, dans sa réflexion sur les différentes manières de signification, déclarait que la méthode de la signification qui se basait sur une indication ou une corrélation (*al-'iltizām*) n'était pas toujours préférable, car elle était sans limite¹.

A l'instar de ces savants, Abū Ḥayyān, dans sa pratique n'acceptait pas ce qui se basait sur une interprétation allégorique, il rejetait souvent les opinions des soufis, si la relation entre les expressions et les sens proposés ne convenait pas à la compréhension et à l'expression que les Arabes utilisaient dans leur pratique de la langue, et qu'al-Šāfi'ī, avait codifié, dans sa Risala. C'est pour cela qu'un historien comme Albert Hourani résume : « A ces principes d'interprétation, al-Šāfi'ī ajouta une sorte d'appendice, qui reçut l'accord général: ceux qui interprètent le Coran et la Sunna ne pouvaient le faire sans une connaissance adéquate de la langue arabe² ».

Abū Ḥayyān comme al-Šāfi'ī avant lui, avait bien accepté l'idée de la présence des différents modes métaphoriques dans le texte coranique, mais tous les deux ne les convoquaient qu'en cas de nécessité³. Il acceptait ainsi les hiérarchies dans le domaine de la signification. Et pour éviter toute sorte d'interprétation arbitraire, il exigeait souvent une preuve⁴, un exemple semblable attesté réellement dans l'usage des Arabes.

Dans la société musulmane, il est très connu que les soufis recherchent souvent dans le Coran une allusion (*iš'ara*) à leur propre état spirituel. Ils utilisent dans leurs commentaires une autre source d'information nommée par eux le goût (*al-dawq*)⁵. Abū Ḥayyān, dans la plupart des cas n'acceptait pas leurs dires. Selon lui les soufis, dans leurs explications du Coran se basaient sur une expérience spirituelle, collective et individuelle, selon des formes et avec des expressions spéciales qui s'éloignaient de l'apparence du Texte⁶.

Il disait aussi qu'à partir de leur interprétation aucune méthode ne pouvait être constituée⁷. Leurs exégèses, selon lui, étaient détachées de tout support

¹-Voir, *al-Mustaṣfā*, V,1. P, 55.

²-*L'histoire des peuples arabes*, P, 102.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 6. P, 383.

⁵-Voir, *al-Ṭābit wa al-mutaḥawil*, V 2. Pp, 92 : 99.

⁶-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

⁷-Ibid, V, 1. P, 104.

traditionnel, et arbitrairement plaquées sur le texte révélé¹. Il était très clair que cela s'inscrivait dans l'objectif de garder une certaine cohérence méthodologique de sa tâche et il refusait comme al-Šâfi'î et la plupart de ses partisans² d'accepter les positions subjectives comme source sûre et fondée. Sa méthode pratiquée par l'auteur allait à l'encontre de l'approche initiée par le soufi et ses idées, et contre les philosophes et leurs manières de procéder. Son attitude singulière dans sa manière de penser provoquait chez les autres savants une certaine méfiance, qui l'accusaient d'être un partisan du courant zâhirîte³.

Abû Ḥayyân n'acceptait donc ni leur démarche, ni leur mode d'expression, c'est pour cela qu'il avait rejeté leur méthode, en refusant toutes les interprétations arbitraires qui ne tenaient pas compte de la réalité historique du Texte et des exigences de la science⁴.

Comme nous l'avons déjà indiqué, l'auteur visait la compréhension la plus complète possible du Coran, et cela, en premier lieu, par la mise en œuvre de toutes les ressources de la grammaire et de la lexicographie arabe. En second lieu, par la collecte de tous les renseignements possibles sur les circonstances de la révélation susceptibles d'apporter une meilleure compréhension à un passage du Coran. Cela à ses yeux, rendait l'exégèse crédible et lui donnait un statut de science sûre et montrait que le Coran était un texte cohérent avec lui-même et avec la Tradition, un objectif principal qui avait déjà été visé par al-Šâfi'î à une époque où l'utilisation du raisonnement sans se référer sérieusement au Texte, par certaines tendances commençait à prendre son essor⁵.

Aux yeux d'Abû Ḥayyân, les méthodes utilisées par certains soufis, chiïtes et sunnites, spécialement ceux qui considéraient le Coran comme un mode allusif, étaient individuelles, elles ne se basaient pas sur un fondement réel, elles pouvaient affaiblir le caractère scientifique de l'activité de l'exégèse⁶, diluer la force et détruire le système de signification connue par les Arabes. Il déclarait souvent que le Coran devait être compris à la lumière de la langue et de la grammaire arabes. En effet, il n'acceptait pas la méthode exégétique de certains chiïtes, et particulièrement, ceux qui

¹-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, Pp, 147, 281, 529.

²-*Al-Ṭābī wa al-mutaḥawil*, V, 2. Pp, 13 : 33.

³-Nous allons dévoiler que ce terme a été utilisé pour certains, dans son sens premier plus qu'un terme pour désigner un mouvement juridique.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 279.

⁵-*Binyat al-ʿaql al-ʿarabī*, V,2. P, 66.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 5. Pp, 151, 366.

considéraient le sens ésotérique du Coran comme la source d'autorité exclusive et obligatoire¹. Nous lisons dans l'introduction de son commentaire : j'ai rassemblé un certain nombre de propos de soufis, concernant leur rapport au sens des mots. J'ai évité leurs dires et le sens qu'ils en donnent. De même j'ai ignoré ce que disent les athées ésotéristes (*al-mulhidîn al-bâtiniyya*) et qui sortent les mots de leur sens habituel en usage dans la langue, et s'écartant et divagant sur la parole de Dieu le Très Haut et sur *Alî* que Dieu honore son visage et sur sa famille. Ils appellent cela interprétation (*ta'wîl*). J'ai lu un commentaire d'un de leurs chefs. Je l'ai trouvé étrange (*ġarîb*), dans lequel, celui-ci mentionne les propos des Anciens (*al-salaf*) en ironisant sur eux et en mentionnant qu'il n'ignoré pas leurs propos. Il interprète un verset de telle manière, qui ne viendrait pas à l'esprit de quelqu'un de raisonnable et il prétend que son interprétation du verset est la bonne².

(وربما الممت بشيئ من كلام الصوفية مما فيه بعض مناسبة لمذلول اللفظ وتجنب كثير من أقاويلهم ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ ، وتركت أقوال الملحدين الباطنية المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللغة إلى هذيان افتروه على الله تعالى وعلى علي كرم الله وجهه وعلى ذريته ويسمون علم التأويل. وقد وقفت على تفسير لبعض رؤوسهم ، وهو تفسير عجيب يذكر فيه أقاويل السلف مزدريا عليهم وذاكرا أنه ما جهل مقالته ثم يفسر الآية على شيء لا يكاد يخطر في ذهن عاقل ويزعم أن ذلك هو المراد من هذه الآية . وهذه الطائفة لا يلتفت إليها وقد رد أئمة المسلمين عليهم أقاويلهم وذلك مقرر في علم أصول الدين)

De même par rapport à Ibn Arabi et sur la question qui concerne le saint et le prophète, Abû Ḥayyân affirme : « C'est ainsi que nous avons entendu celui qui profère cette parole (*maqâla*) sur certains égarés et « égareurs » et qui n'est autre que *Ibn al-'arabî al-Ṭṭâ'i al-Ḥâtîmî*, l'auteur de *al-futûḥ al-makkiyya* [les illuminations mecquoises] qu'il faudrait plutôt les nommer « *al-qubûḥ al-halakiyya* », [les indignités destructrices]. Il prétendait même que le Saint est meilleure que le Prophète en disant : parce que le Saint reçoit [les grâces] directement de Dieu sans aucun intermédiaire, alors que le Prophète reçoit [les grâces] de Dieu par un intermédiaire [Ange Gabriel], Aussi parce que le Saint reste lui dans la « Présence divine » tandis que le Prophète n'est qu'un Envoyé à un peuple, le premier étant plus méritoire que celui envoyé par le « Possesseur de la Présence » [Dieu]. (...) Abû Ḥayyân dit [à propos d'*Ibn 'Arabî*], que les personnalités élogieuses à son égard sont devenues très

¹ - Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

² - Ibid, V, 1. P, 104.

nombreuses en ce temps, parmi eux des extrémistes hérétiques partisans de « l'unité de l'existence ». *waḥdatu al-wujûd*).

وهكذا سمعنا من يحكي هذه المقالة عن بعض الضالين المضلين وهو ابن عربي الطائي الحاتمي، صاحب الفتوح المكية ، فكان ينبغي أن يسمى القبوح الهلكية، وأنه يزعم أن الولي خير من النبي قال : لأن الولي يأخذ عن الله بدون واسطة ، والنبي يأخذ بواسطة عن الله، ولأن الولي قاعد في الحضرة الإلهية ، والنبي مرسل إلى قوم، ومن كان في الحضرة أفضل ممن يرسله صاحب الحضرة (...)، وقد كثر معظمو هذا الرجل في هذا الزمان من غلاة الزنادقة القائلة بالوحدة . نسأل الله السلامة في أدياننا وأبداننا .

A propos d'*Al-zamahšarî*, Abû Ḥayyân reconnaît celui-ci comme une autorité dans le domaine de l'exégèse et la grammaire, cependant il le critique sur un certain nombre de points. Sur par exemple le verset suivant (*qul 'in kâna lilraḥmani waladun fa'anâ 'awalu al-âbidîn*), (Dit si Dieu a des enfant, alors je suis le premier des adorateurs ²), il développe l'idée selon laquelle le verset ne fait que confirmer avec force le principe de l'unicité de Dieu (*al-tawḥîd*), en disant « si un adepte de la doctrine *mu'tazilite*³ dit à un adepte de la doctrine sunnite que si Dieu est le créateur de la mécréance dans le cœur des hommes et que c'est pour cette raison qu'il les tourmente éternellement, alors je serais le premier à dire qu'il est un diable et qu'il n'est pas une divinité ». Le sens de ce verset, pour *Al-zamahšarî*, et la manière avec laquelle a été exprimé, nie catégoriquement l'idée de la création de mécréance par Dieu⁴.

(وهذا الكلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض وهو المبالغة في نفي الولد ونظيره أن يقول العدلي للمجبر إن كان الله تعالى خالفا للكفر في القلوب ومعذبا عليه عذابا شديدا سرمدنا فأنا أول من يقول هو شيطان وليس بإلاه ومعنى هذا الكلام وما وضع له أسلوبه ونظمه نفي أن يكون الله تعالى خالفا للكفر)

Pour Abû Ḥayyân, ce que dit *al-Zamahšarî* est très grave et considère ses propos comme un manque de respect envers Dieu. Il affirme aussi qu'*al-Zamahšarî* mérite d'être « dressé » voire même tué⁵. Il va jusqu'à vouloir « expurger de son livre de toutes ses mentions ».

¹ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 6 . P, 148.

² - S, 43, V, 81.

³ - Les Mu'tazilites se qualifiaient eux-mêmes de *'ahl al-'adl wa al-tawḥîd* (les gens de la justice et de l'Unité divine).

⁴ - Voir, *al-Kaššâf*, V, 4 . V, 268.

⁵ - V, 8. P, 28.

(ثم قال الزمخشري و نظيره أن يقول العدلي للمجبر... ثم ذكر كلاما يستحق عليه التأديب بل السيف)

Enfin toutes ces critiques parfois très sévères et injustes ont pour objectif de garder une certaine cohérence à sa méthode exégétique. Abû Ḥayyân, en contestant très clairement la méthode de tous ceux avec qui il n'est pas d'accord, cherchait à affirmer son opposition à toute interprétation ésotérique, et particulièrement celle de ceux qui prétendaient que la signification cachée était la seule à retenir : l'esprit du Texte, une fois révélé, supprimait la lettre¹. Cette attitude était repoussée et rejetée en bloc par Abû Ḥayyân².

Pour bien montrer et illustrer sa position à l'égard de toutes ces positions exégétiques, nous allons traiter un passage coranique dont l'interprétation a fait couler beaucoup d'encre³, passage concernant plusieurs versets⁴ :

« De même, nous faisons voir à Abraham le royaume (*malakût*) des cieux et de la terre afin qu'il fût parmi les convaincus. Quand la nuit se fut étendue sur lui, [Abraham] vit un astre, [Mais] quand celui-ci eut disparu, il dit : « je ne saurais aimer les [astres] disparaissant ». Quand il vit la lune se levant, il s'écria « Voici mon Seigneur ! » [Mais] quand elle disparut, il dit : « Certes, si mon Seigneur ne me dirige point, je serais parmi le peuple des Egarés ». Quand il vit le soleil se levant, il s'écria : « Voici mon Seigneur ! Ceci est plus grand ! » [Mais] quand il disparut il s'écria : (ô mon peuple ! je suis irresponsable de ce que vous associez [au Seigneur] »⁵.

Abû Ḥayyân lui-même s'est étendu sur la manière d'interpréter ce passage, il a dit : il a été rapporté de certains Arabes que les termes de ces versets devaient être compris ainsi :

La vision (*al-r'uyâ*) c'est la vision par le cœur ; le terme astre (*Kawkab*) il faut le comprendre littéralement par l'expression d'âme bestiale (*al-nafs alḥayawaniyya*), nous pouvons également, nous semble-t-il, le traduire par une autre expression peut-être plus proche du « comportement bestial », relatif à l'envie que chaque corps (*kawkab*) possède ; et par la lune il faut comprendre l'âme parlante et s'exprimant (*al-nafs al-nâṭiqâ*) celle que chaque astre (*falak*) possède. Selon cette

¹-Voir, Bar-Asher, Meir, « Exégèse sunnite et chiite » dans Dictionnaire du Coran, pp, 312-320.

²-Voir, *Al-Baḥr al-Muhîṭ*, V, 4. P, 173.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muhîṭ*, V, 4. P, 173.

⁴-Les versets, 74, 75, 76, 77, 87.

⁵-S, 6. Les versets, 74, 75, 76, 77, 87. Trad. de Blachère .

même opinion, le soleil (*al-šams*), était utilisé pour désigner la raison abstraite (*al-ʿaql- al-mujarad*) celle que chaque astre (*falak*) possède.

Abû Ḥayyân après avoir mentionné et expliqué les opinions d'Avicenne et d'*al-Ġazâlî* sur cette question, a poursuivi ses arguments en disant que certains exégètes pensaient que les termes de ces versets devaient être compris ainsi : l'étoile (*al-kawkab*) par la perception sensible (*al-ḥis*), la lune (*al-kamar*) par l'imagination et l'illusion (*al- ḥayâl wa al-wahm*) et le soleil (*al-šams*) doit être compris dans le sens de la raison. C'est pour dire que ces trois facultés ou voies de la connaissance, la perception sensible, l'imagination, l'illusion et la raison sont bien limitées, en ce sens qu'elles ne parviennent pas à exprimer toute la vérité et qu'elles relèvent de l'autorité et de la puissance de Dieu.

Abû Ḥayyân disait que la méthode utilisée ici pour interpréter ce verset ressemblait à celle utilisée par les batinites¹. Ils traitaient les versets comme s'ils étaient des énigmes et des symboles alors que cela différait de la manière du parler et de la compréhension des Arabes. Selon lui, cette méthode était faible et le livre de Dieu (*kitâb Allâh*) devait être purifié de l'existence des énigmes et des symboles. Selon Abû Ḥayyân, et pour un principe méthodique, ces deux opinions ne méritaient pas d'être mentionnées ; et pour montrer que son objectif n'était là que pour rejeter et critiquer ces opinions et les méthodes de leur élaboration, Abû Ḥayyân avait déclaré : « si elles n'étaient pas mentionnées par *al-Râzî*, je ne les aurais pas mentionnées puisqu'elles sont incontestablement incorrectes² ».

Pour ce même verset, Abû Ḥayyân avait mentionné les opinions des Imâmites baṭinîtes qui les attribuaient à 'Ali, le gendre du prophète³. Selon ces derniers, le Kawkab a été utilisé pour mentionner le (*ma' dûn*) qui était aussi selon leur conception le (Dâ'î), la lune désignant le suivant (*allâḥiq*) et le soleil désignant l'imâm. Après avoir terminé l'explication de ce verset selon la conception imâmite, Abû Ḥayyân avait terminé en mentionnant le classement des trois termes : (*ma' dûn*), (*Dâ'î*), (*imâm*).

¹-*Bâṭiniyya*, nom donné aux *Ismâ'iliens* à l'époque médiévale, du fait de l'accent qu'ils mettaient sur le *baṭîn*, le sens « interne », caché derrière le sens littéral des termes des textes sacrés et de façon moins spécifique ce terme désigne toute personne accusée de rejeter le sens littéral de ces textes en faveur du *bâṭîn* (le sens caché) .

²-Voir, *Al-Baḥr al-Muhîṭ*, V, 4. P, 173.

³-Ibid.

Abû Ḥayyân avait qualifié leur explication comme étant pleine de confusion¹, en disant qu'elle ne pouvait être justifiée par aucun mode de signification (*lâ tadullu 'alayhî al-'âyatu bi wajhin min wujûh al-dalâlât*).

Nous avons déjà bien montré qu'al-Šâfi'î était contre les positions théologiques de certains groupes. Selon certains, son œuvre dans sa globalité s'inscrivait, certainement, dans la réfutation des apports de certains groupes soufis sunnites et chiites dans leur exégèse du Coran. Avec ces considérations exprimées par Abû Ḥayyân, nous pouvons dire qu'elles s'inscrivent dans le droit fil de la pensée critique d'al-šâfi'î. Nous découvrons donc, au fur et à mesure, qu'Abû Ḥayyân s'inspire nettement des idées šâfi'îtes.

De la même manière, nous constatons l'existence d'un élément commun qui est celui de la présence d'esprit de conciliation, dans leurs démarches. Nous avons déjà évoqué le contexte historique et social dans lequel al-Šâfi'î avait réalisé son système et nous avons montré aussi l'effet de cet esprit sur les apports de ce dernier. Ce même esprit de conciliation dont nous avons prouvé l'existence chez al-Šâfi'î, nous pouvons également l'identifier dans certains aspects chez Abû Ḥayyân.

Nous allons essayer de développer et montrer l'existence et l'effet de cet esprit de conciliation dans différents domaines traités dans le commentaire de notre auteur. Concilier deux idées opposées était présent chez Abû Ḥayyân sur plusieurs plans. La démarche de celui-ci se situe au centre, il se place entre les littéralistes et les rationalistes. Cette spécificité chez l'auteur, est, selon nous, une caractéristique notable dans sa démarche. Abû Ḥayyân avait une position conciliatoire dans la mesure où il faisait intervenir dans son opinion sur l'exégèse une part des apports rationalistes et des apports traditionnelles. Cependant il critiquait ceux qui considéraient l'exégèse comme une science limitée à l'exégèse transmise par le Prophète aux Compagnons et ces derniers à d'autres générations³, il néglige pas pourtant les interprétations apportées par le prophète et ses Compagnons. Dans son commentaire, il englobait certes ce genre d'exégèse, mais il permettait également de faire une réflexion individuelle sur les versets coraniques pour connaître leur sens. Abû Ḥayyân était contre certains soufis ceux qui considéraient que l'interprétation du Coran a aussi une dimension ésotérique (*bâṭin*). Cette dimension a souvent besoin

انتهى هذا التخليط واللغز الذي لا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالات-¹

³ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, P, 104.

d'un savoir particulier réservé à une élite, à des imâms dotés d'une autorité en matière d'interprétation du Coran.

A ses yeux l'activité de l'exégèse est délicate, elle exige de multiples compétences. Dans cette perspective, plusieurs sciences sont indispensables comme outils pour exercer de l'exégèse. Cette dernière est donc une activité rationnelle conditionnée par l'acquisition de nombreux savoirs. Abû Ḥayyân a critiqué son élève *al-Balqîni Sirâj al-Dîn* (m.724/805), car celui-ci pensait que l'exégèse devait être limitée aux idées et aux règles rapportées par les Anciens, par rapport à l'explication du Prophète et ses compagnons ; *al-Balqîni* a également déclaré que la compréhension des versets coraniques reposait exclusivement sur les dires de *Mujâhid*, *Ṭâwûs*, *Ikrima* et leurs égaux¹.

En revanche, pour Abû Ḥayyân, le texte coranique reste ouvert à ceux qui possédaient certaines connaissances, sans exclure l'apport des interprétations personnelles, mais dans certaines limites raisonnables. C'est pour cela qu'il n'acceptait pas les interprétations de certains soufis et notamment ceux qui se basaient sur une sorte d'indication ou sur une allusion en faisant une lecture symbolisant².

Par exemple, Abû Ḥayyân hésitait à accepter l'apport d'*Ibn 'Aṭīyya* concernant le verset dix-sept de la sourate le Tonnerre (*al-ra'd*)³, selon laquelle *Ibn 'Abbâs* aurait interprété d'une façon allusive le verset coranique : « *'anzala min al-samâ'î mâ'ân fasâlat 'awditatun bi qadarihâ ta'ḥtamala al-sayyilu zabadan rabiyan...* » « Il a fait descendre une eau du ciel. Elle coule dans les vallées, à la mesure de leur capacité »⁴.

Ibn 'Abbâs a dit qu'il faut comprendre par l'eau la légitimité divine et la religion (*al-šar' wa al-dîn*) et par les vallées il faut comprendre les cœurs, cela pour dire que chaque personne peut saisir ces idées selon son niveau d'intelligence.

Abû Ḥayyân a déclaré que cette façon était purement anagogique⁵, c'est-à-dire faisant appel à des représentations personnelles plutôt que sur une méthode bien établie et ne pouvait pas être attribuée d'une façon authentique à *Ibn 'Abbâs*. « Mais si cette interprétation était vraiment d'*Ibn 'Abbâs* » a dit Abû Ḥayyân, cette explication devait être prise à une autre partie dans le même verset : (Ainsi Dieu propose en parabole le vrai et le faux) *kaḍalika yaḍribû Allâh al-ḥaqqa wa al-bâṭil* ».

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

²-Dictionnaire de l'Islam, p, 282.

³-S, 13. V.17.

⁴-*Al-Baḥr, al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 372.

⁵-«li'annahū yanḥu 'ilâ aqwâl 'aṣḥâb al-rumûz ». Voir, *Al-Baḥr, al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 372.

C'est-à-dire, le vrai qui s'enracine dans les cœurs, et le faux qui peut faire de même¹. Nous pouvons résumer, à partir des propos d'Abû Ḥayyân, ainsi que de sa démarche, que le vrai et le faux dans l'expression (*al-ḥaqq wa al-bâṭil*) dans leur contexte ont une ampleur significative plus vaste que celle qui se trouve dans les deux expressions : (Il a fait descendre une eau), « *'anzala mâ'an* » et (Elle coule dans les vallées), « *fasâlt 'awdiyatur* ».

Ainsi, pour Abû Ḥayyân, les deux termes le vrai et le faux prennent une signification particulière différentes par exemple de celle concernant l'Eau et Vallées.

Nous pouvons déduire qu'Abû Ḥayyân occupait une place entre ceux qui n'acceptaient que l'interprétation rapportée et ceux qui se référaient souvent à la raison, en lui donnant la priorité sur les données traditionnelles².

Dans son commentaire, les interprétations métaphoriques (*majâziyya*) étaient clairement acceptées, si les liens entre les expressions et le sens proposé pouvaient être reconnues, éclairées à la lumière des usages des Arabes. Il refusait cependant toute démarche arbitraire. L'interprétation fondée sur une sorte de sensation ou d'une imagination, de même que les opinions qui se basaient sur une expérience individuelle étaient rejetées. Il convient de répéter que cette façon d'interpréter était rejetée clairement par al-Šāfi'î, dans son système³. Al-Šāfi'î n'acceptait pas la sensation (*al-šū'ur*), comme une manière sûre dans le domaine de la Šarī'ah⁴ ; autrement dit, toutes les sensations qui sont de l'ordre du subjectif étaient exclues, celles présentant une objectivité étaient seule retenues.

Malgré sa réputation concernant son désaccord avec la tendance soufie, nous avons décelé chez Abû Ḥayyân une marge de tolérance à l'égard de celle-ci dans son mouvement modéré. Il acceptait certaines opinions d'exégèse développées par les mystiques. Dans son commentaire qui était consciemment méthodologique, et qui se trouvait au juste-milieu, Abû Ḥayyân avait essayé de créer un accord entre ceux qui se

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 5. P, 372.

{أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال } وقال ابن عطية: وروي عن ابن عباس أنه قال: وقوله تعالى { أنزل من السماء ماء } يريد به الشرع والدين. { سالت أودية } يريد القلوب أي أخذ النبيل بحظه والبليد بحظه. وهذا قول لا يصح والله أعلم عن ابن عباس لأنه ينحو إلى أقوال أصحاب الرموز. وقد تمسك به الغزالي وأهل تلك الطريق. ولا توجيه لإخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب بغير علة تدعو إلى ذلك. والله الموفق للصواب. وإن صح هذا القول عن ابن عباس فإنما قصد أن قوله تعالى { كذلك يضرب الله الحق والباطل } معناه الحق الذي يتقرر في القلوب والباطل الذي يعتريها أيضا. انتهى....

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

³-Il a dit dans sa Risala, *l'istihsân* n'est qu'une affaire de plaisir subjectif (*talaḍuḍ*), seul un savant en tradition comprenant les comparaisons à établir, a le droit d'exercer l'*ijtihād*, Voir, P, 341.

⁴-*Al-Tâbit wa al-mutaḥawil*, V, 2. P, 92.

basaient sur leurs goûts ou leur sentiments et ceux qui n'acceptaient pas la présence de style métaphorique dans le texte coranique, c'est-à-dire entre la tendance purement littérale représenté par certains *ẓāhirîtes* et l'autre spéculative. C'est peut être la raison pour laquelle les idées de certains soufis avait une présence importante dans son livre, et nous remarquons ainsi qu'il n'acceptait pas toutes les explications, mais il acceptait seulement celles où les connexions et les rapports entre les sens et les expressions pouvaient être reconnues et justifiées par un modèle littéral ou métaphorique.

Dans la plupart des cas, les opinions des soufis, notamment celles dans lesquelles les connexions et les rapports entre les idées et les expressions peuvent être reconnues sont passées sous silence¹. Par exemple *al-Quṣayrî*, soufi considéré comme l'un des partisans de l'école *ṣāfi'ite*² (m.465/1207), est aussi connu pour sa démarche conciliatoire, ses propos sont fréquemment mentionnés dans le commentaire d'Abû Ḥayyân, ses opinions sont aussi plus admises que les opinions relevant de la mystique de tendance métaphysique ou agnostique³. Selon les spécialistes, *al-Quṣayrî* lui-même était influencé par le système d'al-Ṣāfi'⁴ ; sa méthode dans ses écrits, a été considérée comme conciliatoire⁵, dans laquelle il ne négligeait pas les données traditionnelles.⁶ Quand il dépassait les données traditionnelles, il gardait souvent une sorte de liens entre ses propos et les apparences de la révélation et ces données traditionnelles. Dans certaines de ses explications, il était loin de se baser sur un sentiment pur ou une inspiration individuelle détachée de tout support traditionnel⁷. Cette spécificité rendait *al-Quṣayrî* et ses écrits, dans plusieurs cas, admissibles chez Abû Ḥayyân.⁸ Ce dernier au contraire des adeptes de l'école *ẓāhirîte* a admis ainsi l'existence du style métaphorique avec ses variantes dans la langue arabe ainsi que dans le Coran. Il a critiqué assez sévèrement ceux qui n'admettaient pas ce genre dans le Coran. Pour Abû Ḥayyân, le fait de se limiter au sens apparent est une erreur, une ignorance de la langue arabe (*fā al-wuqūf ma'a ẓāhir al-lafẓ al-dāl 'ala al-tajsīm gābāwatun wa jahlun*

¹-Ibid, V, 1. Pp, 298, 305, 333, 363.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, Pp, 399, 360, 393, 406.

³-Ibid, V, 3. P, 464. V, 5. P, 406. V, 7. P, 478. V, 8. P, 424.

⁴-*L'Encyclopédie de l'islam*, V, 9. P, 194.

⁵-Ibid.

⁶-Voir, *al-Risāla al-Quṣayyriyya*, P, 12, 13.

⁷-Ibid, P, 14.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 310.

*bilisân al-‘arab wa’anḥâ’ihâ fî mutaṣarufatihâ fî kalâmimâ*¹). Al-Šâfi‘î lui-même ainsi que la plupart des partisans de son école acceptaient le présence du sens figuré dans la langue ainsi que dans le Coran².

Chez al-Šâfi‘î et Abû Ḥayyân les textes religieux avaient la priorité absolue sur le raisonnement humain ; pour eux la raison ne conduisait ni à la découverte, ni à la connaissance des préceptes religieux, ni à la pratique cultuelle. La primauté de la *šari‘a* sur la raison était un principe très connu dans la pensée d’al-Šâfi‘î. Selon Adunîs, dans la pensée d’al-Šâfi‘î, la raison doit être amenée par la *šari‘a*, et cette dernière doit précéder la raison³ (*laysa al-‘aqlu huwa al-laḏî yamnaḥu al-yaqîna bal alwaḥyu*⁴).

A ce propos, al-Jâbirî dans son ouvrage intitulé *Takwîn al-‘aql al-‘arabî*, explique que pour al-Šâfi‘î au contraire de certains mu‘tazilites, la donnée religieuses constitue la première autorité (*al-naṣu huwa al-sulṭat al-marja‘iyya al-‘asâsiyya*⁵). Il a dit aussi que le raisonnement était libre, et que c’est al-Šâfi‘î qui l’a soumis à des contraintes, (*laqad kâna al-‘aqlu ḥurran faqayyдахu al-Šâfi‘î*⁶).

Abû Ḥayyân a adopté clairement cette idée d’al-Šâfi‘î, considérant que cette opinion avait été adoptée par la majorité des sunnites⁷. Il était certain et déclarait souvent que le raisonnement par analogie, ne pouvait être appliqué en s’opposant à un texte religieux (*lâ qiyâsa fî muqâbalati al-naṣ*⁸). Nous pouvons déduire de ses propos que la raison toute seule ne pouvait pas être le critère absolu dans le domaine de la *šari‘a*. Abû Ḥayyân à l’instar d’al-Šâfi‘î avant lui, s’opposait ainsi aux mu‘tazilites dont certains considéraient la raison comme seul moyen valable de parvenir à la vérité et préconisaient, de ce fait, l’interprétation allégorique des textes¹⁰. Abû Ḥayyân subordonnait au contraire, la raison au texte et recommandait comme l’ont fait les partisans de l’école *aš‘arîte* avant lui¹¹, la soumission à la littéralité et la croyance par cœur¹². Il acceptait le raisonnement comme source de connaissance juste, mais il ne le

¹ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

² - Voir, *al-Muḥṣir*, V, 1. Pp, 283 : 292.

³ - Voir, *al-Ṭâbîṭ wa al-mutaḥawîl*, V, 2. P, 16, 17.

⁴ - *Al-Ṭâbîṭ wa al-mutaḥawîl*, V, 2. P, 29.

⁵ - *Takwîn al-‘aql al-‘arabî*, V, 1. P, 105.

⁶ - *Takwîn al-‘aql al-‘arabî*, V, 1. P, 106.

⁷ - Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 594. V, 2. P, 173.

⁸ - Ibid, V, 2. P, 104.

¹⁰ - Voir, dictionnaire des grands philosophes, P, 163. *Histoire de la philosophie islamique*, P, 179.

¹¹ - Ibid.

¹² - Ibid, V, 2. P, 384.

reconnaissait pas comme valeur décisive. Pour lui cette démarche amenait à croire au surnaturel (*al-ġayb*) et à la limitation de la raison.

Dans cette optique, Abû Ḥayyân ne cherchait pas à justifier les règles juridiques par la raison ou par l'expérience courante. Le Texte précède la raison. Il est aussi au dessus d'elle. Dans le verset « Il ne vous a interdit que la bête morte, le sang, la viande de porc et tout ce qu'on tue en nommant autre que Dieu¹ », les exégètes ont dit que la coagulation du sang (*jumûd al-dam*) dans la viande d'une bête morte était à l'origine de leur interdiction à la consommation, car elle provoquait un grand mal pour les mangeurs. Selon Abû Ḥayyân, cette raison n'avait aucun sens, car l'expérience vécue (*al-ḥîs*) pouvait démentir cette idée, d'ailleurs, il a dit : « nous connaissons des gens d'autres peuples qui mangent la viande de bête morte et boivent le sang, ils ont des visages beaux, « *ṣuwaruhum min 'ḥsani mâ yurâ wa 'ajmaluhu* » et le fait de boire le sang et de manger la viande d'une bête morte ne produit aucun mal pour eux , « *wa lâ yaḥduṭu lahum biḍâlik 'aḍan*³).

Dieu et son Prophète n'ont rien mentionné concernant la raison de l'interdiction de la viande de bête morte et le fait de boire du sang ; Abû Ḥayyân a ajouté, si « Dieu nous avait ordonné de manger la viande de bête morte et de boire le sang cela aurait été pour nous une règle juridique à suivre⁴ ».

Cette question sur la recherche de ce qui peut motiver les règles juridiques semble être parmi les plus délicates dans le domaine. Différentes opinions ont été bien avancées par rapport à la question. Dans ses livres de grammaire, Abû Ḥayyân, dans une certaine limite exerce cette action de motivation⁵, mais dans le domaine de la jurisprudence Abû Ḥayyân de même qu'al-Šâfi'î et *al-Ġazâlî*⁶ interdisent de motiver et de chercher les causes lorsqu'elles ne sont pas données explicitement ou ne sont déductibles des textes religieux. Selon *al-Barḍawî*, al-Šâfi'î rejette la motivation de toute règle (*al-ta'îl*) et admet que la cause d'une règle doit être connue par une preuve textuelle (*wa 'ankara al-Šâfi'î al-ta'îla falâ yaṣiḥu al-'istidlâlu bi 'annâ al-nuṣṣa fî al-'aṣl ma'lulatun 'illâ bi 'iqâmati al-dalîl*⁷)

¹-S, 2, V, 173.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, P, 662.

⁴-Ibid, V, 1, P, 662. {ولم يذكر الله تعالى حكمتا في تحريم أكل الميتة والدم ولا جاء نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ولو تعبدنا تعالى بجواز أكل الميتة والدم لكان ذلك شرعا يجب إتباعه}

⁵ Voir, *Irtiṣâf al-ḍḍarab min lisân al-'arab*, V, 1, P, 43, 45.

⁶Voir, *al-Mustaṣfâ*, V, 2, P, 193.

⁷ - *Kanz al-wuṣûl 'ilâ ma'rifati al-'Uṣûl -Barḍawî*, al-maktaba al-šâmila, V, 1, P, 254.

Al-'Amidî déclare qu'*al-Gazâlî* et ceux qui le suivent n'acceptaient pas les causes déduites dont les arguments n'étaient pas fondés textuellement (*mana'a al-Gazâlî wa man tâbi'ahu al-'ilal al-mustanbaṭa al-lati lâ naṣ 'alayhâ*¹).

Il est très connu que les principes de l'*Istiḥsân* « choix préférentiel » utilisés par Abû Ḥanîfa et de l'*Istislâḥ* « intérêt général » utilisés par *Mâlik* avaient été rejetés par al-Šâfi'î⁵. Cela n'était qu'une manière de préserver le statut et l'importance des textes religieux, dans une société du livre qui commençait à développer un raisonnement.

Nous avons déjà montré son attitude favorable à l'égard des grands imâms. Sa référence principale portait souvent sur les textes. Abû Ḥayyân avait déclaré que le sens probable d'un texte donné ne pouvait pas être écarté par un choix doctrinal⁶. Quand il a traité les différentes lectures et différentes opinions concernant le phénomène de succession de la lettre *hamza* comme dans (*'a'andartahum*)⁷ « que tu les avertisses ⁸ », Abû Ḥayyân a critiqué *al-Zamaḥṣarî*, car ce dernier n'acceptait pas la récitation de *Warṣ*. Abû Ḥayyân soutenait que la lecture de *Warṣ* était correcte et ne pouvait pas être rejetée par un choix doctrinal, (*wa qirâ'atu warṣ qirâ'âtun ṣaḥîḥa lâ tudfâ'u bi 'ihtiyâr al-maḍâhib*⁹).

Dans les questions concernant les règles juridiques, les opinions des quatre écoles juridiques sont présentées comme étant du même niveau. Abû Ḥayyân a montré dans la plupart des cas le lieu de savoir (*maṣdar al-ḥukm*) de chaque règle.

Ce fait pourrait réduire l'émergence et le développement d'une divergence. Cette démarche intellectuelle qui consiste à mentionner les opinions et à faire des comparaisons entre elles, a été incitée certes par la méthode que l'auteur avait adoptée et le but qu'il s'était fixé, mais elle n'était pas vraiment exempte d'une marque de conciliation. C'est ainsi que nous pouvons dire que l'auteur malgré son adhésion à l'école šâfi'îte confirmée par lui-même, est parvenu dans son commentaire à imprimer ses propres tendances par rapport aux écoles juridiques. Il a mentionné leurs idées, leurs règles, en montrant souvent la source et le lieu de savoir, sans s'impliquer véritablement dans la considération de telle ou telle opinion, ni de porter un jugement

¹ - 'Al-'Aḥkâm, V, 3. P, 234.

⁵-Le fiqh et son évolution, P, 125.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 175.

⁷-S, 2. V,6.

⁸-Traduit par R. Blachère.

⁹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 175.

sur celles-ci, en évitant de dire que l'une pouvait être supérieure ou inférieure à une autre. Dans sa manière de penser et de traiter les idées produites par les autres savants, Abû Ḥayyân s'est bien gardé de porter un jugement personnel, évitant ainsi toute subjectivité de sa part, sans cesse tentant d'être dans une démarche objective et gardant ainsi une indépendance d'esprit qui l'amènera à critiquer certaines idées professées par certains docteurs de la loi islamique. Tel est le grand dessein d'Abû Ḥayyân.

Chapitre VII : L'appréhension du sens

VII-1. La place et l'importance de l'étude sémantique dans la pensée arabe

En raison du prestige du statut des textes dans la culture islamique, la littérature sur la question concernant le sens occupe une place importante. Cette question du sens a été traitée par des savants spécialistes de différents domaines, c'est pour cela qu'il existe sur ce sujet une littérature particulière et très développée. C'est au cœur d'une société, qui croit fermement posséder par excellence une religion du livre révélé, que les composantes des textes religieux ont été traitées dans différents domaines linguistiques et sous différents angles : morphologique, lexical, syntaxique, sémantique, stylistique, etc. Malgré cette diversité, la recherche concernant le sens demeure essentiellement importante et elle constitue le lien très fort et le point commun qui rattache les différents domaines des sciences islamiques¹. Cette question s'occupant du sens et de ses mécanismes se préoccupe largement aussi de ceux qui avaient cherché à expliquer les textes religieux écrits ou oraux. Les juristes, en particulier, dans leurs études théoriques concernant les fondements de la jurisprudence², se sont beaucoup intéressés à cette question³, ils avaient présenté et indiqué les différentes variations qui pouvaient représenter les modes de signification du discours.⁴

Abû Ḥayyân, dans son commentaire, avait remarqué que les juristes avaient ajouté à leurs recherches sur le sens, des arguments ayant une certaine rationalité (*ḥujaj al-'uqûl*)⁶. L'histoire montre que la recherche bien organisée concernant le sens chez les juristes est intervenue après celle menée par les philologues et les grammairiens. Cela a donné certainement l'occasion aux juristes, malgré leur autonomie, de bénéficier des recherches menées par les lexicographes et les grammairiens arabes sur la question. Certains juristes considéraient que dans cette discipline qui étudie le sens, les juristes-grammairiens (*al-fuqahâ' al-nuḥât*) avaient joué un rôle important, car ce statut leur donnait plus d'autorité que les simples

¹- Voir, Réflexion sur la théorie de la signification, P, 53, 54.

² - Il est possible de délimiter l'objet de la « science des fondements » de la manière suivante : c'est l'étude des principes et règles permettant de déduire des textes bases le Coran et le Ḥadîth, les normes destinées à réglementer la vie religieuse et la vie civilr des croyants.

³- Voir, Réflexion sur la théorie de la signification, P, 56, 57.

⁴- *Al-Risâla*, P, 21.

⁶- *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 15.

spécialistes de la grammaire (*al-’ih̥tijāj biqawl al-faqīh al-naḥwī muqadamun ‘ala qawl al-naḥwī faqaṭ li’anna li-fuqahā’ tadqīqātun lâ yudrikuhâ al-nuḥât*¹).

Dans la civilisation islamique, il y a une nécessité impérieuse pour les savants arabes de bien maîtriser l’outil linguistique. Dans leurs écrits, un examen approfondi de la question de la signification semble incontournable. Dans l’objectif de rendre l’exercice d’interprétation comme activité organisée les savants de cette société tentent de cerner et de systématiser les mécanismes de la signification, c’est -à- dire d’établir les règles des énoncés, celles qui organisent la relation entre les expressions et leurs sens, (forme-sens). Al-Šāfi’i lui-même avait développé dans ses œuvres la question concernant la signification. Selon certains, chez al-Šāfi’i, « la « contribution » des sciences de la langue se réduit aux problèmes sémantiques⁴ » et ses apports les plus importants sont ses études sur le *bayân*.

Après avoir décliné le sens de *bayân* comme suit : « le terme *bayân* est général, il a plusieurs significations qui s’unissent du côté des principes et se ramifient du côté des diverses branches d’application »⁵, (*Al-bayân ismun jāmi‘un li ma‘ānī mujtami‘atu al-‘uṣūlī mutaṣā‘ibatu al-furū‘i*)⁶, al-Šāfi’i le divise en plusieurs types⁷ :

- Ce que Dieu a révélé à ses créatures par un texte coranique explicite qui exprime de manière générale, voire imprécise (jumal al-farâ’id) prière, jeûne, pèlerinage, aumône. Il comprend aussi les interdits majeurs dans la religion. Les uns et les autres ont été stipulés formellement, sans équivoque (naṣṣan aḥkama), (*bayân* I). Sous ce rapport, ils dispensent de recourir à une autre source. S’agissant de cette catégorie, l’interprétation à leur sujet (tawīl istidlāl) ne peut porter sur ce caractère formel d’obligation. Ils relèvent de la première science et comportent d’emblée le ṣāḥir bâṭin⁸.
- Les actes de dévotion dont Dieu a fixé de manière claire l’obligation dans le Coran et la Sunna soit celle-ci n’y ajoute rien, (*bayân* II), soit elle complète le Livre révélé en indiquant explicitement les modalités précises d’accomplissement des (jumal al-farâ’id) (*bayân* III)

¹-*Al-Madḥal ‘ilâ madḥab al-Šāfi’i*, P, 9.

⁴- *Šāfi’i et les deux sources de la loi islamiques*, P, 323 ;

⁵-*Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 220.

⁶-*La Risāla*, P, 53. passage 54.

⁷-*Al-Risāla*, P, 54, 55.

⁸-Voir, *Šāfi’i et les deux sources de la loi islamique*, P, 335.

- Les devoirs que l'Envoyé de Dieu a institués à propos du statut juridique et pour lesquels il n'existe pas de texte explicite dans le Coran. Ces prescriptions énoncées par le Prophète seul à l'exclusion du Coran constituaient en conséquence une catégorie à part qui est le (*bayân* IV)
- Les cas à propos desquels Dieu a fait obligation à Ses créatures d'exercer un effort intellectuel particulier (*ijtihâd, istinbâṭ, istidlâl, qiyâs*) sur les deux sources (Coran, Sunna) (*bayân* V).

Il faut noter qu'en plus de *bayân*, l'œuvre d'al-Šâfi'î, la *Risâla* mentionne de manière récurrente les quatre sources devenues classiques du fiqh : Coran, Sunna, *igmâ'* et *qiyâs*.

Mohyiddin Yahia dit que ces quatre sources légitiment tout autant les solutions de sa propre casuistique (*al-furû', al-masâ'il*) et l'on va même jusqu' à voir en al-Šâfi'î l'inventeur de celles-ci. Or, il saute aux yeux que ce nouveau cadre ne se superpose qu'en partie aux recherches antérieurs¹.

Selon Noel j. Coulson :

« Le génie d'al-Šâfi'î ne résidait dans l'introduction d'aucun concept complètement nouveau, mais dans sa faculté de réorienter, de mettre en relief et équilibrer des idées déjà existantes et dans le fait qu'il réussit à l'organiser ensemble, pour la première fois, en schéma systématique des « racines » du droit ».

Selon certains, c'est al-Šâfi'î, qui a été le premier à élaborer le concept de *bayân*² ; Sa conception personnelle pour le *bayân* était large³, elle englobait ce qui se réfère aux textes religieux dans ses diversités ainsi que l'effort de recherches personnelles⁴.

D'après cette division, nous remarquons que les parties de *bayân* n'étaient pas nommées, mais dénombrées. Ses exemples et son développement expliquaient et donnaient des précisions intéressantes sur les modalités⁵. Son mécanisme montrait qu'il était conscient d'aborder aussi le genre des preuves (*naw' al-dalîl*). Une lecture des livres qui abordaient les questions des fondements du droit en islam montraient que les idées d'al-Šâfi'î sur cette question malgré leur primauté avaient une grande

¹-Šâfi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 344.

²-Binyat al-ʿaql al-ʿarabî, V, 2. P, 22.

³-Ibid, V, 2. P,24.

⁴-Ibid, V, 2. P,24.

⁵-Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm, P, 220.

importance chez les chercheurs ; on a dit de lui qu'il avait préparé et indiqué le chemin pour ceux qui sont venus après lui¹. Selon certains, ses idées sur la question de la signification étaient aussi générales, importantes dans la mesure où elles étaient une source à partir de laquelle les savants-chercheurs en suivant les grandes lignes qu'il avait tracées développaient des études au sujet de la signification et de l'expression². Plusieurs notions et termes concernant les expressions et leur champ d'application sont bien expliqués : Selon lui, le Coran contient virtuellement toutes les modalités du *bayân*, il est le point de départ, qui doit être entendu dans son sens premier, immédiat, mais, il ne doit pas être pris au pied de la lettre selon son *ẓâhir*. Pour lui les énoncés coraniques peuvent contenir une part d'ambiguïté, ou d'insuffisance sémantique, puisqu'ils sont susceptibles de plusieurs sens (*yaḥtamilu ma'āniya*). Il avait élaboré ainsi certains principes. Selon Aḥmad Moutaoakil,

« L'ouvrage d'al-Šāfi'ī est considéré, unanimement, comme étant le premier écrit fondant la discipline. Il a été le point de départ d'une importante production de traités mettant en place, progressivement, l'appareil conceptuel requis pour ce genre d'études³ »

Dans sa *Risala*, livre dans lequel il avait établi son système et construit sa théorie dans le domaine de la jurisprudence, il a traité avec soin cette question de la signification⁴. Il avait bien mis en évidence les moyens d'expression que possède la langue arabe. En insistant très particulièrement sur le caractère arabe du Coran, il ne manquait pas de donner des exemples pour les questions traitées⁵. Il affirme :

« Si j'ai commencé mon exposé par l'affirmation que le Coran a été révélé en langue arabe et non en une autre langue, c'est parce que personne ne peut comprendre clairement l'ensemble de la science du Livre s'il ignore l'étendue de la langue arabe, la multiplicité de ses modes d'expression, la généralité et la diversité de ses significations. Or toute l'ambiguïté qui assaille celui qui ignore cette langue s'efface devant celui qui la connaît⁶ ».

(وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره : لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكلام أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها ومن علمه انتفعت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها)

¹ - *Al-taṣawwur allu-ḡawī 'inda al- 'uṣūliyyīn*, P, 80.

² - *Ibid*, P, 80.

³ - *Réflexion sur la théorie de la signification*, P, 34.

⁴ - *Takwīn al- 'aql al- 'arabī*, V, 1. Pp, 96 :112.

⁵ - *Al-Risāla*, Pp, 53, 84

⁶ - Voir, *al-Risāla*, P, 74. Passage , 169.

Dans sa *Risâla* nous lisons également :

« Par le biais de Son Livre, Dieu s'est adressé aux Arabes dans leur langue, en fonction de ce qu'ils connaissaient de ses significations. Or il savait que l'une de ses caractéristiques est son étendue. Le propre de cette langue divine est d'exprimer de manière générale et manifeste¹ : - ce qui peut signifier soit le général et le manifeste² ; dans ce cas, la première partie [de la phrase] dispense de la seconde³ ; Soit le général dans lequel entre le particulier ; dans ce cas, on démontre ce sens particulier par le biais d'une partie du discours qui l'exprime; soit le particulier simplement ;

Soit une signification différente - par le contexte dans lequel elle s'insère de la signification manifeste. Tout cela fait l'objet d'une science dont on peut trouver trace au début, au milieu ou à la fin du discours.

(فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره . وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه . وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره)

Les premiers mots d'un discours en langue arabe peuvent en expliciter la fin ; [inversement] la fin peut en expliciter le début.

(وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله).

Il a dit aussi que « Les Arabes montraient la signification d'une chose en ne l'exprimant pas explicitement par des mots, mais par l'allusion. De plus, cette manière de parler appartenait au langage le plus élevé, dont les experts et non les profanes possédaient la science⁴ ».

(وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها)

Avec les informations générales précitées nous remarquons que plusieurs questions concernant les différentes manières d'expression sont étudiées, expliquées dans certains chapitres. Nous citons parmi ceux-ci :

¹-*La Risala*, P, 75. Passages, 173, 174.

²-*Al-Risâla*, P, 76.

³-*Al-Risâla*, P, 76.

⁴-*La Risâla*, P, 67. Passage 175.

-(*Bayân mâ nazala min al-kitâbi ‘âmma yurâdu bihi al-‘âmm wa yadhuluhu al-ḥuṣûṣ*¹)

« Révélation de portée générale, dont la signification voulue est générale et dans laquelle entre le particulier ² »

-(*Bayân mâ ‘unzila min al-kitâb ‘âmma al-zâhir wa hwa yajma‘u al-ḥâṣ wa al-‘âmm*³)

« Révélation revêtant une signification manifeste générale et comportant, à la fois, du général et du particulier⁴ »

-(*Bayân ma nazala mina al-kitâb ‘âmma al-zâhir yurâdu bihi kulluhu al-ḥuṣûṣ*⁵)

« Révélation revêtant une signification générale, manifeste désignant tout entière le particulier⁶ »

-(*Al-ṣṣinf al-laḍî yubayinu siyâquhu ma‘nâh*⁷), « le type dont le contexte explicite la signification⁸ ».

-(*Al-ṣṣinf al-laḍî yadullu lafẓuhu ‘alâ bâṭinihi dūn ḡâhirihi*⁹), « le type avec signification cachée, non manifeste¹⁰ »

Mais, malgré la présence d'intéressants développements sur certaines questions au sein d'*al-Risâla* ainsi que dans son livre *al-'Um*, son livre *al-Risâla* reste un document de genre théorique. Il semble que son genre ainsi que les besoins de l'époque n'encourageaient pas l'auteur à élargir ses recherches sur la signification. Nous avons déjà expliqué que son *Kitâb al-'Um* représente l'aspect pratique de son système¹¹.

Ainsi, par ce canal les idées d'al-Šaḥīfî exercent une influence prépondérante. *Al-Jâbirî* déclare que l'œuvre d'al-Šaḥīfî a une influence considérable sur tous les

¹-*Al-Risâla*, P, 53.

²-Ibid, P, 77.

³- Ibid ,P, 56.

⁴- Ibid, P, 79.

⁵- Ibid, P,58.

⁶- Ibid ,P, 81.

⁷- Ibid, P,62.

⁸- Ibid, P, 84 .

⁹- Ibid, P,64.

¹⁰-Ibid, P, 85.

¹¹- Selon Mohyddin Yahia : « Le *kitâb al-'Um* peut être lu à la lumière de celle-ci c'est-à-dire la *Risâla*. Une cohérence s'annonce à la première lecture entre les deux ouvrages ; le discours de la seconde répond à la méthode exposée par la première¹¹. »

savants de toutes tendances¹. Les savants arabes, à l'instar de ses prédécesseurs avaient donné beaucoup d'importance à l'étude de la signification. Leurs études étaient effectuées dans des domaines et pour des objectifs différents, dans lesquels la question du sens et son mécanisme ont trouvé leurs places dans les domaines profanes ainsi que religieux².

Comme nous allons le voir, pour cette question concernant le sens, Abû Ḥayyân a repris presque les mêmes idées et adopté aussi les mêmes conceptions que celles adoptées par al-Šāfi'î dans son commentaire, il y a affirmé l'arabité pure du Coran et y a établi aussi une correspondance entre la langue du Coran et celle de l'arabe.

La connaissance de la langue arabe et d'autres savoirs étaient nécessaires pour interpréter le texte coranique, disait-il⁴. C'était en harmonie avec l'attitude des premiers musulmans dans leur compréhension du Texte. Selon Jmil, plusieurs facteurs sociaux, religieux et nationalistes ont poussé Al-Šāfi'î à élaborer sa théorie conservatrice dans laquelle il a imposé des contraintes pour toute interprétation du Coran ; voire être d'origine arabe⁵. La lutte des šāfi'îtes contre certaines écoles doctrinales s'enracinait dans une profonde conviction selon laquelle, l'exégèse du Coran n'était pas seulement réservée à une élite, une autorité religieuse. Selon les adeptes de l'école šāfi'îte, l'interprétation du Coran tout comme le pouvoir n'appartenait pas à une classe gratifiée de dons exceptionnels⁶. C'est sur la base de cette conviction que le Coran se définissait lui-même comme étant révélé en « langue arabe claire », accessible à ceux qui possèdent une certaines connaissances⁷ ; et la langue arabe avec laquelle le Coran avait été révélée est considérée comme un outil important dans l'interprétation de ses versets.

Abû Ḥayyân acceptait l'existence de plusieurs types d'ambiguïté dans la langue. D'après ses développements, nous remarquons qu'il était conscient que certains aspects de l'usage du langage étaient susceptibles d'être interprétés de plusieurs manières.⁸ Mais il critiquait aussi ceux qui pensaient que la langue toute

¹-*Binyat al-'aql al-'arabî*, V, 2. P, 74.

²-*Takwîn -'aql al-'arabî*, V, 1. P, 102.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 101.

⁵-Fethi, Jmil, *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*, thèse de doctorat . PP, 2 :5. Tunis, Manouba, 2010.

⁶-Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation, P, 282, 283.

⁷-Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en islam, P, 24.

⁸-Voir son développement sur le verbe (*ihdina*) « dirige-nous » dans la première sourate.

seule était un outil suffisant pour expliquer le texte coranique¹, et ceux qui prétendaient que le Coran avait une dimension interne appelée (*bâtîn*) qui venait directement des Imâms, autorité suprême en matière d'interprétation du Coran, en tant que dépositaires d'un savoir particulier².

À ses yeux, le texte coranique devait être compris dans son ensemble, car l'emplacement qui entourait un mot, une phrase ou un passage jouait un rôle important et précisait sans doute leur sens³. La langue, avec une conception qui englobait certainement le contexte dans toutes ses extensions, était donc un moyen à la portée de ceux qui la maîtrisaient en connaissant les significations du texte. En traitant le verset (illicites [comme épouses] sont pour vous vos mères⁴) (*hurrimat 'alaykum 'ummahâtukum*⁵), il critiquait *al-Râzî* parce que celui-ci disait à propos de ce verset qu'il ne donnait aucune information sur l'agent du verbe, ni sur la pérennisation de l'interdiction, et que la parole concernait seulement ceux qui étaient présents et elle ne concernait pas les autres. Parmi les remarques d'*al-Râzî*, le verbe utilisé était au passé, donc il ne comprenait ni le présent ni le futur, et la construction signifiait que toutes les mères étaient interdites comme épouses, et le schème du verbe (*hurimat*) indiquait qu'auparavant le fait d'épouser une mère n'était pas interdit.

Abû Ḥayyân disait : le but d'*al-Râzî*, était de montrer que l'apparence d'un verset n'était pas suffisante pour déterminer son sens. Après avoir déclaré que cela ne concernait que ce verset, Abû Ḥayyân ajoutait que cette recherche avancée par celui-ci étaient infructueuse, (lâ tâ'ilâ fihâ). Abû Ḥayyân utilisait, pour répondre à *al-Râzî*, les règles grammaticales et sémantiques, la spécificité et les manières dont le Coran avait l'habitude d'exprimer ses prescriptions, ainsi que le contexte⁶. Sa réponse montrait que la conception de *ẓâhir* (l'apparence) chez Abû Ḥayyân ne voulait pas dire qu'il fallait arracher l'expression à son contexte, ou se contenter seulement du

¹-*Al-Bar al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

² - Ibid.

³-Ibid, V, 1. P,102, 103.

⁴-S, 4. V, 23.

⁵ -

وقال محمد بن عمر الرازي : فيها عندي بحث من وجوه : أحدها : أن بناء الفعل للمفعول لا تصريح فيه بأن المحرم هو الله ، وثانيها : أنه لا يدل على التأبيد، إذ يمكن تقسيمه إلى المؤبد والمؤقت، وثالثها أن عليكم خطاب مشافهة فيخص الحاضرين، ورابعها: أن حرمت ماض، فلا يتناول الحال والمستقبل، وخامسها : أنه يقتضي أنه يحرم على كل أحد جميع امهاتهم ، وسادسها: أن حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل، إذ لو كان حراما لما قيل: حرمت . ثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف في إثبات المطلوب. انتهى ملخصا البحر المحيط.

⁶-*Al-Bar al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 218.

sens immédiat. Malgré cette critique, une lecture entre les lignes montre que les opinions d'Abû Ḥayyân et *al-Râzî* sur la question sont semblables.

Pour renforcer et exposer clairement ses idées sur la légitimité de l'activité de l'exégèse et la possibilité d'interpréter le Coran par ceux qui maîtrisaient la langue, Abû Ḥayyân précisait, dans l'introduction de son grand commentaire, les conditions spécifiques concernant la qualité de l'exégète. Il abordait aussi les sciences moyennes pour comprendre le texte coranique dans l'interprétation du Coran.

Partant de cette même idée, et pour expliquer que la sienne ne manquait pas de logique, Abû Ḥayyân établissait une comparaison entre le Coran et un autre livre imaginé dans la langue turque. Il commençait son argumentation en s'interrogeant de cette façon : « s'il y a un lecteur qui connaît bien la langue dans laquelle le livre a été composé, y aura-t-il vraiment besoin d'un autre lecteur pour comprendre le contenu du livre qu'il lit ? ¹. Il était aussi contre ceux qui croyaient que l'exégèse était une science bien limitée à la Tradition rapportée du Prophète.

Selon Abû Ḥayyân, l'effort personnel (*al-ijtihād*) pour interpréter le Coran était une activité bien admise, mais elle était aussi conditionnée par l'acquisition de différentes connaissances scientifiques. Il était en conformité donc, avec la conception des *şâfi'ites*². A propos du (*ḥadīth*) du Prophète « man takallama fi al-qur'ân bi ra'yihî fa 'aşâba faqad 'aḥṭa'a », (Celui qui explique le Coran selon son avis personnel a tort même si son avis est correct), Abû Ḥayyân déclarait que cette tradition concernait celui qui parlait du Coran sans véritable connaissances ³.

Après cet exposé sur sa conception de l'activité de l'exégèse, nous remarquons qu'il y avait dans sa démarche un esprit de conciliation, car les savants dans la civilisation musulmane n'étaient pas d'accord sur certains points, concernant la légitimité ainsi que les méthodes de l'exégèse. Sur ces deux aspects, l'opinion d'Abû Ḥayyân était conciliatoire, car il déclarait que l'activité de l'interprétation dans le sens de *tawīl* était bien admise, et qu'elle n'était pas réservée à une classe donnée, et que l'exégèse du Coran n'était pas limitée aux Traditions rapportées du Prophète comme le pensent certains exégètes⁴. Il croyait encore que le fait de faire un effort personnel était à la fois exigé et conditionné, ceci assurait la validité de la tâche

¹-Voir, *Al-Baḥr, al-Muḥīṭ*, V, 1. P, 14.

²-*Al-Baḥr, al-Muḥīṭ*, V, 1. P, 25.

³-Ibid, V, 1. P, 25.

⁴-Ibid, V, 1. P, 13.

concernant l'interprétation¹. Il adoptait ainsi, comme l'avait fait al-Šāfi' avant lui, l'idée d'une dimension interne du Coran qui avait besoin d'une méditation et de soumettre à une longue et profonde réflexion.

C'est ainsi que nous pouvons dire que la méthode suivie par Abû Ḥayyân en général et celle utilisée pour interpréter la tradition du Prophète mentionnée ci-dessus était beaucoup plus près de la méthode d'al-Šāfi' et de ses partisans que celle adoptée par les adeptes de l'école zāhirîte comme *Ibn Ḥazm*. A propos de ce dernier représentant de l'école zāhirîte, Roger Arnaldez a déclaré que pour *Ibn Ḥazm*

« Si Dieu a employé le mot *ijtihād*, ce n'est pas pour ordonner à l'homme un effort de recherche qui, même en restant toujours en rapport avec des textes aboutirait à quelque chose qui n'est pas textuellement exprimé ; c'est pour lui imposer la pénétration du sens de ces textes, sans rien leur ajouter qui ne soit manifestement contenu en eux² ».

La spécificité de la doctrine šāfi'ite apparaît comme une position conciliatoire entre ceux qui pratiquent le tafsir et ceux qui pratiquent le *tawîl*. Un savant comme *al-Ġazālî*, en subissant l'influence de l'école šāfi'ite, dans sa réflexion sur les différents réseaux de signification, déclarait que la méthode d'élaboration de significations qui se basait sur une indication (*'isāra*) ou une corrélation (*al-'iltizām*) n'était pas toujours préférable, car cette méthode était selon *al-Ġazālî* d'un point de vue rationnel sans limite [méthodologique]⁴.

(وإياك ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ مايدل بطريق الالتزام ، لكن اقتصر على مايدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لاتتخصر في حد)

Pour certains aspects, nous remarquons que l'attitude d'Abû Ḥayyân n'était pas différente de celle d'al-Šāfi' et des adeptes de son école. Abû Ḥayyân, contraint par la nature de son œuvre comme commentaire du Coran, élargissait souvent ses explications sur les significations et leurs mécanismes.

Notre lecture de ses écrits montre qu'il y avait bien une hiérarchie dans sa classification. Pour lui, l'expression des significations semblait pouvoir se faire de

¹

والذي عليه أكثر أهل العلم أن الله تعالى خاطبنا بلسان العرب ، وفيه الحقيقة والمجاز ، فما صح في العقل نسبته إليه نسبناه إليه وما استحال أولناه بما يليق به تعالى ، كما نؤول فيما ينسب إلى غيره مما لا يصح نسبته إليه

²-*Grammaire et théologie*, P, 221.

⁴-Voir, *al-Mustaṣfā*, V, 1. P, 55.

plusieurs façons. Ses classements étaient effectués selon certains critères : selon le degré de clarté ou l'ambiguïté d'une expression¹, ou selon le caractère des composants, (*muḥkam*) et (*mutašābih*)², ou encore selon son genre ou selon l'emploi : propre (*ḥaqīqī*) ou figuré, (*majāzī*)³ ou encore selon l'ampleur de la signification⁴ ; qui peut comprendre : un aspect général (*ʿām*), ou particulier (*ḥāṣ*) ou encore polysémique (*muštarak*)⁵. De même que pour les significations il y en a de plusieurs sortes, parmi lesquelles (*Dalalatu al-ʿibāra*)⁶, (*Dalalatu al-išāra*) et (*Dalalatu al-naṣṣ*) .

Ainsi, nous allons voir que la conception d'Abū Ḥayyān pour la langue, sa fonction et sa valeur, ainsi que ses attitudes concernant certains phénomènes dont les significations, ne diffèrent de celles d'al-Šāfiʿī que dans leur développement.

Abū Ḥayyān, en traitant le verset : « *Huwa al-laḏī ʿanzala ʿalayyaka al-kitāba minhu ʾāyyāt muḥkamāt hunnā ʾumm al-kitāb wa ʾuḥaru mutašābihāt* »⁷ (C'est Lui qui a fait descendre sur toi l'écriture. En celle-ci sont des aya confirmées (?) qui sont l'essence de l'Écriture, tandis que d'autres sont équivoques)⁸.

Abū Ḥayyān déclarait que par (*muḥkam*), il fallait entendre ce qui ne pouvait se comprendre que d'une seule façon (*mala yḥtamilu illa wajhan waḥidan*) ; par (*mutašābih*), ce qui peut se comprendre de deux façons ou plus (*mā ʾiḥtamala min al-tawil awjuhan*) ou (*mayaḥtamilu wajhayni fasāʾidan*).⁹ Sur cette question, il rejoignait al-Šāfiʿī. Ce dernier avant lui, avait dit la même chose¹⁰.

Abū Ḥayyān, en partant du sens immédiat (apparent) de ce verset, a réparti les modèles de la signification en plusieurs classes. La répartition taxinomique indique que les énoncés sont classés par rapport à leur clarté et à leur ambiguïté, d'abord en deux grandes parties, ensuite au dessous de chaque partie nous trouvons des subdivisions ; ainsi :

al-nnaṣṣ,¹¹ c'est l'énoncé qui est très clair et qui ne présente qu'un seul sens possible.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 3. P, 97.

²-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 2. P, 396.

³-Ibid, V, 1. P, 265.

⁴-Ibid, V, 1. Pp, 303, 348, 359, 581, 659.

⁵-Ibid, V, 1. Pp, 380, 466, 531.

⁶-Ibid, V, 2. P, 396.

⁷-S, 3. V, 6.

⁸-Traduit par R. Blachère.

⁹-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 2. P, 396.

¹⁰-*Al-Risāla*, Pp, 146, 206

Mujmal : celui qui présente deux sens possibles, avec ou sans plus de probabilité d'un sens sur un autre ; ce qui est considéré probable entre deux sens possibles est nommé (*ẓāhir*), donc il est plus proche d'al-naṣṣ. Son antonyme qui est improbable est nommé (*mu'awwal*) donc il est proche du *mujmal*. Cela signifie que le (*naṣṣ*) et le (*ẓāhir*) représentent le (*muḥkam*), et (*mujmāl*) et le (*mu'awwal*) représentent le (*mutašābih*), et il indique aussi que le *Muḥkam* est placé entre *naṣṣ* et *ẓāhir*, et le *mutašābih* est placé entre le (*mu'awwal*) et (*mujmal*).

La division ci-dessus indique clairement l'influence d'al-Šāfi'î et celle de ses adeptes¹ sur Abû Ḥayyân². Les explications données sur les divisions montrent aussi que les deux, al-Šāfi'î et Abû Ḥayyân, ont la même conception de la langue ainsi que de sa fonction. Ils étaient du même avis pour la pluralité du sens et la présence de doubles significations propres et figurées dans certaines expressions³. Les indications faites par al-Šāfi'î pour ce genre étaient bien développées par d'autres au sein de l'école šāfi'îte ainsi qu'ailleurs⁴.

Abû Ḥayyân, quant à lui, a focalisé son attention au cours de son étude exégétique, sur le fait d'établir des règles à la lumière de la langue arabe, dans l'objectif de constituer une méthode et éviter toute sorte d'arbitraire dans l'activité de l'exégèse⁵. Son projet était donc en accord avec l'effort d'al-Šāfi'î, car celui-ci avait théorisé avec une grande précision la jurisprudence musulmane.

Ceci nous amène donc à dire d'une manière rationnelle que les deux savants se fondaient sur les mêmes principes. Ils avaient adopté presque les mêmes conceptions de la langue et de son fonctionnement. Leurs efforts, malgré les différences qui pouvaient exister sur certains points, convergeaient vers un même résultat.

Et par conséquent, dans sa méthode en général ainsi que dans cette étude concernant la signification en particulier, Abû Ḥayyân avait suivi l'école šāfi'îte. Son

وتقول: الكلمة الموضوع لمعنى لا يحتمل غيره نص. أو يحتمل راجحا أحد الاحتمالين على الآخر، فبالنسبة إلى الراجح ظاهر وإلى المرجوح مؤول، أو يحتمل من غير رجحان قمشترك بالنسبة إليهما ومجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما. والقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم، والمشارك بين المجمل والمؤول هو المتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين

¹- *Mafhûm al-naṣṣ dirasa fî 'ulûm al-qur'ân*, Al-Markiz al-ṭaqâfî al-'arabî, (Beyrouth), 7^eéd. 2008, P, 180.

²- Cette conception est présent aussi clairement chez les šāfi'îtes tardifs. *Al-Ṣuyûtî* en gardant la conception des anciens avait bien développé la question, voir, *al-'Itqân*, V, 3. P, 97, 98.

³- *La Risala*, P, 76. Passage 175.

⁴- Voir, *al-'Itqân*, V, 3. Pp, 109 : 124.

⁵- *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 12, 13.

développement sur la question concernant la signification expliquait sa conception de la langue et de son fonctionnement. Ce développement était aussi loin d'appartenir à la conception zâhirîte. Il acceptait évidemment comme les šâfi'îtes, ceux qui venaient avant et après lui, le sens figuré, et la hiérarchie dans les modes d'expression ; il donnait ainsi à la langue une dimension plus large que celle donnée par les adeptes de l'école zâhirîte. En traitant le verset coranique (*wa minhum 'ummiyyûn lâ ya'lamûna al-Kitâba 'illâ amâniyya wa 'in hum 'illâ yaznûn*¹) « Il y a parmi des illettrés qui ne savent du livre que [ce qui correspond à leurs] convoitises ou à des simples conjectures² ».

Après avoir mentionné plusieurs opinions sur le sens du verbe (*yaznûna*), Abû Ḥayyân a indiqué la spécificité de ce verbe dans son contexte³ avant de déduire de ce verset plusieurs principes, parmi lesquels on pouvait lire : les connaissances sont toutes acquises (*muktasaba*), l'interdiction de l'imitation (*al-taqlid*), le doute ne suffisait pas dans des questions de fondement, une déclaration sans preuve est caduque (*bâṭil*) ; pour tout ce qui est égal dans son existence ainsi que dans son non existence, sa démonstration doit être établie par l'usage c'est-à-dire *al-samâ'* dans le sens de la Révélation⁴. Il a poursuivi que ce verset indiquait aussi que le fait de rejeter un blâme sur un propos fallacieux et le considérer comme une excuse est condamné. Il était ainsi contre ceux qui prétendaient l'existence d'un savoir sans intermédiaire, (*bilâ waṣiṭa*) et ceux qui reconnaissaient la raison comme valeur décisive et qui pensaient que la raison seule suffisait, sans s'aider de la lumière de la foi, à établir une réalité.

D'après cette démarche, il nous paraît très clair que la dimension donnée à la langue dépasse réellement, par sa manière de déduire, le sens apparent. Sans négliger ni la littéralité ni l'interprétation allégorique des textes, Abû Ḥayyân s'opposait aussi à certains mu'tazilites, ceux qui considéraient la raison comme seul moyen valable de parvenir à la vérité. Son attitude à l'égard de ce problème montre clairement que son œuvre occupait une position de juste-milieu entre les rationalistes et les littéralistes.

¹-S, 2. V, 78.

²-Traduit par Si Hamza Boubakeur.

³-*Al-Bahr al-Muḥîṭ*, V, 1. P 443.

وفي هذه الآية دليل على أن المعارف كسبية، وعلى بطلان التقليد، وعلى أن المغتر بإضلال المضل مذموم، وعلى أن الاكتفاء بالظن في الأصول غير جائز، وعلى أن القول بغير دليل باطل، وعلى أن ماتساوى وجوده وعدمه لا يجوز المصير لاحدهما إلا بدليل سمعي. وتمسك بها أيضا منكروا القياس وخبر الواحد لأنهما لا يفيدان العلم.

Vu le caractère de son livre, c'est-à-dire un texte de théorisation, et la spécificité de son œuvre comme un document-source, al-Šâfi'î avait développé cette question qui concernait la signification à travers beaucoup d'exemples¹ même s'il s'intéressait avant tout à l'aspect théorique. Son œuvre est vue même par certains historiens comme une réaction contre les deux positions extrémistes, la littéraliste d'un côté et la rationaliste de l'autre. Al-Šâfi'î et Abû Ḥayyân voulaient définir la méthode de compréhension du Coran à la lumière de la langue arabe. C'est pour cela, malgré le genre de son livre comme un commentaire, Abû Ḥayyân s'occupait aussi de l'aspect théorique de la signification. Dans son exégèse, Abû Ḥayyân mû par le désir de constituer une méthode, dans l'objectif d'assurer cette activité et de la rendre réellement scientifique, ne négligeait pas l'aspect théorique dans son commentaire.

Cependant, plusieurs opinions avaient été réfutées car elles ne respectaient pas la rigueur scientifique, ou se basaient sur une considération subjective.

Réunir les règles et leur domaine d'application pour cette question concernant la signification était une spécificité méthodique identifiable et qui pouvait être considéré comme un dénominateur commun qui s'inscrivait dans la même dynamique.

Alors ces deux savants, bien qu'ils ne soient pas des contemporains, avaient de véritables points communs et des liens de ressemblance dans leurs méthodes ainsi que dans leurs conceptions. La ressemblance d'idées ainsi que la souplesse exceptionnelle de la méthode d'al-Šâfi'î les avaient liés solidement. Pour évaluer plus précisément le degré d'influence du précurseur (al-Šâfi'î) sur son successeur (Abû Ḥayyân), nous allons traiter d'autres questions concernant le sens et le processus de son élaboration. Nous commencerons par étudier des questions soulevées par l'étude du lexique, le rôle qu'il peut jouer, son importance pour préciser le sens et la manière dont il a été traité par ces deux savants.²

VII-1-1. La relation séquence sonore et sens

Cette question a été traitée par les anciens savants comme par les modernes. En arabe, ceux qui avaient pensé à l'existence d'une relation naturelle entre le signifiant et le signifié ont été représentés et considérés de tout temps. Selon Abû

¹-Voir, *al-Risâla*, Pp, 21, 78.

²-Les manières de concevoir un phénomène jouent un rôle fondamentale pour situer tel penseur dans telle ou telle tendance.

Ḥayyân, *Ibn Jinnî*¹ ainsi que son maître *Abû 'Ali al-Farîsî* étaient convaincus de l'existence d'une sorte de relation naturelle entre le signifiant et le signifié. Il déclarait que ces derniers étaient accoutumés à ce type de recherche².

En suivant son habitude de mentionner presque toutes les opinions existantes pour une question donnée, Abû Ḥayyân pour certaines questions a indiqué l'opinion d'Ibn Jinnî ainsi que celle de son maître *Abû 'Ali al-Farîsî* pour cette relation entre le signifiant et le signifié. Il faut noter aussi qu'Abû Ḥayyân ne niait pas la possibilité de cette relation, alors qu'*Ibn Ḥazm*, quant à lui, en traitant la question de la dérivation niait certaines relation entre le mot et la racine. Dans son livre *al-'Aḥkâm* nous lisons : (Ce que nous croyions avec certitude et nous affirmons de façon absolue que la dérivation est complètement fausse à l'exception des participes actif et passif, dérivés de leur verbe seulement. De même les adjectifs dérivent d'une qualité physique et psychologique. A propos de cela, nous ne savons pas si les noms dérivent des adjectifs ou inversement les adjectifs dérivent des noms. Cependant nous pouvons affirmer que l'un de deux dérive de l'autre, comme *dârib* dérive d'*al-darb*, *'âqil* , dérive d' *al-'aql*, *'abyaḍ* dérive d' *al-bayâḍ*, et *ḡaḍbân* dérive d' *al-ḡaḍab* et tout ce qui leurs est semblable . Quant au reste des autres noms comme ceux portés par les espèces et les groupes, ils ne possèdent aucune dérivation et il n'y a aucune antériorité des uns par rapport aux autres³).

(والذي نعتقد ونقول ونقطع على صحته أن الاشتقاق كله باطل حاشا أسماء الفاعلين من أفعالهم فقط وأسماء الموصوفين المأخوذة من صفاتهم الجسمانية والنفسانية، وهذا أيضا لا ندري هل أخذت الأسماء من الصفات أو أخذت الصفات من الأسماء ، إلا أننا نوقن أن أحدهما أخذ من صاحبه مثل ضارب من الضرب، ومثل أكل من الأكل ومثل أبيض من البياض وغضبان من الغضب وما أشبه ذلك وأما سائر الأسماء الواقعة على الأجناس والأنواع كلها فلا اشتقاق لها أصلا، وليس بعضها قبل بعض بل كلها معا)

Dans une autre passage, *Ibn Ḥazm* critiquait avec une sorte d'ironie ceux qui pensaient qu'il y avait une relation entre le mot (chevaux (*ḥayl*) et l'orgueil (*ḥuyalâ*)⁴. Abû Ḥayyân en traitant le même vocable considérait cette opinion comme probable⁵.

Comme nous l'avons déjà dévoilé, Abû Ḥayyân dans ses livres de grammaire ainsi que dans son commentaire, ne se préoccupait pas beaucoup de l'idée de l'origine

¹-Dans son fameux livre intitulé *al-Ḥaṣā'is* à plusieurs reprises *Ibn Jinnî* a traité cette question. C'était le cas aussi de son maître *Ibn Fâris* ainsi que d'autres.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 135.

³- *Al-'Aḥkâm*, V, P,

⁴-*Al-Naẓariyya al-lisaniyya*, P, 38.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 409.

de la langue (conventionnelle ou divine), mais il orientait fondamentalement ses études de la langue vers l'aspect conventionnel¹. Dans son livre, nous voyons que le nom désigne, par convention, une chose concrète ou abstraite (*al-'ismu huwa al-lafẓ al-dâlu bi al-waḍ'î 'ala mawjudin fi al-'ayân 'in kâna maḥsûsan wa fî al-'adhân 'in kâna ma'qûlan*). Pour ce qui concerne le verbe, en traitant (*'usjudû*), Abû Ḥayyân disait que le mode du verbe était l'impératif (*'amr*) pour exprimer le commandement et donner l'ordre d'appliquer un fait dans le futur. Ce modèle selon lui n'indiquait pas par convention que l'ordre devrait être appliqué immédiatement ou sans délai (*wa taqtaḍî hâḍihî al-ṣîgatu ṭalaba 'iqâ' al-fî' fî al-zamâni al-mustaqbili wala tadullu bi-lwaḍ'î 'ala al-fawr*).

En traitant le verbe de la phrase impérative (*'ihdinâ*), Abû Ḥayyân disait que ce verbe par sa catégorie avait la valeur d'un ordre (*'amr*) et il exprimait le commandement (*al-ṭalab*). Abû Ḥayyân rajoutait que cette catégorie exprimait à l'origine le commandement (*al-ṭalab*), il était donc selon lui polysémique, il exprimait le commandement, l'exhortation, la défense sans mentionner le délai, la répétition de l'action, l'obligation d'accomplir l'action etc...C'est pour cette conception de la langue conventionnelle qu'Abû Ḥayyân exigeait un indice pour trancher entre les différentes significations possibles, comme pour trancher entre les différentes acceptions de n'importe quel terme polysémique. Avec ce choix là, nous pouvons dire qu'il y avait désaccord profond avec les adeptes de l'école zāhirîte sur cette question. Pour les zāhirîtes, ordres et défenses sont obligatoires, immédiatement exécutoires, jusqu'à ce qu'on ait un indice qu'il faille les dériver vers une simple recommandation ou une simple répugnance².

Même si la relation entre le signifiant et le signifié pouvait être dans certains cas justifiée par Abû Ḥayyân, nous pouvons ainsi le considérer, dans une certaine mesure, comme un « conventionnaliste ». C'est pour cela et pour qu'il soit en cohérence avec sa méthode et en harmonie avec les voies de la connaissance qu'il avait adoptées, qu'Abû Ḥayyân acceptait, dans certains cas seulement, l'existence d'une relation naturelle entre le signifiant et le signifié, d'une manière significative, dans les cas où cette relation pouvait être motivée par une certaine sensibilité³ (*al-his*). Mais il refusait toutes sortes de déduction et d'attachement qui se basaient sur

¹-Ibid, V,1 Pp, 127, 302, 391, 610.

²-Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm, P, 51.

³-Nous avons déjà signalé qu'al-Šāfi'î accepte le sens comme une voie sûre de la connaissance.

une sorte de sentiment (*šūʿūr*), qui ne se fondaient sur aucune logique ni sur aucun système régulier¹. Quand il traitait dans son livre *Irtiṣāf al-ḡḡarab min lisān al-ʿarab*, les lettres de l'alphabet, malgré l'amplification du nombre des lettres et les importantes informations données sur ces lettres, leurs caractères et leurs branches, Abū Ḥayyān ne soufflait aucun mot pour caractériser les sons ou pour spécialiser les lettres dans tel sens ou dans telle valeur.²

A propos du mot « le tonnerre » (*al-raʿḡ*), Abū Ḥayyān disait qu'il avait été nommé ainsi, car il troublait celui qui l'entendait³. Donc l'auteur était tolérant et acceptait l'existence d'un rapport perceptible entre les mots et les choses. Mais cette acceptation d'une relation entre deux éléments, malgré son existence, ne suffisait pas à construire une théorie pour tous les termes dans une langue donnée. Car les créations d'onomatopées, mots crés par imitation d'un bruit naturel étaient peu nombreux par rapport au lexique d'une langue donnée. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle il considérait la langue dans sa pratique comme conventionnelle, et la relation entre signifiant et signifié comme arbitraire mais qui pouvait parfois être justifiée. Cette opinion, préférée par Abū Ḥayyān, était adoptée par la plupart des juristes. On voit aussi que l'hypothèse de l'origine onomatopéique du langage humain n'a pas été favorisée par Abū Ḥayyān. Comme nous l'avons expliqué, la question de l'origine de la langue n'avait pas été traitée par al-Šāfiʿī, mais avait traitée par certains partisans de son école⁴ : *Imām al-Ḥaramayn al-Juwayynī*, (m.338/1047), *Abū Ishāq al-ʿIsfarāyīnī*, (m.418/1027), *al-Ġazālī* (m.555/1111)⁵ *al-Rāzī*,⁶ (m.606/1210), *al-ʿAmidī*,⁷ (m.631/1233). Ceux-ci avaient déclaré que toutes les hypothèses proposées sur l'origine de la langue étaient possibles⁸. Pour la plupart des savants de tendance šāfiʿīte dont Abū Ḥayyān, la relation entre le signifiant et le signifié était arbitraire et conventionnelle. Donc malgré l'existence d'une sorte de relation naturelle entre plusieurs termes, dans la pratique, le signe linguistique est resté théoriquement arbitraire et conventionnel⁹.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 1. P, 626.

²-*Irtiṣāf al-ḡḡarab*, V, 1. Pp, 5 : 21.

³-*Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, V, 1. P, 219.

⁴ *Al-Muzḥir*, V, 1. P, 12, 13.

⁵ Voir, *Maḥṣūl*, V, 1. P, 69.

⁶-Voir, *Maḥṣūl*, V, 1. P, 69.

⁷-Voir *al-ʿAḥkām*, V, 1. P, 37.

⁸-*Al-Muzḥir*, V, 1. P, 22.

⁹-*Al-Muzḥir*, V, 1. P, 22.

VII-1-2. La manière d'appréhender le sens d'un mot

Puisque la relation entre le signifiant et le signifié est arbitraire, l'usage (*al-samâ'*) reste le meilleur moyen de connaître la langue chez certains savants arabes. *Al-Râzî* (m.606/1210), indiquait que le seul moyen de connaître la langue c'était l' transmission pure¹ (*al-naql al-mahḍ*).

L'utilisation de l'analogie pour attester un sens ou pour connaître le sens d'un mot était un mécanisme accepté par certains partisans de l'école šâfi'ite². *Al-Suyûṭî* indiquait que certains prétendaient que c'était l'opinion d'al-Šâfi'î. *Al-Suyûṭî* explique que cette opinion n'était pas rapportée textuellement d'al-Šâfi'î, mais qu'elle avait été déduite de ses mécanismes pour résoudre certaines questions juridiques³. Cette même analogie avait été refusée et critiquée au sein de l'école šâfi'ite. C'est notamment *al-Juwaynî* (m.478/1085) dans son livre (*al-Burhân*). Quant à *al-Ġazâlî* (m. 555/1111) dans son livre *al-Manḥûl*, ainsi que dans son *Mustaṣfa*. Il avait insisté avec force sur le fait que la langue ne pouvait pas être attestée par une analogie. Il prenait pour exemple que celui qui profanait un temple, bien qu'il vole, on ne le considérait pas comme un voleur, c'est ainsi qu'on devait croire que la langue tout entière était conventionnelle⁴ (*'iṣṭilâḥ*) et d'institution divine (*tawqîf*)⁵.

C'est pour cela qu'un savant comme al-'Amidî, expliquait que la nomination d'al-Šâfi'î pour *al-Nabîḍ* (boisson de dattes alcoolisée) par *Ḥamr* (vin de raisin) n'était pas par analogie, mais par usage. Al-'Amidî se basait sur une tradition prophétique : « de la datte [on fait] du vin » (*'inna min al-tamrî ḥamrun*), pour confirmer qu'il était (*tawqîf*)⁶. Il nous semble, que ceux qui n' étaient pas d'accord pour l'utilisation de l'analogie dans cette question étaient plus proches de l'esprit du fondateur de l'école šâfi'ite, car celui-ci dans son système s'était fortement basé sur les textes authentiques écrits ou oraux. Comme nous l'avons déjà montré, les textes avaient dans son système doctrinal la primauté sur toutes les autres sources.

L'analogie était placée par al-Šâfi'î en dernière position, il considérait ses propres opinions inférieures aux preuves basées sur les opinions des Compagnons⁷. De plus, al-Šâfi'î rejetait l'intérêt général nommé *istiḥsân* par Abû Ḥanifâ et *'iṣṭilâḥ*

¹-voir, *al-Maḥṣûl*, V, 1 .P, 69.

²-Voir *al-Muḥṣir*, V, 1. P, 49.

³-Ibid.

⁴-*Al-Mustaṣfa*, V, 1. P, 182.

⁵-Ibid, (*Fatâbata bi ḥâḍ annâ al-luġata waḍ'un kulluhâ watawqîfun walaysâ fihâ qiyâsun 'aşlan* »).

⁶-*Al-'Aḥkâm*, V, 1. P, 91.

⁷-*Histoire du droit islamique*, P, 59.

par *Mâlik*. Cette façon de faire d'al-Šâfi'î était un véritable favoritisme pour la tradition et ce qui était attesté par l'audition¹.

Abû Ḥayyân, quant à lui, avait rejoint ceux qui n'acceptaient pas l'analogie comme moyen pour attester la langue. Il disait dans son commentaire : « aucune construction ne peut être acceptée sauf si on s'appuie sur l'audition des Arabes »². La langue ne pouvait donc pas être inventée. Il avait rejeté l'opinion d'*al-Ḥarîrî*, dans la question de³ (*alima*) ce dernier avait dit : « Si le verbe (*alima*) est transitif et comprend deux compléments d'objet direct, ce verbe peut aussi par le doublement (*al-taḍ'îf*), être transitif à trois ». Abû Ḥayyân a déclaré que cela n'était pas utilisé de cette manière par les Arabes. Donc il refusait l'opinion de celui-ci, car elle se basait sur un raisonnement par analogie (*qiyâs*) et non pas sur un usage. En traitant le mot (*ṣalawât*) après avoir mentionné les différentes lectures qui concernaient (*ṣalawât*), Abû Ḥayyân avait déclaré que le sens probable de ce mot selon la récitation d'(*al-jamhûr*), c'était les prières connues dans certaines religions. Il avait dit aussi que pour les autres manières utilisées pour prononcer ce mot, il fallait recourir aux langues sources pour connaître ses sens (*fayunẓaru mâ madluluḥu fî al-lisân alladî nuqila minhu fayufasar bihî*⁴). C'est ainsi que nous pouvons dire que l'usage restait pour lui le seul moyen d'attester le sens d'un mot.

Abû Ḥayyân avait posé des conditions pour accepter une telle construction grammaticale ainsi que pour celles qui peuvent être utilisées comme base pour élaborer une analogie. De même l'analogie, à sa conception, ne pouvait pas être effectuée que sur une construction connue, attestée fréquemment disait-il⁵. Cette intransigeance avait peut-être été à l'origine de la considération d'Abû Ḥayyân comme un *ẓâhirîte*.

Cette opinion du refus de l'analogie pour attester le sens d'un mot était adoptée aussi par les partisans tardifs de l'école šâfi'ite. Un savant comme *al-Šawkânî*

¹-Pour élaborer des règles dans la société islamique les législateurs et les grammairiens se basent presque sur les mêmes principes. Dans le domaine de la légitimité islamique, les juristes se basent entre autres sur différents textes religieux, le consensus, et l'analogie. Dans le domaine de la grammaire ainsi que dans d'autres domaines qui concernent l'art de l'éloquence ; sans négliger le consensus, et l'analogie et d'autres principes, ce sont les textes qui sont pratiqués réellement par les Arabes et conservés par les savants qui sont la source principale sur laquelle se basent les savants pour élaborer les règles.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 294.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 294.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 6. P, 647.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 657. V, 2. P, 310.

(m.1250/1834) avait déclaré que l'analogie (*al-qiyâs*) n'avait aucune place dans l'établissement d'un sens en face d'une expression, car cela était purement conventionnel, et pour tout ce que possédait ce caractère, la raison seule ne pouvait pas le faire connaître, donc le sens (*al-ma'nâ*) ne pouvait être établi que par une audition¹.

C'est ainsi que la langue apparaissait dans leur conception comme quelque chose de divisible, c'est-à-dire partagée. Sa division en deux parties a été reconnue par la majorité des savants anciens comme pour des modernes². Même s'ils varient clairement dans leurs expressions pour expliquer ce phénomène, l'idée elle-même reste stable. Al-Šâfi'î, dans sa *Risala*, a traité ce phénomène, il a indiqué les deux sortes de science en nommant l'une la science accessible à la majorité des gens, et l'autre constituant un domaine réservé à une certaine élite³. Pour ce qui concerne le lexique de la langue, il a dit « Or, de toutes les langues, celle des Arabes est la plus vaste en modes d'expression, celle dont le vocabulaire est le plus riche. A notre connaissance, personne n'en embrasse entièrement la science, hormis un prophète. Aucune partie n'échappe toutefois à l'ensemble des Arabes ; il se trouve toujours quelqu'un pour la connaître »⁴. De même *al-Râzî*, à l'instar de l'imâm al-Šâfi'î, avait divisé la langue arabe en deux parties, une partie concernait les termes communs. Selon lui cette partie était aussi plus grande que l'autre, apportée individuellement. *Ibn al-Anbârî* (m. 577/1181), qui était un des partisans šâfi'îtes, avait divisé, dans son livre concernant la science des fondements de la grammaire (*'uṣūl al-naḥw*), le vocabulaire de la langue, en deux parties : une partie apportée par l'usage et sa fréquence et une autre apportée individuellement. Il avait déclaré que la partie rapportée par un seul individu (*ḥabar al-wāḥid*) était considérée comme une preuve (*dalīl*) dans la langue.

Dans son livre concernant le lexique du Coran, (*ḡarīb al-qur'ân*), Abû Ḥayyân avait divisé le lexique coranique en deux parties : une partie connue et utilisée par la plupart des gens (*al-jumhûr*) et celle possédée et maîtrisée par les savants. Les exemples donnés pour montrer ce genre étaient (la terre, le ciel, le dessus, le dessous,...) selon lui, personne ne doutait du sens de ces mots. Pour la deuxième

¹ - 'Iršād al-fuḥūl 'ilâ taḥqīq al-ḥaq fī 'ilm al-'uṣūl, Dār al-kitāb al-'arabī, 1^{ère} éd. 1999. V, 1. P, 47.

² -Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, CERF/PUL, éd. 1987.P, 34 .

³ -Voir *al-Risāla*, P, 665.

⁴ -*La Risala*, P, 69. Passage, 138.

catégorie, Abû Ḥayyân avait déclaré que c'étaient les savants et ceux qui étaient très imprégnés de la science de la langue arabe qui étaient capables de savoir leur sens. Il avait dit que, par rapport au lexique coranique, cette catégorie de mots était connue chez les savants sous le terme de mots rares dans le Coran (*Ġarīb al-Kur'ân*) . Donc, selon Abû Ḥayyân, l'idée de diviser le lexique en deux parties n'était pas limitée à la langue commune, mais elle était aussi présente dans le lexique coranique. Donc dans cette question, Abû Ḥayyân était très proche de l'opinion d'al-Šāfi'î, dans sa vision ainsi que dans sa conception. Le lexique de la langue chez al-Šāfi'î ¹ et Abû Ḥayyân apparaissait comme quelque chose de divisible. Et il l'est en effet. Personne ne le possède entièrement. Ils ont divisé les mots en groupes selon le niveau de compréhension ou de connaissance des gens.

VII-1-3. Le rôle du lexique dans la compréhension du texte

Dans la réflexion arabe, les études concernant les unités lexicales prises isolément, ont connu d'importants développements, plusieurs livres et épîtres très importants ont été composés dans ce domaine, dans lesquels, les unités de signification ont été étudiées sous de nombreux aspects. C'est ainsi que l'étude concernant la signification est devenu une marque distinctive dans la pensée islamique. Aḥmad Moutaouakil dans sa réflexion sur la théorie de la signification déclare que

« L'étude des phénomènes sémantiques dans la réflexion arabe ancienne sur le langage, n'est pas le fait d'un seul type de spécialiste. Elle constitue au contraire, l'objet de discours différents tel que le discours des « linguistes », le discours des fondamentalistes, le discours des logiciens et celui des exégètes. Chacun de ces discours a ses spécificités quant à la présentation des phénomènes étudiés, la terminologie utilisée et aux objectifs qu'il s'assigne² »

Dans le commentaire d'Abû Ḥayyân, l'étude lexicale occupait une place importante . L'auteur visait à étudier le lexique coranique, avec le but de comprendre le texte pour pouvoir l'interpréter, il tentait ainsi de préciser le sens de chaque terme. Dans cet objectif, les études sur les constructions des termes, ainsi que leur sens en général et dans leur contexte coranique en particulier étaient bien développées.

¹-Voir, *La Risala*, P, 69. Passage, 138.

²-*Réflexion sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe* , P, 25 .

D'après son commentaire, il apparaît aussi qu'il voulait démontrer que tout le vocabulaire utilisé dans le discours coranique était bien connu chez les Arabes et exercé même avant la révélation du Coran. Dans cette perspective, les réflexions d'Abû Hayyân faisaient apparaître une cohérence totale ; l'auteur avait l'habitude de recourir souvent à l'usage des Arabes, en se basant sur des utilisations très connues pour montrer que l'usage de tel mot dans tel sens était courant et connu chez les Arabes. Une lecture dans la *Risâla* d'al-Šâfi'î, montre clairement la coïncidence entre le mécanisme utilisé par al-Šâfi'î et celui utilisé par Abû Ḥayyân. Nous avons déjà montré qu'à partir de la langue arabe et de sa logique, al-Šâfi'î avait systématisé les règles, ses idées comme nous l'avons dévoilé à plusieurs reprises ont joué un rôle important. L'interprétation des textes à la lumière d'une langue pratiquée et des règles élaborées retrouve réellement sa place et prend la forme d'une science¹. Mais cette méthode qui se basait principalement sur une grammaire bien élaborée, après avoir été développée celle-ci a donné lieu à de nombreuses critiques, certains juristes, adeptes de la doctrine *ẓâhirîte* ne l'appréciaient pas beaucoup.²

L'étude effectuée par Abû Ḥayyân dans son commentaire se distinguait par son thème ainsi que par la méthode utilisée. Elle était devenue spécifique chez lui pour étudier le lexique coranique en visant à montrer le sens de chaque unité dans son contexte. D'après ses explications, il estimait que chaque élément avait une valeur en lui même, un mot isolé pouvait avoir plusieurs sens, mais dans un contexte donné, les éléments tenaient leur valeur de ses relations avec tous les autres éléments du texte. Dans ses explications concernant le lexique coranique, et dans un objectif de déterminer le sens des mots, plusieurs phénomènes concernant la forme, le sens, et son mécanisme, ainsi que sa compréhensions ont été traités dans son commentaire. Nous remarquons que malgré les différents aspects évoqués et les différentes méthodes utilisées, l'aspect concernant la sémantique restait le caractère le plus marquant de son œuvre. le fait qu'il commence par le lexique, en se basant sur une grammaire bien déterminée, rendait l'activité exégétique systématique et beaucoup plus organisée scientifiquement.

Selon l'auteur, la compréhension d'un texte commençait tout d'abord par saisir tous les sens probables de ses composants. Le sens partiel où chaque composant

¹-Voir, *introduction au droit musulman*, P, 56, 57.

²-Voir, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, p, 25.

pouvait être mobilisé avait un rôle important pour comprendre le sens d'un énoncé dans sa globalité. Abû Ḥayyân était conscient que le sens d'un énoncé était le résultat du sens de ses unités et la manière dont ces dernières s'enchaînaient. Il était conscient aussi que les unités hors texte pouvaient avoir plusieurs sens, donc il déclarait qu'il fallait se baser sur le contexte pour déterminer le sens d'une construction donnée. De même la connaissance des composants et les règles des leurs enchaînements représentaient selon lui une étape importante qui devait précéder l'analyse grammaticale. Cette dernière avait été utilisée dans sa démarche pour déterminer le sens de certaines constructions. Donc pour découvrir le sens de tel élément, l'auteur avait utilisé avec ses différents sens dans la langue générale, l'environnement du texte, donc c'est l'enchaînement des unités et des règles qui déterminait l'organisation des textes et par la suite leur sens. Les études effectuées par Abû Ḥayyân sur le sens étaient menées dans le but de comprendre le Coran. Donc c'était le texte coranique lui-même qui orientait l'auteur dans le choix des mots étudiés.

Une lecture de son commentaire montre qu'il était bien au courant de toutes les discussions et de tous les développements intéressants faits par les savants arabes dans tous les domaines, sur les questions qui touchaient de près ou de loin les mécanismes, ainsi que les manières de procéder lorsqu'il s'agissait de la signification. L'auteur ne manquait pas d'enrichir ses études en indiquant l'existence de plusieurs phénomènes et parfois nous sentons qu'il s'éloignait de son sujet principal pour mentionner les spécificités d'une expression, la manière d'écrire un mot, l'explication au sujet de la prononciation ou de la méthode pour choisir un sens parmi d'autres sens possibles, pour rectifier une erreur commise par d'autres, ou mentionner les degrés de signification des mots qui partageaient le même champ sémantique en indiquant la spécificité de chaque unité.

Certains versets portent des termes rares et donnent lieu à une recherche lexicographique approfondie. C'est par la nature de sa tâche, que l'œuvre d'Abû Ḥayyân était un mélange entre la théorie et la pratique. Comme notre étude cherche à mesurer l'influence doctrinale de l'école šāfi'ite sur Abû Ḥayyân, nous allons dans les pages suivantes, étudier certains phénomènes. Nous organiserons notre étude en partant essentiellement de l'ampleur de la signification.

VII-1-4. Les mots vides de sens

Nous avons déjà montré que les savants arabes dans leur leçon sur la langue se basaient sur la méthode de l'audition pour attribuer un sens à tel ou tel mot. Cela s'inscrivait dans leur conception générale de la connaissance et des méthodes d'acquisition de celle-ci. Abû Ḥayyân comme la plupart des savants musulmans acceptait que les idées puissent être acquises directement par les organes sensoriels, (*al-ḥis*), par le raisonnement (*al-'aql*) et par les informations vraies (*al-ḥabar*). Mais dans le domaine de la langue et plus précisément concernant la signification, l'auteur n'acceptait que l'audition (*al-samâ'*) pour établir un sens à une séquence sonore donnée. À propos des lettres *alif lām mīm* ouvrant la sourate deux, ainsi que pour les mots qui lui ressemblaient, il n'y avait pas une information transmise qui préciserait leur sens. Dans son explication sur ces lettres prononcées séparément, Abû Ḥayyân indique les différentes opinions existantes en attribuant chaque opinion à son auteur, et encore en suivant sa méthode. Ce dernier ne considérait pas le goût ou la sensation (*al-dawq*), comme une source sûre pour confirmer l'exactitude d'un fait ou d'une nouvelle. Cette situation de l'absence d'une source sûre mène Abû Ḥayyân à placer les lettres de l'alphabet détachées avec lesquelles commencent plusieurs sourates parmi les parties ambiguës dans le Coran. Donc, c'est Dieu seul qui connaît leurs significations. De ce point de vue, Abû Ḥayyân comme les ṣāfi'ites laissent un certain espace pour l'inconnaissable ; encore une fois, dans ce domaine, seul Dieu sait ce que cela signifie.

En général et dans toutes les langues, les interlocuteurs n'utilisent que les mots dont ils connaissent bien le sens et sur lesquels il y avait déjà une convention, cela est une condition naturelle pour qu'une communication puisse s'établir. C'est pour cela que l'utilisation des mots dont nous ne connaissons pas le sens ne représente pas une place importante dans le texte coranique, ni dans l'interprétation du Coran. En général les Arabes sont relativement libres dans l'usage des mots (*al-alafẓ*) si l'intention du locuteur est connue. C'est ainsi par exemple que l'utilisation d'un mot ou d'une particule à la place d'une autre est un phénomène relativement ordinaire. Selon *al-*

*Šaṭībī*¹ (m. 790/1388), les locuteurs ne s'attardent pas trop sur le sens particulier d'un mot et qu'on peut négliger si le sens global permet la compréhension².

(ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبنوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم ، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها ، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية ، فاللفظ هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المفرد ، والمعنى هو المقصود ولا أيضا كل المعاني ، فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبا به ، إذا كان المعنى الإفرادي مفهوما دونه)

Dans ce cas là c'est le contexte qui va jouer très souvent un rôle important dans la compréhension d'un énoncé donné, même si une partie d'un énoncé n'était pas bien connue.

Al-Šāfi'î indique clairement l'existence de cette méthode dans sa *Risala*³ (Les premiers mots d'un discours en langue arabe peuvent en expliciter la fin ; inversement la fin peut en expliciter le début⁴).

Donc l'idée d'utiliser une partie connue pour connaître celle qui ne l'était pas, par l'expérience ou par l'habitude dans la langue, existait et constituait un principe qui ne s'opposait pas à l'esprit de la langue elle-même. Il nous semble qu'Abû Ḥayyân, dans son commentaire, a utilisé cette méthode qui tient compte à la fois de l'usage et aussi de contexte linguistique, il avait traité les lettres isolées au début de certaines sourates (*al-ḥurûf al-muqaṭṭa'a*) dont nous venons de parler (*alif lâm mim*), Puisque pour le sens de ces lettres liminaires (*fawâtiḥ*) il n'y a aucun usage attesté (*samâ*), aucune information apportée sur leur sens. Ces liminaires ont été considérés par Abû Ḥayyân comme très ambiguës et que seul Dieu connaît le sens⁵. L'auteur après avoir qualifié très clairement ces liminaires comme la partie la plus ambiguë (*mutašābih*) dans le Coran, a essayé de résoudre ce problème en se basant sur le mécanisme de la langue elle-même⁶. En effet pour lui le sens lexical est inconnu, l'auteur dans son explication a émis plusieurs hypothèses sur leur fonction grammaticale. Selon ces hypothèses données par l'auteur, les lettres liminaires, sont expliquées de différentes manières. Elles peuvent être par exemple des noms des sourates. Dans ce cas là, et selon Abû Ḥayyân ces lettres peuvent avoir comme fonction grammaticale :

¹ - Abû 'Ishâq 'Ibrâhîm, Ibn Mûsâ, juriste malikite est né et mort à Grenade. C'est dans cette ville qu'il effectua ses études et élabore ses différents livres.

² - Voir, Al-Šaṭībī, *Al-Muwâfaqât*, établie par Abû 'Ubaydata Mašhûr, Dâr Ibn 'Affân, 1^{ère} éd, 1997 , V, 1. pp , 138 , 139.

³ - *Al-Risâla*, P, 76.

⁴ - Ibid, P, 76.

⁵ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 158

⁶ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 158.

Nominatif (*raf*), donc elles peuvent être aussi considérées comme inchoatif (*mubtada*) ou énonciatif (*ḥabar*). Selon les deux fonctions grammaticales il y a toujours une ellipse.

Accusatif (*naṣb*), dans ce cas là, les lettres liminaires peuvent être considérées comme le complément d'objet direct (*maf'ûl bihi*) d'un verbe qui est sous-entendu ou encore comme des noms de sourates.

Génitif (*jarr*), les lettres liminaires peuvent être ainsi dans une position de subordination (*maḥall jarr*) par l'intermédiaire des prépositions de serment (*ḥurûf al-qasam*).

Ces opinions proposées par Abû Ḥayyân, même si elles sont incertaines, donnent un éclaircissement sur sa méthode et sa conception. Il a en effet utilisé la grammaire pour essayer de dévoluer le mystère de ces lettres isolées ,¹ il est donc très clair que sur cette question Abû Ḥayyân ne rejoint pas les adeptes de la critique grammaticale des ṣāḥirîtes, en particulier, la critique des trois principes fondamentaux des autres grammairiens : la théorie des régissant (*naẓariyatu al-ʿāmil*) ;celle des sous-entendus celle de l'analogie²;. Cette démarche était très éloignée de la conception zahirite. Ceux-ci attaquent la théorie des régissants en la considérant comme fausse³. Rappelons ici que les adeptes de l'école ṣāḥirîtes en particulier avec *Ibn Ḥazm*, lequel considère que chercher à dévoiler, à interpréter le sens des lettres isolées et il considère même que cela est illicite (*faḥarâmun ʿalâ kulli muslimin ʿan yaṭluba maʿāni al-ḥurûf al-muqattaʿa al-lati fī ʿawâʾil al-suwar*⁴).

VII-1-5. Les dimensions du sens

Dans les leçons qui concernent la sémantique lexicale, les unités de la langue arabe sont divisées selon certains critères, parmi lesquels nous trouvons : la synonymie, la polysémie, la homonymie (*al-ʿqdâd*).

¹ -*Al-Tâbit wa al-mutaḥawil*, V, 2. Pp, 11 : 29.

² - *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, p, 89.

³ - *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, p, 89.

⁴ -*Al-ʿaḥkâm*, V, 4. P, 521.

VII-2. Les lexèmes synonymes (al-mutaradifa) et leur incidence

Les lexèmes synonymes sont définis comme « des mots différents se référant à un seul objet ou à une seule action et donnant le même sens, nous citons comme exemple les différents noms utilisés pour désigner le lion (*al-layṭ*) (*al-ʿasad*) ou ceux utilisés pour désigner l'épée (*al-sayf*) (*al-ḥusām*) et les verbes (*ʿarsala*) (*baʿaṭa*) dans le sens d'envoyer et les verbes (*ʿaqsama*) (*ḥalafa*) dans le sens de jurer.

Pour les linguistes modernes, le remplacement d'une expression par une autre produit presque toujours une différence. Si l'on convient de parler de synonymie pure dans le cas où le sens de deux expressions est rigoureusement le même, on observe que la synonymie pure est exceptionnelle, pour ne pas dire inexistante¹. Donc, selon eux, il n'y a pas de synonymie absolue puisque deux signes ne peuvent pas être équivalents. Les savants arabes anciens ont des points de vue différents concernant la présence de ce phénomène de synonymes dans la langue arabe ainsi que dans le Coran. *Al-Suyūṭī* rapporte dans son (*Muzhir*), que les savants se sont divisés à propos de la réalité linguistique de ce phénomène en deux groupes principaux² :

Le groupe de ceux qui soutiennent que la synonymie constitue une réalité linguistique que l'on ne peut pas nier ; parmi eux³ nous trouvons, *Sībawayhi*, (m, 180/796), *Ibn Ḥalawayh* (m, 370/980) *al-Fayrūzabādī*, (m, 817/1415) et beaucoup d'autres savants. S'agissant de ce phénomène, *al-Suyūṭī* a donné plusieurs exemples et mentionné certains noms de ceux qui en acceptent⁴. Un autre groupe de savants s'oppose à cette idée et soutient la thèse de l'inexistence de la synonymie dans la langue arabe ainsi que dans le Coran. Les savants partisans de cette opinion de l'inexistence de la synonymie ne manquent pas d'autorité et d'importants arguments sont avancés, parmi lesquels on trouve que l'effet sémantique produit par chacune de ces synonymies ne s'accommodera pas forcément avec les mêmes types de situation énonciative⁵, une argumentation qui n'est pas loin dans certains cas d'être solidement convaincante. Parmi ceux qui ne sont pas d'accord, nous citons⁶ *Ibn al-Aʿrabī* (m, 231/854), *Ibn Durustawayhī* (m. 347/ 958) ⁷, et *Abū ʿAlī al-Fārisī* (m, 377/

¹-Voir, Dictionnaire des sciences du langage, p, 281.

²-*Dirāsāt fī fiqh al-luġa, Ṣūbhī al-Ṣāliḥ*, p, 302, 303.

³-Ibid, P, 302.

⁴-*Al-Muzhir*, V, 2. Pp 292 : 303.

⁵-Voir, Dictionnaire des sciences du langage, P, 281.

⁶-Ibid.

⁷- Voir, *Ṣūbhī Ṣāliḥ, Dirāsāt fī fiqh al-luġa*, P, 303.

987) . La plupart de ceux qui pensent que la langue est d'origine divine, ne sont pas d'accord sur l'existence de la synonymie. Selon eux, deux expressions phoniques ne peuvent intervenir pour un seul sens¹. Donc, la réflexion sur la synonymie nous renvoie à l'origine de la langue.

Parmi les juristes qui sont pour l'existence de ce phénomène dans la langue, nous comptons al-Šâfi'î. Il a indiqué dans sa *Risala* l'existence de la synonymie, ce phénomène linguistique qui était présent au sein de l'étendue de la langue arabe (*itîsâ' lugat al-ʿarab*). Il a déclaré que les Arabes avaient dans leur habitude de désigner une même chose sous de nombreux termes². *Abû Bakr Ibn al-ʿArabî*, (m, 453/ 1148), *Ibn Sîdah* (458/1066)³, *al- Ġazâlî*, (555 /1111) *al-Râzî* (666/1210) étaient en accord avec l'existence de ce phénomène.

Dans son commentaire, Abû Hayyân avait la même opinion que ceux qui acceptaient l'existence de la synonymie, (*altarâduf*), il avait affirmé l'existence de celle-ci dans la langue arabe et dans celle du Coran⁴. Il avait utilisé en plus le texte coranique pour déterminer cette présence. En traitant l'expression coranique : (*falâ taḥṣawhum wa 'aḥṣawnî*⁵), « Ne les craignez pas, craignez moi ». Abû Hayyân, après avoir mentionné les opinions de ceux qui cherchaient à établir des nuances entre le sens (*ḥâfâ*) et celui de (*ḥašîya*), et malgré l'existence d'un raisonnement logique, avait déclaré que la langue et l'utilisation montraient que le mot (*ḥawf*) et le mot (*ḥîšya*) étaient des synonymes. Dieu dit : (*falâ taḥâfûhum wa ḥâfûnî*⁶), et Dieu dit aussi dans ce verset (*falâ taḥṣawhum wa 'aḥṣawnî*⁷) . C'est aussi, le cas pour les deux autres mots : (*al-naḥs*) et (*al-rûḥ*) qui signifient l'âme. Lorsque l'auteur avait traité le verset (*Allâh yatawaffâ al-anfusâ ḥina mawtiḥâ*⁸), « Dieu accueille les âmes au moment de leur mort ». Abû Hayyân avait mentionné les différentes opinions sur le sens de (*al-naḥs*), et avait déclaré que (*al-ḥadîṭ*) ainsi que la langue approuvait les deux termes (*al-naḥs*) et (*al-rûḥ*) comme étant des synonymes⁹.

D'après ses règles grammaticales et sa manière d'exécuter certaines actions, ainsi que par sa pratique exégétique, nous remarquons que les mots hors contexte sont

¹-Ibid, P, 304.

²-*Al-Risâla*, P,76 .

³-Voir, *al-Muḥaṣṣaṣ*, V, 13. P, 260.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 171.

⁵-S, 2. V, 150.

⁶-S, 3. V, 175.

⁷-S, 2. V, 150.

⁸-S, 39. V, 42.

⁹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 7. P, 414.

polysémiques, ils ont la capacité de désigner plusieurs choses à la fois¹. Dans l'introduction de son grand commentaire, Abû Ḥayyân avait indiqué que les mots n'avaient pas de valeur propre si ce n'était par leur fonction². Et en plus de cela, comme nous venons de le montrer, l'auteur ne se basait seulement pas sur des idées ou sur une logique quelconque, mais sur une langue effectivement parlée, cela le menait à adopter l'idée de l'existence d'un synonyme parfait, qui permettrait une interchangeabilité totale entre deux mots considérés comme étant synonymes. Cette utilisation de la langue dans ce domaine précis, montre que les deux savants al-Šāfi'î et Abû Ḥayyân avaient la même conception de la langue et de sa fonction. Ils acceptaient l'existence de ce phénomène, car ce dernier était attesté par la langue elle-même. De plus, leurs choix étaient clairs et ne laissaient pas de place au doute, une véritable convergence de vue apparaît dans cette question, en effet *Ibn Ḥazm*, en tant que représentant de l'école zāhîrîte, n'acceptait pas l'idée d'une langue conventionnelle. Selon lui encore, les mots ne changent pas de sens, et peuvent pas être dérivés. La relation entre le sens et la séquence sonore ne peut pas être motivée³. Ces positions contraires, montrent qu'Abû Ḥayyân n'adoptait pas la même conception que les partisans de l'école zāhîrîte.

La synonymie, comme réalité dans la langue est justifiée par plusieurs raisons différentes : sémantique, stylistique et technique⁴. Elle se développe au sein de la langue par une sorte d'extension et de liberté accordée aux utilisateurs. Son existence, comme phénomène naturel, rend délicate l'interprétation d'un texte parce qu'elle nécessite une connaissance approfondie, avec en arrière - plan la culture de la société d'où émerge le discours de la langue. Ce phénomène indique ainsi l'importance des contextes linguistique et extralinguistiques pour préciser le sens d'une expression⁵.

¹-Ibid, V, 1. P, 12.

²-Ibid, V, 1. P, 12.

³-Al-Nazariyyâ al-lisâniyyâ, V, 1. P, 25.

⁴ - Voir Şubhî al-Şâlih, *Dirâsât fî fiqh al-luġat*, P, 304 , 310 ,312.

⁵-Les termes clés de l'analyse du discours, P, 22, 23.

VII-3. La polysémie (al muštarak)

La polysémie peut être définie comme la propriété d'un signe linguistique qui a plusieurs sens, c'est un caractère clairement observé par les anciens savants arabes. Selon les linguistes modernes, l'existence d'une pluralité de signification pour un même vocable n'est pas bien sûr la spécificité d'une langue donnée ; toutes les langues sont concernées ; ils déclarent aussi que la plupart des mots dans la langue générale sont polysémiques et la monosémie est un caractère très rare¹, de sorte que la plupart des savants, lexicographes, juristes et grammairiens arabes acceptent la présence de la polysémie. Cependant ce phénomène ne fait pas l'unanimité des savants arabes anciens². Parmi les grammairiens qui ne sont pas d'accord sur l'existence de la polysémie, nous trouvons *Ibn Durustawayhi* (m. 347/958)³. *Abû 'Alî al-Fârisî* (m. 377/ 987), connu comme un partisan de l'origine divine de la langue ; ce dernier avait ramené le phénomène aux variantes dialectales liées aux diverses tribus.⁴

Dans son important livre (*al-muzhir*), *Al-Şayûţî*, avait déclaré que les anciens savants arabes avaient longuement débattu de l'existence de la polysémie, mais ceux qui l'admettaient différaient sur la cause exacte de ce phénomène. Pour certains, il était dû à différentes conventions⁵, ce qui, selon al-Şayûţî, renforçait la théorie de la langue conventionnelle⁶. Pour d'autres savants, la polysémie pouvait être instituée par un seul inventeur (*wâdî*), mais pour des objectifs différents⁷. Certains prétendaient encore que la polysémie pouvait être le résultat d'un transfert (*naql*), ou d'un chevauchement des dialectes⁸ (*tadâhul al-luġât*).

Nous remarquons que la plupart de ceux qui n'acceptent pas la polysémie étaient partisans de l'origine divine de la langue. A leurs yeux, la langue devait être parfaite ; selon eux, l'existence de la polysémie détruisait la perfection imaginée d'une langue d'origine divine⁹. *Ibn Hazm*, le *ẓâhirîte*, pensait que chaque mot avait

¹-Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, P, 369, 370.

²-Voir, Hasan Hamzê, « La polysémie dans l'oeuvre des savants Arabes Anciens » in *La polysémie ou l'empire des sens, lexique, discours, representation*. P, 26.

³-voir, *Dirasât fi fiqh al-luġa*, P,303.

⁴-Ibid, P, 304.

⁵-Voir, *al-maḥşûl d'al-Râzî*, V, 1. Pp, 93, 94, 95.

⁶-Voir *al-Muzhir*, V, 1. P, 114.

⁷-Ibid, V, 1. P, 319.

⁸-*Dirasât fi fiqh al-luġa*, P, 304.

⁹-Ibid, P, 296.

été établi pour signifier une chose ; il refusait la dérivation (*'ištiqâq*) l'idée de dériver un mot ou un sens d'un autre était considéré par lui comme caduc, (*bâtîl*)¹ : un sens ne pouvait pas être dérivé d'un autre², *Ibn Ḥazm* niait ainsi l'évolution de la langue par l'utilisation et l'usage, ce qui l'amenait à nier aussi dans certaines déclarations, l'existence du style figuré³. Il ne l'acceptait que par nécessité et avec des conditions précises⁴. Il était d'accord dans certains cas avec ceux qui considéraient le *majâz* comme un mensonge⁵. « Pour lui la langue était d'origine divine, il n'y avait aucun rôle pour les être humains dans son institution⁶ ». C'était Allâh qui nommait les choses comme il le voulait (*Allâh yusamî mâ yašâ'u bi mâ yaša'u*⁷). Pour montrer ses idées sur la question, *Ibn Ḥazm*, en traitant le verset (*was'al al-qaryata allatî kunnâ fihâ wa al-l'îr allatî 'aqbalnâ fihâ*⁸), avait mentionné les deux opinions, la première « interroge les habitants de la cité où nous étions et la caravane avec laquelle nous sommes venus ». La deuxième opinion se basait sur la spécificité de Jacob comme prophète. Selon *Ibn Ḥazm*, si ce dernier interrogeait la cité elle-même ou bien la caravane, elles allaient lui répondre : *Ibn Ḥazm* déclarait ouvertement que les deux interprétations étaient possibles⁹.

Il paraît très clair que la compréhension du texte religieux était à l'origine de certaines questions dans la réflexion ancienne concernant la langue ainsi que son fonctionnement. A la lumière du texte coranique, certaines discussions sur la réalité linguistique ainsi que sur l'effet de plusieurs phénomènes dont la polysémie, avec l'existence d'une sorte de subjectivité, étaient sérieusement engagées .

Abû Ḥayyân comme la majeure partie des savants arabes grammairiens, lexicographes et juristes acceptait ce phénomène dans la langue arabe et en particulier dans le texte Coran . Cette acceptation paraissait naturelle, car cette idée de polysémie était très proche de l'esprit et de la logique de langue elle-même. Pour prouver l'existence de la polysémie, beaucoup d'exemples étaient mentionnés pour

¹-*Al-'aḥkâm*, V, 4. P, 422.

²-*Al-'aḥkâm*, V, 4. P, 422.

³-*Ibid*, V, 4. P, 437.

⁴-*Ibid*, V, 4. P, 437.

⁵-*Ibid*, V, 4. P, 437, 438.

⁶-*Al-'aḥkâm*, V, 1. P, 32.

⁷-*Ibid*, V, 4. P, 439.

⁸-S, 12. V, 82.

⁹-*Al-'iḥkâm fî uṣûl al-'aḥkâm*, V, 4. P, 439.

l'attester ; et encore la polysémie était acceptée par *Sībawayhi*¹, (m 180/796) qui était l'auteur d'al-kitâb, livre considéré par Abû Ḥayyân comme le livre le plus sûr dans ce domaine ; et également par d'autres grands lexicographes comme *al-Aṣma'î*, *al-Ḥalîl* et *Abû 'Ubaydat*. La présence de la polysémie était justifiée par l'étendue de la langue arabe selon al-Šâfi'î qui dit :

« Les arabes désignent une même chose sous de nombreux termes; et un seul mot peut avoir des significations multiples² ».

Ce phénomène de la polysémie était de façon générale accepté par les trois grands savants. Chacun d'entre eux représentant une branche importante de la science de la langue arabe : *al-Ḥalîl* pour la lexicologie, *Sībawayhi* pour la grammaire, et al-Šâfi'î pour la sémantique. Cette concordance entre ces trois grandes figures de la pensée islamique ne pouvait être sans effet. Cette accord entre ces savants n'était pas la simple imitation d'une opinion donnée, mais elle était vraiment le résultat d'une recherche qui se basait sur des principes et précisément sur une langue effectivement parlée. Sur cette question là, c'est l'usage (*al-samâ'*) qui attestait de l'existence de la polysémie. Dans ce sens que nous allons montrer que les deux savants al-Šâfi'î et Abû Ḥayyân, malgré leur concordance quant à la présence de ce phénomène, n'avaient pas tout à fait la même opinion quant à son effet et ils ne le traitaient pas toujours de la même façon³. D'après la pratique d'Abû Ḥayyân, les mots pouvaient être polysémiques en raison de deux conventions ou plus, ou en raison d'un transfert du sens⁴ (*al-naql*), manières refusées par l'école *ẓāhirîte*.

VII-3-1. L'effet de l'existence de la polysémie

La langue arabe, comme d'autres langues, a des façons particulières de découper et d'organiser les champs de significations. Comme nous l'avons expliqué, selon certains savants la polysémie, dans le sens de l'existence d'une pluralité de significations pour un même vocable, représentait par sa grande présence la règle plutôt que l'exception. C'est avec sa présence massive dans la langue, qu'elle peut être considérée, dans la production dans l'activité littéraire, comme une richesse avec cependant des problèmes de compréhension. C'était pour l'importance de son effet

¹-*Sībawayhi* en fixant le cadre général de la relation de l'expression phonique au sens avait indiqué l'existence de ce phénomène dans la langue arabe, voir, son livre, V, 1. P, 5.

²-*Al-Risâla*, P, 76.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V. 1. Pp, 392, 561. V, 3. P, 218. V, 7. Pp, 86, 229.

⁴-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V. 2. P, 169. V, 3. P, 165.

que les savants de tous les temps se sont intéressées à traiter la polysémie sur le plan théorique et pratique. Selon les linguistes modernes, la polysémie fournit un apport indispensable au bon fonctionnement du langage, le fait d'associer plusieurs sens possibles à un mot représentant un avantage substantiel. De ce point de vue, la langue représente une institution qui gère convenablement son contenu et ses caractéristiques. La polysémie donne ainsi une grande souplesse dans l'expression langagière, contrairement à ce que pouvaient imaginer certains savants arabes. C'est ainsi que la langue exprime à la fois clairement des expressions et permet de sous-entendre des choses, de faire apparaître des illusions¹. La polysémie rend ainsi le texte ouvert à certaines explications.

Une lecture profonde du commentaire d'Abû Ḥayyân ainsi que de ses conceptions montre que la polysémie, entre autres, était à l'origine du style figuré. Ce dernier, à ses yeux, contribuait en plus de la phonologie, de la morphologie et de la syntaxe, fortement à produire ce que l'on appelle le génie de la langue². Il avait déclaré dans son commentaire que le sens figuré avait une forte présence dans la langue arabe ainsi que dans le Coran³. Il rétorquait, en plus, à ceux qui niaient l'existence du sens figuré, qu'ils ignoraient la langue arabe et ses manières d'expression⁴. Il faisait observer qu'« il n'y avait aucune catégorie syntaxique qui y échappait, qu'il s'agisse des catégories lexicales « ouvertes » des noms, comme (ʿayn) (*hilâl*) (*qurʿu*) (*mâ*), et des verbes, comme (*Irtâba*) (*hajada*) (*šallâ*) (*qasaʿ*) (*ʿasarra*) comme des adjectifs, (*al-šarîḥ*), (*al-muqannaʿ*), comme des adverbes (*warâʿa*), (*fâwqâ*) ou des mots grammaticaux comme les déterminants, comme (al) les conjonctions, comme (*wâw*) des prépositions comme (*bâʿ*) les pronoms comme , (*ha*)⁵. A partir de sa conception, nous remarquons que ce phénomène est tout à fait central dans la langue.

Une immersion dans son livre montre que la polysémie est à l'origine de plusieurs discussions et divergences sur certaines questions⁶. C'est à la lumière de la

¹-Voir, *Šarḥ Ibn ʿAqîl*, V, 1. P, 99. *Al-Baḥr, al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 386.

²-Voir sa conception pour le majâz, *Al-Baḥr, al-Muḥîṭ* V, 1. P, 531.

³-C'est peut-être aussi la raison pour laquelle un grammairien philologue comme Ibn Ginnî (m 392/1002) avait déclaré que la partie la plus grande dans la langue arabe c'est la partie représentée par le sens figuré.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

⁵-*La polysémie construction dynamique du sens*, P, 13.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 178.

polysémie que des règles juridiques et théologiques et parfois contradictoires se sont constituées.

Selon certains savants arabes, le Coran dans la plupart des cas a recours à la langue commune pour constituer sa propre terminologie ; la plupart de ses termes prennent leur place dans le système grâce au jeu de la polysémie, cela permet aux autres unités de la famille paradigmatique dans laquelle le mot s'insère, de lui conférer une place en modifiant plus ou moins leurs propres places dans la configuration d'ensemble.

Cela montre que la langue est souple: elle est aussi capable d'évoluer dans le temps. Cela indique en même temps que l'interprétation d'un texte est une chose délicate, difficile à réaliser, et elle exige aussi une grande compétence liée à la langue et à ses réalités. Comme nous l'avons déjà souligné, si le Coran recourt à la langue générale pour constituer ses termes, la polysémie doit donc y avoir une place importante. Les mots avec leurs nouvelles acceptions et malgré les différentes nouvelles utilisations, conservent souvent plusieurs éléments de leur sens de base. La polysémie a été considérée ainsi comme la source d'une ambiguïté, ou la marque d'une faiblesse, car elle rend la langue moins sûre ou les expressions moins claires.

Nous avons eu à expliquer que la langue assure son fonctionnement par un système savamment élaboré mais d'autres questions juridiques et théologiques ont fait l'objet de nombreuses discussions. D'après les explications d'Abû Ḥayyân, ce phénomène de la polysémie, avait vraiment enrichi la langue pour des raisons différentes : sémantique, stylistique, et technique, par une sorte d'extension et une liberté accordée aux utilisateurs de la langue. A l'instar de certains érudits, ce savant musulman pensait que la polysémie, dans certains cas, provoquait une pluralité de compréhensions. La pluralité de sens qui était à l'origine de divergences sur plusieurs questions religieuses. Les savants musulmans mentionnaient assez souvent la rareté de texte monosémiques (*nuṣūṣ*), c'est-à-dire, d'expressions qui étaient porteuses d'un seul sens (*nudrat al-nuṣūṣ*)¹.

En revanche, un juriste comme *Imâm al-Ḥaramayn* rejetait cette idée de (*nudrat al-nuṣūṣ*). Il soutenait que, même si les éléments d'un discours ne

1

وقد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندور النص جدا في الكتاب والسنة وقد بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد عليهم لأن الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا وإن عز حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية , انتهى

contribuaient pas à en déterminer le sens, le contexte verbal ou celui de la situation étaient en mesure d'assurer le sens de l'ensemble d'un texte. Il en ressort qu'Abû Ḥayyân n'était pas loin de cette conception adoptée par Imâm al-Ḥaramayn. Nous avons déjà montré comment il était contre *al-Râzî* quand celui-ci, en traitant le verset (*ḥurimat 'alayyukum 'umahâtukum*¹) en déclarant que l'apparence de la langue ne donnait pas d'informations sûres². D'après certaines explications données par Abû Ḥayyân, certaines divergences entre les savants provenaient du traitement de la question de la polysémie. C'est peut-être la raison pour laquelle les savants cherchaient à déterminer l'effet de la polysémie et comment la traiter.

VII-3-2. Méthode pour appréhender la polysémie

La polysémie désigne la propriété qu'ont la plupart des unités lexicales de correspondre à plusieurs sens. C'est de ce fait que les mots ne sont contraints à aucun sens unique ou précis, cela donne une certaine liberté aux locuteurs pour les orienter dans telle ou telle direction de sens³. Cette souplesse est ainsi à l'origine de l'évolution de la langue : un mot qui change de sens au cours du temps peut conserver ses sens successifs. Ces derniers peuvent coexister, et donnent par conséquent, une pluralité de sens et certaines sortes d'ambiguïtés⁴. Dans le domaine de la législation islamique, les juristes poussés par la nature de leur recherche, qui consistant essentiellement à trouver le sens exact du Texte, et à garder la « scientificité » de leur tâche, cherchent à établir une méthode systématique afin d'assurer et de préciser l'interprétation du Texte. C'est pour cela qu'ils ont mis l'accent sur la polysémie et la façon de la traiter. Comme nous l'avons déjà montré, la majorité des savants musulmans est en accord concernant la présence de ce phénomène de la polysémie, autrement dit, la présence d'une seule forme pour plusieurs sens différents ; elle est à leurs yeux une réalité linguistique, et un problème qui constitue un phénomène linguistique en soi, et qui doit avoir ses propres règles.

¹-S, 4. V, 23.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 218.

³-Voir, *La polysémie dans l'œuvre des savants arabes anciens*, P, 14.

⁴-*La polysémie construction dynamique du sens*, P, 22.

D'après leurs pratiques, les savants arabes se basaient fortement sur le contexte ¹ et l'usage de la langue pour déterminer le sens d'un signe polysémique. Al-Šāfi'î dans sa Risala avait déclaré :

« Par le biais de Son livre, Dieu s'est adressé aux Arabes dans leur langue, en fonction de ce qu'il connaissaient de ses significations. Or ils savaient que l'une de ses caractéristiques est son étendue. Le propre de cette langue divine est d'exprimer de manière générale et manifeste :- ce qui peut signifier soit le général et le manifeste dans ce cas, la première partie [de la phrase] dispense de la seconde³ ; soit le général dans lequel entre le particulier; dans ce cas, on démontre ce sens particulier par le biais d'une partie du discours qui l'exprime ; soit le particulier simplement ; soit une signification différentes – par le contexte dans lequel elle s'insère-de la signification manifeste. Tout cela fait l'objet d'une science dont on peut trouver trace au début, au milieu ou à la fin du discours ⁴».

(فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خاطب به فيه وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهرا يعرف في سياقه أنه يرد به غير ظاهره فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره)

Nous savons qu'Al-Šāfi'î acceptait et comprenait les mots polysémiques dans tous les sens à la fois. Contrairement au point de vue d' Al-Šāfi'î, *al-Râzî* partisan également de l'école šāfi'îte indiquait dans la question concernant l'utilisation de la polysémie qu'il n'était pas permis de comprendre les mots polysémiques dans tous ses sens à la fois⁵.

(لا يجوز استعمال المشترك المفرد في معانيه على الجمع)

Il indiquait littéralement que l'opinion d'Al-Šāfi'î (m, 204/ 819) ainsi que celles d'*Abû Bakr Ibn al-ʿArabî*, (m, 453/1148), *al-Jubâ'î* (m, 321/933° et *ʿAbd al-Jabbâr*, (415/ 1024) ⁶ qui permettait donc de comprendre les mots polysémiques dans tous les sens à la fois, était incorrecte. Cette position des šāfi'îtes tardifs était

¹-Les circonstances générales de la conversation, les objectifs poursuivis par les interlocuteurs, le thème de la discussion.

³-La Risâla, P, 76.

⁴-Ibid, P, 76.

⁵- *Al-Maḥṣul*, V, 1. P, 102.

⁶-Ibid.

partagée par Abû Ḥayyân . L'unité donnait deux significations : propre et figuré, l'une des deux devait être retenu.¹

Dans l'introduction de son grand livre, Abû Ḥayyân en parlant de son étude du lexique coranique indiquait que les mots avaient une disposition à recevoir plusieurs sens². Pour choisir ou donner la priorité à tel sens sur un autre dans une utilisation donnée, l'auteur conseillait de se baser sur le contexte verbal, c'est-à-dire sur l'enchaînement des mots, et sur d'autres éléments relatifs au contexte situationnel³. Nous remarquons d'après ses indications que dans sa méthode ainsi que dans sa pratique, la pluralité du sens représentait la règle plutôt que l'exception⁴. Selon lui le contexte pouvait être réduit à tout lexème recouvrant plus d'un sémème. Nous observons que l'existence d'un tel phénomène dans les textes légaux engendrait différentes règles juridiques. Dans son commentaire, l'auteur avait centré ses études sur le vocabulaire en étant persuadé que le sens n'était que la portée des mots. Son découpage du texte en ses diverses unités était bien dans l'objectif de déterminer le sens. Il s'occupait du sens hors contexte pour arriver à celui dans contexte.

Selon lui, il y avait souvent des similitudes de sens entre les mots, avec des nuances d'acceptations particulières, c'est pour cela que le recours à la situation c'est-à-dire au contexte linguistique et à celui dit situationnel était une condition nécessaire mais non suffisante de la détermination du contenu sémantique, si l'entourage linguistique d'un mot, permettait d'attribuer un sens plutôt qu'un autre. D'autres approches devaient être nécessaires pour préciser les significations. C'est la raison pour laquelle l'auteur avait choisi des approches différentes pour compléter son commentaire, dans lequel, il portait son attention particulièrement sur la question de la signification ; il avait décidé de commencer son étude par le lexique. Il avait insisté sur la nécessité de donner à chaque vocable étudié toutes ses significations. Ses réflexions étaient de nature inductive, il s'inscrivait dans l'objectif d'attester l'arabité du Coran et de délimiter le sens en se basant très clairement sur la grammaire et le contexte pour déterminer le sens et éviter la pluralité éventuelle qu'un vocable peut entraîner⁵. Ayant pour but de bien exposer sa méthode pour traiter la polysémie, nous

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 561.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 12.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 12.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 103.

allons donner des exemples à partir desquels, nous allons indiquer tous les effets produits.

VII-3-3. Des exemples de polysémie

En traitant le verset (*wa kulû wašrabû min rizk Allâh*¹) «... Mangez et buvez de ce que [vous] a attribué Allâh ...²», l'auteur mentionnait plusieurs opinions pour le sens de ce terme (*rizk*). Il expliquait que selon certains, ce terme désignait l'eau, car c'était par cette dernière que les gens vivaient. L'eau était aussi l'origine de ce qui se mangeait, et les gens la buvaient aussi. Selon Abû Ḥayyân, cette opinion était le résultat d'une compréhension sur deux modes différents : métaphorique et réelle. L'auteur qui avait avancé cette opinion avait mêlé dans sa compréhension les sens propre et figuré. Abû Ḥayyân poursuivait son explication en disant : le fait d'interpréter le verset sur un seul mode qui donne le même résultat, sans mêler le sens propre et le sens figuré est plus adéquat. (*'awlâ*)³. Et encore en traitant le verset (*wa 'arinâ manasikanâ*⁴) « ... fais - nous voir nos pratiques cultuelles..... »⁵.

Abû Ḥayyân indiquait que certains disaient que le fait de voir, (la vision) demandée ici comprenait la vision par le cœur (*rû'yâ*) et la vision par les yeux (*al-bašar*). Les adeptes de cette opinion argumentaient que le pèlerinage ne pouvait être accompli que si l'on pratiquait certains actes, parmi lesquels, il y avait des actes relevant du savoir et des actes ayant trait à la vision. C'est pour cela selon eux, qu'il fallait comprendre le mot dans un sens qui englobait ces deux aspects⁶.

Abû Ḥayyân considérait cette interprétation comme porteuse d'une certaine faiblesse, et elle n'était pas, à ses yeux, très pertinente. Il justifiait cette critique par le fait que cette interprétation englobait à la fois le sens propre et le sens figuré, et ne pouvait être admise ou valide, à nos yeux (*la yajûzu 'indanâ*⁷). Cette argumentation formulée par Abû Ḥayyân éloignait celui-ci de certaines formes de dogmatisme. Celui-ci cherchait à être cohérent avec ses principes, et à rendre l'activité exégétique

¹-S, 2. V, 60.

²-Traduit par R. Blachère.

³- *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 39.

⁴-S, 2. V, 128.

⁵-Traduit par R. Blachère.

⁶- *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 561.

⁷

{قال بعض الناس المراد هنا بالرؤية رؤية البصر والقلب معا ، لأن الحج لا يتم إلا بأمور بعضها يعلم ويرى وبعضها لا يتم الغرض منه - إلا بالرؤيا فوجب حمل اللفظ على الأمرين جميعا. وهذا ضعيف، لأن فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز، أو حمل اللفظ المشترك على أكثر من موضوع واحد في حالة واحدة. وهذا لا يجوز عندنا.}

plus méthodique voire scientifique. Il était conscient que le fait de ne pas prendre suffisamment en compte la grammaire, rendait bien souvent l'activité de l'exégète anarchique et entraînait des confusions.

Nous allons voir encore que cette attitude adoptée par Abû Ḥayyân s'appuyait en effet sur son choix grammatical, dans certaines questions. Il est très connu que le mot (*samâ'*), désigne en arabe plusieurs choses. Il peut signifier le ciel, le nuage, un toit, et la pluie. Prenons le verset (*Allaḍi ja'ala al-'arḍa firâšan wa al-samâ'a binâ'an wa 'anzala min al-samâ'i mâ'an*¹) « ...qui vous a fait de la terre une couche et du ciel un édifice, [qui] a fait descendre du ciel une eau...² » : le terme *samâ'* dans la deuxième occurrence peut désigner : le ciel ou le nuage (*al-saḥâb*). D'après son explication, chaque sens lexical choisi exigeait une règle grammaticale donnée. Si la deuxième occurrence ne correspondait pas à la première, dans ce cas là le verbe « fit descendre » (*Anzala*), doit être mentionné, et encore, le fait de remplacer le terme *ciel* par son pronom ne serait pas possible, car le référent n'est pas le même³. Si le mot *ciel* avait la même occurrence, le remplacement du mot *ciel* par son pronom serait possible, et la répétition sans un mot sous-entendu serait jugée bonne par Abû Ḥayyân, car, il s'agirait de deux phrases autonomes⁴.

Dans le verset (*Huwa allaḍi uṣalli 'alayyikum wama lâ'ikatuhu liyuḥrijakum min al-ẓulumâti 'ilâ al-nûr*⁵) « c'est Lui qui prie sur vous – ainsi que Ses Anges, pour vous faire sortir des Ténèbres vers la Lumière⁶ », ainsi que dans le verset : (*'inna Allâh wa mala'ikatahu yuṣalûna 'ala al-nabi' ya 'yuhâ al-laḍina 'âmanû ṣallû 'alayhi wa sallimû tasliman*⁷) « Allâh et Ses Anges prient sur le Prophète. O vous qui croyez !, priez sur le Prophète et appelez sur lui le salut !⁸ », Abû Ḥayyân indiquait que le verbe *prier* (*ṣalla*), était de caractère polysémique, l'action qu'on pouvait imaginer ou attribuer à Allâh différerait de celle qu'on pouvait attribuer aux anges. A ses yeux,

¹-S, 2. V, 22.

²-Traduit par R. Blachère.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 238.

⁴-Ibid

{وأنزل من السماء يجوز أن يراد به السحاب ويجوز أن يراد به السماء المعروفة ، فعلى الاول الجامع بينهما هو القدر المشترك من - السمو ، ولا يجوز الاضمار لأنه غير الاول. وعلى الثاني فحسن الاظهار دون الإضمار هنا كون السماء الاولى قي ضمن جملة ، والثانية جملة صالحة بنفسها أن تكون صلة تامة لولا عطفاها.

⁵-S, 33. V, 43.

⁶-Traduit par R. Blachère.

⁷-S, 33. V, 56.

⁸-Traduit par R. Blachère.

c'était la raison pour laquelle les grammairiens avaient des positions différentes quant à la fonction syntaxique.

VII-4. Les *'aḍḍâds*

Parmi les phénomènes de la polysémie, soulignons la question des mots à sens opposé (*al-'aḍḍâd*), c'est-à-dire des mots établis dès l'institution de la langue, avec un sens opposé.¹ Cette question a été débattue largement par les savants arabes anciens lexicographes, grammairiens et juristes. Une lecture de leurs discussions sur cette question montre l'importance qu'ils accordaient aux *aḍḍâd*. À l'époque classique, les savants arabes n'étaient pas tous d'accord sur l'existence de mots à sens opposé dans leur langue.

Ibn Durayd lexicologue (m. 321/ 933) avait réduit ce phénomène. Il avait nié sa présence dans une seule langue (*lahja ou luġa*) ; il n'était pour lui qu'une variation dialectale.

Ibn Durustawhi, (m. 347/ 958) lui n'était pas d'accord avec l'existence de ce phénomène. Selon les informations données par *al-Ṣuyūṭī*, il avait écrit un livre pour réfuter ce phénomène². *Ta'lab* (m. 291/914) de sa part avait déclaré qu'il n'y avait aucune sorte d'*aḍḍâd* dans la langue arabe. Il avait ajouté que la présence prétendue de ce phénomène rendait la parole impossible et que la langue perdait son efficacité, par exemple le mot noir ne pouvait pas désigner le blanc et vice versa³.

Les savants affichant un accord sur la présence de *aḍḍâd* dans la langue reconnaissaient l'ambiguïté qu'elle pouvait engendrer, mais ils défendaient le principe même de l'ambiguïté⁴, ambiguïté figurant par nature dans la langue, donc instituée ; ils l'avaient nommée (*al-'ḍḍâd*) et ils la définissaient ainsi: des mots qu'on prononce et qu'on écrit de manière identique, mais⁵ présentant des significations opposées.⁶

Les savants niant l'existence de l'*aḍḍâd* dès l'institution de la langue cherchaient souvent à justifier sa présence, et son traitement⁷. Certains d'entre eux pensaient que son origine était due aux interventions des dialectes (*tadâḥul al-luġât*)⁸. Et pour d'autres c'étaient des raisons rhétoriques et syntaxiques qui étaient à l'origine de son existence⁹. Parmi ceux qui acceptaient ce phénomène de l'*aḍḍâd* nous

¹-*Al-Muzhir*, V, 1. P, 123.

²-*Al-Muzhir*, V, 1. P, 123.

³-Voir, *Fiqh al-luġa*, P, 310.

⁴-Voir Hassan Hamzé, « La polysémie dans l'œuvre des savants Arabes Anciens », P, 13.

⁵-*Al-Muzhir*, V, 1. P, 305.

⁶-*Fiqh al-luġa*, P, 310.

⁷-Voir, *Fiqh al-luġa*, P, 310.

⁸-*Al-Muzhir*, V, 1. P, 305.

⁹-*Dirâsât fī Fiqh al-luġa*, P, 310.

trouvons¹ *al-Aşma'i* (m. 216/ 831), *Ibn al-Sikkî*, (m. 244/ 858), *Abû Hâtîm al-Sijistânî*, (m. 248/ 862) *Ibn al-Anbârî*, (m. 328 /940) *Abû al-Ṭayyîb al-Luġawî*, (m. 351/967), celui-ci avait écrit un livre important sur la question². *Ibn Farîs* (m 395/ 1004), *al-Şâġânî* (m. 650/1252) et beaucoup d'autres. Al-Şâfi'î n'a pas mentionné explicitement, mais ce phénomène pouvait être englobé sous le terme de l'étendue de la langue arabe. *Ibn al-Anbârî*, mort à Bagdad en 328/940, ce praticien de grammaire, dans son livre consacré aux mots à sens opposés (*'addâd*) considérait ces mots comme faisant partie du *muştarak* (mots communs à plusieurs sens).

Pour justifier la présence de ce phénomène, *Ibn al-'Anbârî*, avait répété en expliquant clairement les dires d'Al-Şâfi'î : « la langue des Arabes, comme toute autre langue d'ailleurs, est un tout dont la fin est liée au début. Le message n'est reçu qu'en arrivant à la fin ». Les mots différents, voire opposés sont précédés ou suivis par ce qui en précise la portée et indiquait le sens voulu sans aucune ambiguïté³.

Dans son commentaire, Abû Ḥayyân avait mentionné plusieurs fois les mots à sens opposé (*al-'addâd*), en donnant des exemples. Il montrait qu'il s'agissait de trois catégories : le nom, le verbe et l'adjectif. Parmi les termes qui illustre bien ce phénomène nous citons : (*Fawq*⁴) Ce terme désigne à la fois ce qui est le plus et ce qui est le moins, en traitant le verset (*'inna Allâh lâ yastahyî 'an yḍriba maṭalan mā ba'ūdhan famâ fawqahâ*), Abû Ḥayyân avait mentionné l'opinion d'*Ibn Qutayba*, selon laquelle, le mot (*fawqa*) dessus fait partie d'*'addâd* , il désignait à la fois ce qui était le plus élevé et ce qui était le moins. Donc selon cette opinion qui autorise d'interpréter la polysémie selon ses différents sens. Le mot (*fawq*) désignait, dans ce verset ce qui était plus élevé mais aussi que ce qui était plus petit qu'un moucheron. Abû Ḥayyân, bien qu'il n'accepte pas cette méthode, qui consiste à donner à la fois deux sens différents à un seul terme⁵, passait cette question sous silence⁶.

Regardons ce qui se passe dans le verset, (*wa al-muṭallaqât yatarabbaşna bi 'anfusihiinnâ talâtata qurû'in*⁷), « les divorcées restent trois cycles menstruels à s'observer elles-mêmes.⁸ »

¹-Ibid, V, 2. Pp, 304 : 316.

²-Ibid, V, 2. P, 312.

³-*Al-Muzhîr*, V, 1. P, 312, 313.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 268.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 561.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 268.

⁷-S, 2. V, 228.

⁸-Traduit par R. Blachère.

Il y a des divergences entre les savants musulmans sur la signification de *qur'*, pl. *qurû'u*. Dans son commentaire, Abû Ḥayyân traitait le mot dans ses deux aspects, lexical et juridique. Dans son étude étymologique, il avait montré ses différentes significations. Il l'avait classé dans la catégorie de la polysémie, et dans celle qui indiquait un sens et son contraire à la fois. Selon les données lexicales, ce terme pouvait être équivalent à la fois à la menstruation (*al-ḥayḍ*) et à la pureté, (*al-ṭuhr*), il désignait encore la période où la femme avait ses règles, et la période où la femme n'a les avait pas. Il avait indiqué aussi les différentes opinions juridiques sur cette question. Une lecture de ces opinions montre clairement qu'Abû Ḥayyân s'intéressait et se basait véritablement sur l'usage de la langue.

La pluralité du sens lexical, quelle que soit son origine, et sa nature est une réalité linguistique qui engendre de son côté différents sens et par conséquent, et dans un domaine qui se base sur des textes, engendre aussi des règles juridiques différentes.

Comme nous l'avons déjà montré Abû Ḥayyân indiquait presque toutes les opinions existantes sur une question donnée, il appréciait souvent les opinions simples, le sens propre a la priorité sur d'autres sens, mais pour une raison ou pour une autre, la priorité pouvait être donnée au sens figuré. En plus, par rapport aux règles juridiques, l'auteur avait montré clairement la spécificité de chaque opinion et la conséquence de chaque choix. Cette exposition des opinions sans accorder un quelconque privilège à l'une ou à l'autre, indiquait que les preuves des juristes étaient, à ses yeux, égales ; et les différentes opinions proposées n'étaient, enfin, que le résultat d'une divergence sur la conception d'un terme.

En traitant le verset (*wa 'asarrû al-nadamata lammâ ra'aw al-ʿadâb*¹), Abû Ḥayyân montrait à l'aide d'exemples que le verbe (*Asarra*) avait deux sens opposés². Selon lui ce verbe désignait (*'aḏhara*) : mettre en évidence ainsi que (*'ahfâ*) ne pas laisser paraître³. Ce deuxième sens était plus fréquent dans l'utilisation que son antinome. En effet, Abû Ḥayyân avait déclaré que les deux sens dans ce verset étaient probables, ensuite, il avait utilisé la situation ainsi que l'état d'esprit de ceux dont le verset parlait, pour montrer que le sens de mettre en évidence leur dépit était plus

¹-S, 10. V, 54.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V 5. P, 167.

³-Ibid.

probable¹. L'acceptation de la polysémie avec ses différents concepts (variant), (*aḍḍâd*), (synonyme) était un résultat naturel d'une recherche scientifique fondée sur une langue véritablement parlée.

Ses études expliquaient aussi que ceux qui contestaient l'existence d'un tel phénomène ne se basaient vraiment pas sur la langue et son fonctionnement, mais que leur refus venait d'autres raisons idéologiques.

Les zâhirites, par exemple, niaient l'existence du sens figuré dans la langue arabe. C'était pour leur faciliter la tâche de nier le même phénomène dans le Coran, pour qu'ils soient en harmonie avec leur idée de l'origine de la langue comme institution divine, et pour arriver à leur fin, c'est-à-dire d'empêcher les gens d'interpréter les versets coraniques métaphoriquement. Ainsi cette position leur permet d'écarter l'usage de l'analogie (*al-qiyâs*).

L'idée d'une langue divine révélée obligeait certains savants à garder une conception idéale de la langue et de son fonctionnement, ils tentaient souvent d'éviter toutes sortes de faiblesse. D'après le commentaire d'Abû Ḥayyân, cette acceptation de l'existence de la polysémie n'était, nous semble-t-il, que le résultat d'une recherche méthodique bien organisée, qui se basait sur des principes, et utilisait la même référence que celle utilisée par les grands juristes. Il y avait donc des points communs dans la méthode, plus qu'une simple imitation.

Une autre idée, sa grande préoccupation de la langue et de sa fonction s'inscrivait dans l'objectif de montrer les manières relatives à la signification, à la lumière du texte religieux, et de rendre l'activité de l'interprétation en général et celle de l'exégèse en particulier une activité scientifique, un objectif qui n'était guère loin de celui visé par al-Šâfi'î dans l'intégralité de son œuvre².

Nous observons qu'Abû Ḥayyân considérait la multiplication du sens comme une réalité linguistique. En utilisant le contexte interne et externe, il cherchait souvent à limiter la multiplication des sens. Sa conception n'était pas loin de celle d'al-Šâfi'î et des adeptes tardifs de l'école šâfi'ite. L'idée d'Abû Ḥayyân était corroborée par un autre savant, Imâm *al-ḥaramayn al-Juwaynî*, qui considérait que le contexte d'une expression pouvait déterminer le sens. Il semble que selon leurs propres dires, s'agissant d'Abû Ḥayyân et *al-Juwaynî* le contexte intégré dans leur conception

¹-R. Blachère, D. Masson, ainsi que Kasimirski, ont choisi dans leurs traductions le sens dissimulé, ils ont ainsi utilisé le sens le plus fréquent.

²-Voir, *L'Encyclopédie de l'Islam*, V, 9. P, 189.

comportait tous les éléments qui entraient en jeu dans un acte d'énonciation. Les expressions les indices situationnels et verbaux (*al-qarâ'in al-ḥâliyyâ wa maqâliyyâ*¹) utilisées par *al-Juwaynî* correspondant à celle du contexte (*al-siyâq*)² mentionnée souvent par Abû Ḥayyân, ainsi que les méthodes utilisées par celui-ci comprenaient probablement, les participants, le lieu, le moment, le thème le genre, les éléments associés, ainsi que la dimension culturelle de la société.

¹-*Al-Itqân fî 'ulûm al-qur'ân*, V, 2. P, 84.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 139.

TROISIEME PARTIE :

LA DOCTRINE ŠAFI'ITE ET L'ANALYSE
LINGUISTIQUE ET RHETORIQUE DANS

AL-BAḤR AL-MUḤĪT

Chapitre VIII : L'emprunt linguistique dans le Coran

Comme la plupart des langues¹, l'arabe a été certes soumis depuis son apparition, à l'influence d'autres idiomes parlés par les populations avec lesquelles les Arabes avaient des contacts. C'est pour cela que les grammairiens anciens de la langue arabe observaient qu'il y avait dans leur langue l'intrusion de mots venus d'ailleurs ; les philologues arabes dès le premier siècle de l'islam se sont souvent intéressés à ce problème, parmi ceux-ci, *Sībawayhi* dans son livre (*al-kitāb*), qui est le plus ancien livre qui nous soit parvenu ; *Sībawayhi* avait dédié plusieurs chapitres à cette question², il l'avait dégagée plusieurs fois, en la traitant selon des points différents³. Il avait consacré un chapitre à la procédure utilisée par les Arabes pour arabiser les mots⁴; chapitre dans lequel l'auteur avait décrit la méthode en donnant des exemples. *Sībawayhi* était intéressé plus par l'établissement d'un modèle théorique de la langue arabe que par la présence ou non des mots non arabes dans le Coran. Mais, c'étaient surtout les exégètes et les juristes qui s'intéressaient à cette question par rapport au texte coranique.

Cette question comme nous l'avons déjà mentionné avait été traitée au bon moment, et comme la plupart des questions traitées dans la culture musulmane, elle avait été développée à la lumière du texte coranique. Une lecture, des écrits des savants anciens, montre malgré l'absence d'unanimité sur sa présence dans la langue du Coran, qu'il y avait sur ce sujet une abondante littérature⁵. Les savants arabes musulmans pour diverses raisons se différenciaient sur la présence de mots d'origine non-arabe dans le Coran : certains savants de grande importance et de grande qualité dans la pensée islamique acceptaient l'idée de l'existence de mots non-arabes, dans le Coran : parmi eux nous trouvons des savants anciens (*al-fuqahâ'â*) comme *Ibn*

¹ - Voir, *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*, P, 291.

²-*Al-kitāb*, V, 3. P, 234. V, 4. P, 303.

³-Ibid, V, 4. P, 303, 304.

⁴ -Voir, Hassan Hamzé, « De la racine au mot ou du mot à la racine : problématique de la création d'une nouvelle mémoire de l'emprunt en arabe », in *Revue tunisienne des sciences sociales*, 1998 ,35 ème année n°117 Pp, 65 :69.

⁵ - En arabe pour différentes raisons, cette question de l'emprunt linguistique a été bien traitée, il existe en effet une littérature bien développée, plusieurs savants représentant plusieurs branches du savoir et des tendances théologiques et doctrinales exprimant leurs idées sur la question en général et pour l'emprunt dans le Coran en particulier. Dans sa thèse de doctorat intitulé *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*, sous la direction d'Ibrahim Ben Mrad et Hassan hamzé, Fethi jmil a affirmé que certaines opinions avancées sur la question étaient influencées par des considérations sociales, religieuses et nationalistes.

‘Abbas (m. 68/687) et ses disciples *Mujâhid*, *Ibn Jubayr*, (m. 104/722) *‘Ikrima al-Barbarî*, (m. 105/723) et *‘Ata Ibn Abi Rabah* (m. 114/732) et d’autres¹. Certains savants qui représentaient plusieurs tendances refusaient d’admettre l’existence de termes non-arabes dans le Coran². Telle était la position de l’imâm al-Šâfi‘î³ (m. 204/820), qui avait traité la question dans son livre intitulé *al-Risâla*, il avait indiqué que l’arabe était de toutes les langues, la plus riche ; seul un prophète pouvait en embrasser l’étendue, il avait ajouté : si certains ont pu dire qu’il y avait des termes non-arabes, dans le Coran, c’était qu’il comportait des mots particuliers ignorés par certains Arabes. Que le Coran ne renferme aucun mot étranger, c’était ce que montraient les nombreuses déclarations de Dieu sur la langue de ce livre. Si l’on trouvait des termes semblables à ceux d’autres langues, c’était par coïncidence :

« Nous ne nions pas que des termes aient été acquis ou qu’ils aient été établis, qu’il puisse y avoir une correspondance entre une langue ou une partie de cette langue, et une partie de la langue arabe. De même il peut y avoir des similitudes entre des parties de certaines langues étrangères, bien que ces langues soient parlées dans des régions éloignées les unes des autres et n’aient aucun lien de parenté, en dépit des correspondances entre certains termes⁴ ».

(ولا ننكر إذا كان اللفظ قيل تعلموا أو نطق به موضوعا-: أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلا من لسان العرب كما يتفق القليل من السنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع ثنائي ديارها، واختلاف لسانها وبعد الاواصر بينها وبين من وافقت بعض لسانه منها).

Parmi ceux qui refusaient la présence de mots d’origine non-arabe dans le Coran, nous mentionnons une autre figure, qui avait lui aussi toutes les qualités, c’était *Abû ‘Ubyda Ma‘mar Ibn al-Muṭanâ* (m. 208 /824)⁵ ; celui-ci niait l’existence de mots d’origine non-arabe en déclarant : (celui qui prétend qu’il y a dans le Coran autre chose que de l’arabe dit quelque chose de grave contre Dieu⁶).

¹ -*Al-Muzhir*, V, 1. Pp, 211 : 216.

² -Voir, *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l’Approche Linguistique et l’Approche Idéologique*, PP, 80 : 90.

³ -*Al-Risâla*, P, 44, 45.

⁴ - *La Risâla*, P, 71 . Passage, 148.

⁵ -*Al-‘Itqân*, V, 1. P, 393.

⁶ -*Abû ‘ubayda Ma‘mar Ibn al-Muthanâ*, dans son livre intitulé *al-majâz*, en traitant le mot *Iblis* déclare qu’il est indéclinable, car il est d’origine non arabe (‘a‘jamî)⁶. *Al-Majâz*, V, 1. P, 5.

Donc, selon ces deux contemporains, al-Šâfi'î¹ et *Abû 'Ubaydat Ma'mar Ibn al-Mu'tannâ*, les mots en question étaient authentiquement d'origine arabe et étrangers² : c'était donc la thèse du pur hasard mais coïncidant avec des mots. Il est très clair aussi que leurs opinions étaient en opposition avec celles d'*Ibn 'Abbâs* et des autres. Cet état de recherche d'une manière tout à fait logique avait ouvert vraiment le chemin et préparé les esprits pour qu'une autre opinion³ apparaisse, représentée par un autre savant d'importance, dans ce débat : *Abû 'Ubayd al-Qâsim Ibn Sallâm* (m.224/838), Celui-ci avait tenté de concilier les deux positions en présence, en admettant les deux opinions comme étant valables, et en mettant en avant son explication personnelle : « en effet l'origine de ces termes est étrangère, comme l'avaient dit les anciens savants ; seulement ces termes s'étaient introduits chez les Arabes qui les avait arabisés ; ils en avaient fait des mots à eux et qui sont devenus arabes ; puis lors de la révélation du Coran, ces termes se sont mélangés à la langue des Arabes, de telle sorte qu'on pouvait les considérer comme arabes et d'origine étrangère⁴ ».

(والصواب في ذلك عندي- والله أعلم - مذهب فيه تصديق القولين جميعا. وذلك أن هذه الحروف وأصولها أعجمية - كما قال الفقهاء - إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بالسنتها ، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن قال عجمية فهو صادق.)

Il avait ajouté :

« Nous donnons cette interprétation⁵ pour que personne ne s'en prenne aux savants, les accusant d'ignorance [coupable], et pour qu'on n'aille pas s'imaginer qu'ils ont attaqué le livre de Dieu, disant autre chose que ce que Dieu a voulu dire, alors qu'ils étaient les plus savants dans l'interprétation et qu'ils exaltaient le Coran au plus haut point⁶ ».

(وإنما فسرنا هذا لئلا يقدم أحد على الفقهاء فينسبهم إلى الجهل ويتوهم عليهم أنهم أقدموا على كتاب الله جل ثناؤه بغير ما أراد الله جل وعز ، وهم كانوا أعلم بالتأويل وأشد تعظيما للقرآن.)

¹-*Al-Risâla*, P, 45.

²-Voir, *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*,P, 92.

³-*Al-'Itqân*, V, 1. P, 395.

⁴-*Al-'Itqân*, V, 1. P, 395.

⁵- *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*,P, 47.

وإنما فسرنا هذا لئلا يقدم أحد على الفقهاء فينسبهم إلى الجهل ويتوهم عليهم أنهم أقدموا على كتاب الله جل ثناؤه بغير ما أراد الله جل وعز ، وهم كانوا أعلم بالتأويل وأشد تعظيما للقرآن. الصاحبى 33

⁶-*Al-Šṣâhibî fî fiqh al-luġati al-ʿarabiyatî wa masâ'ilihâ wa sunan al-ʿarab fî kalâmihâ*. Ibn Fâris, P, 33.

Suite à son explication et à son argumentation, *Abû 'Ubayd al-Qâsim ibn Sallâm*, avait abandonné ainsi l'idée de correspondance entre les termes de deux langues, telle que l'avaient exprimée al-Šâfi'î et *Abû 'Ubaydat Ma'mar*¹.

¹ - d'autres opinions dans la question ont été proposées par des savants.

VIII-1. La position d'Abû Ḥayyân

Abû Ḥayyân s'est intéressé à l'identification de mots étrangers, dans son livre (*Irtiṣâf al ḍḍarab min lisan al-ʿarab*)¹, livre de grammaire, de genre théorique et pédagogique à la fois ; il s'est intéressé aussi à la question dans son grand commentaire (*al-Baḥr al-Muḥîṭ*). Il a montré leur forme et leur place dans la langue arabe et les particularités et les caractères qui les déterminent. Pour connaître son opinion sur la question, il nous faudra étudier sa position et l'usage qu'il a fait de sa théorie dans ses livres ;

Dans ce livre de grammaire mentionné ci-dessus, Abû Ḥayyân a consacré un chapitre à cette question ; il a montré dans le chapitre concernant les noms diptotes (*al-ʿasmâʾ al-mamnûʾa min al-ṣarf*), les façons de leur déclinaison et les indices qui permettaient de les identifier². Il s'est intéressé dans son chapitre intitulé³ : les mots non-arabes (*faṣl al-ʿasmâʾ al-aʿjamiyya*)⁴, dans lequel il a divisé les mots arabisés en trois catégories, selon la manière du changement, et la modification que subissent les mots d'origine non-arabes sous l'influence de l'arabisation⁵.

-Les mots que les Arabes ont changés et qu'ils ont rattachés aux schèmes (*wazn*) de leur langue. Ces mots selon Abû Ḥayyân pouvaient être traités de la même façon que les mots arabes (autochtones) ; ils fonctionnaient de la même manière comme les mots arabes purs, auxquels ils étaient rattachés comme : (dirham et *bahra*). Une autre précision, a été donnée par Abû Ḥayyân, ces mots pouvaient à leur tour, donner lieu à des dérivations.

-Les mots que les Arabes ont changés sans qu'ils les rattachent aux schèmes (*wazn*) de leur langue ; c'est-à-dire ils ne se conformaient pas aux paradigmes que les Arabes détiennent dans leur langue. Le fonctionnement de cette catégorie était différent de la première catégorie, comme par exemple : (*ʿâjur* et *ʿIbrîsam*).

- Les mots que les Arabes ont laissés sans aucune modification. Dans cette catégorie, l'on trouvait par exemple : (*Ḥurâsân* et *ḥurram*). L'auteur a

¹-*Irtiṣâf*, V, 1. P, 146.

²-Ibid, V, 2. P, 852.

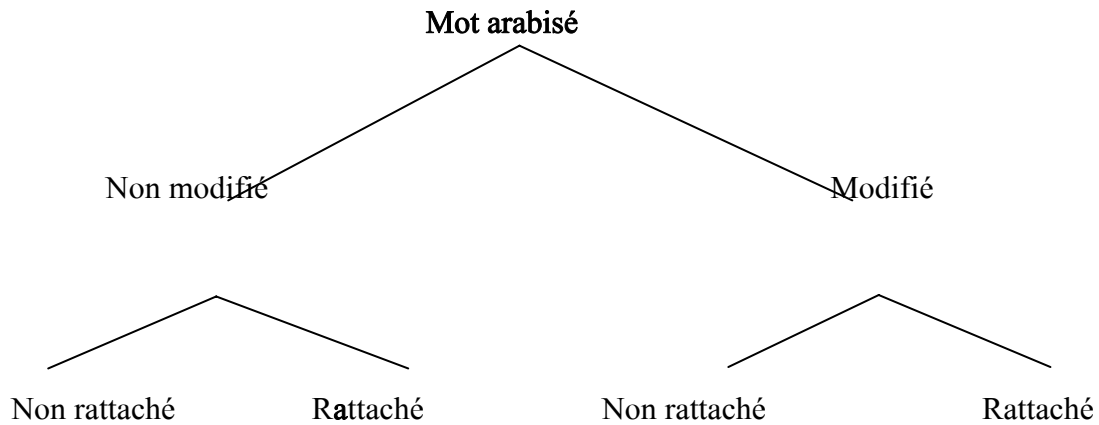
³-Ibid, V, 1. P, 146.

⁴-*Abû Ḥayyân*, avant de montrer la méthode ou le procédé, par lequel des mots étrangers sont incorporés à l'arabe a indiqué qu'al-Jawaliqî savant très connu mort en (539/1145), avait traité cette question dans son livre intitulé (*al-muʿarrab*). Selon certains ce livre est la première étude systématique et détaillée de mots étrangers en arabe dans le Coran et ailleurs.

⁵-Voir, *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*, PP, 13-15

développé cette partie en la divisant en deux catégories : rattachée et non rattachée.

Si l'on fait une représentation de son idée, l'on conçoit le schéma ci-dessous.



Abû Ḥayyân a indiqué dans le chapitre qui concernait les noms diptotes (*mamnu‘atun min al-ṣarf*)¹ les caractéristiques des noms non-arabes, il a mentionné les indices avec lesquels nous pouvions reconnaître qu'ils étaient arabisés. Un regard sur ces indices montrait que le principal critère résidait dans les anomalies qu'ils présentaient par rapport aux termes arabes purs. Il a déclaré que les rapports des philologues jouaient un rôle important pour connaître l'origine d'un mot². Cela s'inscrivait dans sa méthode habituelle de privilégier l'audition, la manière d'exprimer des Arabes. D'après son développement sur le sujet, les formes, la position des lettres composant les mots était des éléments qui pouvaient caractériser les mots arabisés ; nous remarquons que les formes et les positions des lettres étaient purement linguistiques. Et en plus, Abû Ḥayyân a précisément décrit des caractéristiques, il a donné aussi pour chaque phénomène des exemples extraits des paroles des Arabes. Il nous semble que l'auteur, dans son étude sur l'emprunt était parti de la réalité de la langue elle-même, comme une langue pratiquée où les mots d'origine non arabe étaient réellement représentés. Sa division de ce genre de mots en trois parties montrait clairement que la division n'était pas formelle, il s'intéressait beaucoup à la réalité de la langue et pas seulement à la forme. Comme nous l'avons vu plus haut, il avait divisé les mots arabisés en trois parties, selon lui les critères pour

¹-*Al-'Irtiṣāf*, V, 1. P, 146.

²-*Al-'Irtiṣāf*, V, 2. P, 852.

considérer un mot comme étant arabisé, devraient premièrement subir un changement, deuxièmement doit être rattaché à un des schèmes et troisièmement un changement tout court ou un rattachement tout seul. Nous pouvons déduire que les mots non arabes utilisés par les Arabes sans subir un changement ou sans être rattachés à un de leurs schèmes, ne sont pas considérés comme appartenant des mots arabisés. Ce n'était pas donc l'usage qui arabise les mots, mais c'est plutôt le changement qu'il subit au niveau des schèmes.

A plusieurs reprises, Abû Ḥayyân dans ses études sur les unités coraniques, avait essayé autant que possible de montrer que la forme étudiée était connue par les Arabes avant la révélation. Il utilisait souvent la science grammaticale et les traditions exégétiques anciennes pour prouver la pureté d'un mot. Il n'acceptait pas facilement la présence de mots d'origine non arabe dans le Coran. Dans son commentaire, il traitait les mots d'origine non arabe¹, malgré leur particularité, Abû Ḥayyân a quand même tendance à les traiter comme s'ils étaient d'origine arabe³ ; c'était le cas en particulier de la Torah et de l'Evangile, (*al-Tawrât wa al-Injîl*)⁴. Il avait déclaré, sans aucune objection, que certains savants autorisaient le traitement des mots d'origine non arabe à la lumière de la grammaire arabe⁵. Malgré son acceptation de l'existence de termes non arabes dans le Coran, il ne cachait pas comme nous allons le montrer, son grand étonnement au sujet de certaines déclarations de la non-arabité de certains mots, en traitant le nom (Allâh), après avoir terminé ses explications sur la racine probable de ce mot ; il déclarait que l'opinion la plus étonnante c'était de considérer ce mot comme étant d'origine syriaque (*wa min ġarīb ma qîla 'inna 'aşluhu lâhâ bi al-suryâniyya fâ 'urriba*)⁶. Et aussi en traitant le nom (*al-Raḥmân*)⁷, il disait : l'opinion la plus étonnante c'était de considérer ce mot d'origine non arabe, (*al-Raḥmân*) qui avait été arabisé en changeant son *ḥa'* par un *ḥâ'*⁸. Cela montre que pour lui, l'existence d'un mot dans telle langue ne signifiait pas qu'il était originaire de cette langue.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 386.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 386.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 386.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 465.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 124.

⁷ - Voir, *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*, P, 104.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 124.

Par ailleurs, en traitant certains termes, Abû Ḥayyân n'excluait pas l'idée de correspondance entre certains termes de deux langues, telle que l'avaient exprimée al-Šâfi'î et *Abû 'Ubayd*¹. Sur la question des emprunts mutuels Abû Ḥayyân écrit : Ainsi souvent, [on constate] des similitudes entre la langue arabe et la langue abyssine au niveau des mots et des règles de construction² grammaticale comme les lettres utilisés dans la conjugaison de l'inaccompli (*ḥurûf al-muḍâri'a*) et l'emploi de *ta* du féminin (*ta' al-ta'nîṭ*) ou encore le *hamza* du verbe transitif (*hamzatu al-ta'diyya*)³.

(وكثيرا ما تتوافق لغة العرب ولغة الحبش في الفاظ وفي قواعد من التراكيب النحوية كحروف المضارعة وتاء التأنيث وهمزة التعديّة)

Pour bien montrer sa position pour la question nous allons dans les pages qui vont suivre, traiter des exemples parmi ceux étudiés dans son commentaire.

¹-*Al-'Itqân*, V, 1. P, 393.

² Pour cette question, voir, *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*, pp , 14, 15.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 4. P, 167.

VIII-2. Les cas étudiés par Abû Ḥayyân

Dans son commentaire l'auteur, incité par la présence de noms propres non arabes dans le texte coranique, avait étudié différents points : les noms propres quelle que soit leur origine : arabe ou non arabe. Nous remarquons qu'il était en accord avec la plupart des savants, c'est-à-dire ceux qui acceptaient la présence de noms propres non arabes dans le Coran. *Al-Ṣuyûṭî*, dans son livre *al-'itqân*, indiquait qu'il avait composé un livre sur le sujet intitulé *al-muḥadḍâb*, il avait dit aussi¹ : pour les noms propres, il y a une unanimité concernant l'existence de noms propres d'origine non arabe dans le Coran².

Lorsque Abû Ḥayyân avait évoqué, dans son livre, les mots d'origine non arabe dans la Tradition³, il avait déclaré que la connaissance du Prophète de l'islam de ces mots n'était qu'une sorte de miracle. La connaissance par le prophète de ces termes s'expliquait par la révélation ; car lui-même était illettré. L'auteur, à maintes reprises avait utilisé la science de la grammaire pour appuyer une hypothèse donnée. Il avait l'habitude de commencer son étude sur tout nom non arabe, en déclarant qu'il était d'origine non arabe, c'était le cas de *Adam*, *'Ibrâhîm*, *'Idris*, *'Ismâ'îl*, *Alyas*, *'Uzayr*, *'Imrân*, *Qârûn*, *Masiḥ*, *'Isâ*, *'Azâr*, *Maryâm*, *Nûh*, *Musâ*, *Jâlût*, *Jibrîl*, *Sulaymân*, *Yûsuf*, *Yaḥyâ*, *Ya'qûb*, *Hârûn*, *Iblîs*, *al-Tawrat* et *al-'Injîl*.

Selon Abû Ḥayyân, les deux derniers termes étaient d'origine hébraïque⁴. Il déclarait aussi qu'il ne convenait pas de les traiter avec les outils de la grammaire arabe. Mais malgré cette évidente déclaration, il traitait dans son livre les termes à la lumière de la grammaire arabe en essayant de montrer leurs racines et de lier la racine avec le sens que chaque terme avait désigné. Cela était dans le but de garder l'harmonie de sa méthode, de montrer sa connaissance des différentes d'opinions sur une question donnée. Cela pouvait être aussi dans l'objectif de montrer l'opinion de ceux qui n'acceptaient pas les termes non arabes dans le Coran. Une autre idée, cette démarche pouvait aussi remettre la question dans le domaine de la recherche ; cette explication n'était que pour signaler la recherche sur cette question pas encore achevée, la recherche devrait se poursuivre dans le but de fournir d'autres arguments pour renforcer les tenants et les aboutissants de cette idée centrale.

¹-*Al-'Itqân*, V, 1. P, 393.

²-*Ibid*, V, 1. P, 394.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 7. P, 298.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 386.

VIII-2-1. Le terme sourate¹

Ce terme figure dans le Coran neuf fois au singulier et une seule fois au pluriel (*suwar*), il a été utilisé dans le Coran pour désigner une unité de la révélation. (Si vous êtes dans le doute au sujet de ce que nous avons révélé à notre serviteur apportez-nous une sourate semblable à ceci, appelez vos témoins autres que Dieu si vous êtes véridiques²). Selon certains, ce mot est d'origine syriaque³, Abû Ḥayyân, ne se prononçait pas sur l'origine non arabe de ce terme. Il recourait, toujours selon son habitude à la langue arabe, il mentionnait toutes les opinions possibles en s'appuyant sur la parole des Arabes et la déclaration des savants⁴. Il disait : (*al-sûra*) signifiait un haut degré, il citait un vers de poème pour appuyer son choix. Donc celui qui possède une sourate, cette dernière lui donne plus d'importance sur celui qui ne la possède pas, et celui qui possède la sourate est semblable à celui qui possède un bien, une maison ou une muraille. Donc le point commun porte sur le caractère précieux, l'acquisition d'une grande valeur.

Une autre opinion citée par Abû Ḥayyân : ce terme a été choisi pour indiquer la perfection de la sourate et pour justifier ce sens, il rapportait que les Arabes nommaient la grande et la forte chamelle (*sûra*).

Une autre opinion encore mentionnée voit que la sourate était une partie du Coran avec l'infinitif (*al-su'rû*) et le verbe (*'as'ara*) la sourate était nommée ainsi car elle était une partie de la masse. Le *hamza* qui était l'une des consonnes radicales de ce verbe *'as'ar*, et qui n'apparaît pas dans le terme soura, l'auteur déclarait que ce *hamza* avait été allégé⁵. L'opinion d'Abû 'ubaydat rapportée par Abû Ḥayyân affirmait que la prononciation de ce verbe avec un *hamza* sans être allégée, était une variante (*luġhat*), manière de prononcer adoptée par certains Arabes⁶.

Donc à partir de la démarche, d'Abû Ḥayyân, nous remarquons que son choix se basait sur une approche grammaticale, la langue et sa réelle utilisation étaient le moyen de comprendre le sens de ce terme. Le procédé d'établir une relation entre le verbe et le terme se basait sur le sens de ce terme dans son utilisation. L'adoption

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 242.

²-S, 2. V, 23.

³-Voir, *L'encyclopédie de l'islam*, V, 5. P, 403.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 242.

⁵-Voir, *Lisân al-'arab*, V, 4. P, 339, 340.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 242.

d'une telle démarche qui s'appuyait sur la langue dans ses données immédiates était une caractéristique distinctive le système d'al-Šāfi'î.

VIII-2-2. Le terme *'Āya*

Ce terme est utilisé pour désigner chacun des petits paragraphes, traditionnellement constitués pour diviser la sourate ; il est défini aussi comme un énoncé coranique autonome, ou encore comme un « texte coranique composé de phrases »¹. Abû Ḥayyân dans l'objectif de montrer que la désignation de chaque verset était faite par la révélation, avait déclaré qu'il ne savait pas sur quel critère une telle construction pouvait être considérée comme un verset ou non². Il traitait ce terme (*'āyâ*)³, en commençant par sa signification, ensuite il fournissait son pluriel, quand il disait (*al-'āyātu*) c'est le signe, son pluriel pouvait être (*'ayan wa 'āyât*). Pour attester cette utilisation, l'auteur s'appuyait sur les vers du poème d'*al-Nâbîga*. Il parlait aussi de sa racine et de ses schémas proposés par plusieurs savants⁴ ; à propos de ce terme (*'āyâ*), Abû Ḥayyân avait mentionné l'opinion de grands savants en commençant par *al-Ḥalîl*, *al-kisa'i*, *al-farrâ'* et enfin il mentionnait l'opinion de certains koufites⁵. Il disait que, la place exacte pour étudier une telle question résidait dans les livres qui concernaient la morphologie. Une lecture approfondie montre que toutes les opinions proposées par les savants arabes s'écartent de la norme morphologique de la langue arabe. Un signe qui est apte à faire une bonne argumentation pour prouver que ce terme est d'origine non arabe. Mais l'auteur ne parle pas de la probabilité d'origine non arabe. Selon d'autres savants, il est certain que ce mot est d'origine non arabe, ils le considéraient comme étant d'origine syriaque.

VIII-2-3. Le terme *Al-ṣalât*

Son schème est (*fā'lat*) dont la racine est defectueuse (*ṣalawa*), ce mot est dérivé de (*al-ṣallw*) ce qui veut dire, le nerf qui passe à travers le dos et qui se sépare au niveau du sacrum (*'ajab al-ḍanab*) ; ce sont les deux nerf (*ṣalawân*) de la hanche ; ces deux nerfs nommées (*ṣalawân*), penchent et bougent au moment ou celui qui fait la prière se prosterne, c'est pour cela que celui qui fait la prière a été nommé (*muṣalli*)

¹-*La théorie de la signification*, P, 79.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 153.

³-S, 2. V, 39.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 312.

⁵-Ibid.

. C'est à partir de la même idée que les Arabes ont nommé le cheval celui qui, dans une compétition, arrive en deuxième position (*muṣallī*). Selon Abû Ḥayyân c'était *Ibn 'Aṭīya* qui était l'auteur de cette opinion, celui-ci le mentionnait pour relier le terme avec le mot de la langue générale et montrait ainsi la procédure possible dans la formation de ce terme : la ṣalât était nommée comme telle, car elle était la deuxième prescription obligatoire dans l'islam ; la profession de la foi (*tawḥīd*) occupant la première position. Selon cette opinion c'est l'idée de rassemblement dans le classement présent dans ce mot qui était à l'origine de cette transformation du sens. La salat est comparée à un cheval qui arrive en deuxième position. Un autre mécanisme possible dans la nomination, la *ṣalat* était nommée ainsi, car les deux nerfs (*salwân*) penchaient et bougeaient au moment où celui qui fait la prière se prosterne¹.

La (*ṣalat*) prière comme terme juridique, comportait des propos et des attitudes particulières, le verbe (*ṣalla*) ayant deux significations : il fait la prière, et (*ṣalla*) avec le sens de demander. Selon certains savants, ce dernier sens était un sens figuré du premier sens indiqué ; la relation entre les deux sens signifiait la ressemblance dans l'humilité et la soumission chez celui qui demandait comme chez celui qui faisait la prière. L'auteur précisait qu'*Ibn 'Aṭīya* pensait que le verbe (*ṣalla*) dans le sens de demande était un sens propre, et dans le domaine juridique, il prenait l'allure d'un sens figuré. Abû Ḥayyân ne disait rien de l'origine étrangère de ce terme, mais comme celui-ci posait un problème de compréhension, il en donnait de nombreuses définitions et descriptions.

VIII-2-4. Le terme '*uṣṭūra*

L'auteur indiquait que ce mot (*'uṣṭūra*) avait été mentionné par la plupart des lexicographes² arabes dans la racine (*s ṭ r*), les lexicographes arabes considéraient ce mot comme un mot arabe pur, ils mentionnaient aussi qu'il avait plusieurs façons d'être prononcé, sa racine était (*s ṭ r*) et tous les exemples donnés n'étaient que des mots isolés sans contexte³. Mais pour les exégètes modernes⁴ ce terme d'origine sans doute latine (*historia*) signifiait « récits d'histoires fabuleuses de légendes ou fables ». Nous pouvons dire en résumé que malgré la manière scientifique avec laquelle les

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 162.

²-Voir, Zamaḥṣārī dans son livre intitulé '*Asās Al-Bālagha, al-Jawhari* dans son *Ṣiḥāḥ, al-Zubaydi* dans son *Tahdīb al-luġhat, Ibn Manẓūr* dans son livre *Lissan al 'a'rab*, et *al-Zabidī* dans son *Tāj al-ʿarūs*.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 4. P, 89.

⁴-Voir, le Coran, exégèse du cheikh si Boubakeur Hamza, V, 2. P, 1213.

mots avaient été traités ainsi que l'existence d'un esprit de tolérance et d'indulgence à l'égard de ceux qui acceptaient l'existence de mots d'origine non arabe dans le Coran, Abû Ḥayyân avait souvent cherché à traiter les mots comme s'ils étaient arabes, sans négliger parfois d'exprimer son étonnement à l'égard de certaines déclarations concernant la non-arabité de certains termes.

S'agissant de cette question précise, il convient de dire que les šâfi'îtes tardifs acceptaient clairement la présence de mots d'origine non arabe, dans le Coran. C'est ainsi que nous remarquons que l'opinion d'Abû Ḥayyân était imprégnée à la fois par le fondateur du courant šâfi'îte et les apports des šâfi'îtes tardifs.

Chapitre IX : L'analyse syntaxique

IX-1. Les objectifs

Dans la rubrique concernant le lexique, nous avons traité de phénomènes lexicaux, leur apparition provenant du lexique ; nous avons également, à travers notre étude, mis en évidence les points communs, sur les plans doctrinal et méthodique, concernant les idées centrales du courant šāfi'ite et les réflexions savamment menées par Abû Ḥayyân, dans son commentaire. Nous avons indiqué les effets de certains phénomènes lexicaux sur le texte ainsi que l'attitude des savants par rapport à ces phénomènes dans leur élaboration d'une théorie du sens qui avait pour but de comprendre les textes religieux.

Dans le même objectif, nous allons traiter dans cette rubrique des questions concernant l'analyse syntaxique, cette importante étape de l'analyse des structures syntaxiques réalisée par les savants, et qui consiste en l'analyse d'un fragment du texte coranique avec les outils forgés par la science de la grammaire. Il s'agit plus précisément de mettre en relation les éléments du texte, de cerner leur fonctionnement, de le formaliser, de dégager la transformation qu'il opère et de faire ressortir les significations attendues. Nous avons déjà signalé qu'Abû Ḥayyân avait mis en œuvre toutes les ressources de la grammaire et de la lexicographie arabes, tout en rappelant que le Texte traité (le Coran) s'était fait à partir d'une conception adoptée par l'auteur, selon laquelle, le texte était sacré et révélé en langue arabe pure. Cette dernière c'est-à-dire la langue du Coran, selon Abû Ḥayyân était l'arabe par excellence, par voie d'éminence; c'est pour cela que le texte coranique, selon lui, était parfaitement cohérent et inimitable, par sa prédominance et sa grande singularité¹. Ceci signifiait que le texte coranique devait être compris, selon lui à la lumière de la langue arabe et des habitudes des Arabes et à leur manière raffinée de s'exprimer² ; ceux-ci selon lui maniaient la langue arabe avec une très grande éloquence. Le Coran devait, dans ce cas là, être interprété suivant une approche linguistique d'un niveau très soutenu. Pour le moment, nous nous préoccuperons des structures grammaticales (la syntaxe). Il s'agit d'une étude concernant les mécanismes et les choix grammaticaux adoptés par l'auteur. Notre étude s'inscrit dans l'objectif de découvrir l'influence d'al-Šāfi'î et de son école sur Abû Ḥayyân, dans son commentaire, en rappelant qu'Abû Ḥayyân lui-même avait déclaré son adhésion à l'école šāfi'ite avant

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 103.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

de composer son commentaire . Il avait exprimé son accord relatif à la pertinence de la méthode d'al-Šâfi'î, en disant qu'elle était digne d'admiration¹. Mais malgré ses multiples déclarations,² Abû Ḥayyân était considéré par certains savants comme un partisan de l'école zâhirîte. C'est pour cela que notre recherche dans cette rubrique va dévoiler l'effet de la doctrine šâfi'îte sur Abû Ḥayyân dans le domaine de la grammaire et dans l'aspect qui touche à la syntaxe en particulier quelle soit théorique ou pratique. Comme nous l'avons déjà indiqué, dans le commentaire d'Abû Ḥayyân, entre autres, la science de la grammaire était souvent utilisée pour prendre en compte les particularités du texte coranique, de démontrer qu'il était parfaitement cohérent, supérieur en comparaison avec d'autres textes, ainsi que pour lever les ambiguïtés du texte. En procédant ainsi, l'auteur rend le Coran accessible aux lecteurs qui n'ont pas toujours une bonne connaissance de la langue arabe, afin qu'ils puissent découvrir la richesse du texte coranique. De la même manière, l'auteur se sert de la grammaire en appliquant ses règles au texte coranique dans l'objectif de dévoiler la grammaticalité de ses différentes composantes, de nature régulière et irrégulière, de montrer la priorité d'une opinion sur une autre et de montrer l'utilité de cette science grammaticale³ dans le domaine de l'exégèse et parfois encore dans l'objectif de critiquer l'exégèse purement littérale⁴, celle développée dans une perspective mystique et celle qui est essentiellement symbolique⁵.

Ses remarques sur la littérature de la société musulmane, montraient qu'il était conscient que la diversité des méthodes de réflexion appliquées par les partisans de chaque école était au fond due à la diversité des points de vue concernant plusieurs concepts tels que la définition de la nature du texte coranique, ses propriétés, ses fonctions et son rôle.

¹-Ṭabaqât al-šâfi'iyya al-kubra, V, 9. P, 287.

² {هل الفقه إلا أصل دين محمد} "فجرد له عزما وجدد له سعيا
وكن تابعا للشافعي وسالكا" "طريقته تبلغ به الغاية القصيا
ألا بابن إدريس قد اتضح الهدى" "وكم غامض أبدى وكم دارس أحيا
سمي الرسول المصطفى وابن عمه" "فناهيك مجدا قد سمي الرتبة العليا"

³-Roger Arnaldez dit : « si parfois, très rarement , *Ibn Ḥazm* cite un vers ce n'est jamais chez lui, comme chez les grammairiens, une méthode normale d'exégèse de la langue et des textes ». *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 25.

⁴-« Explique le texte sacré à partir des poètes de l'antéislam ou d'une grammaire arabe artificielle, c'était en réalité aussi suspect que le développer en concepts platoniciens, aristotéliens ou stoïciens ». Voir, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 15 : 25.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

Avant d'aborder nos questions, il convient de commencer par faire un rappel de certains concepts concernant le texte coranique et de montrer la perspective dans laquelle ce texte a été étudié par Abû Ḥayyân. Et pour que nous soyons en harmonie et en cohérence avec notre recherche, nous tenterons de retrouver, dans chaque spécificité, les points qui peuvent être communs aux deux savants en question.

Un regard dans le commentaire d'Abû Ḥayyân prouve qu'il s'enracinait dans une démarche littérale et nous avons signalé aussi que cette littéralité était propre à lui ; cependant, il ne se contentait pas du sens littéral, comme le prétendait certains savants mais il le dépassait parfois très largement¹. Cette spécificité comme nous l'avons déjà signalé était un caractère distinctif dans le démarche d'al-Šâfi'î ; celui-ci déclarait que la langue et son mécanisme était le meilleur moyen pour comprendre le texte coranique² ; il se basait dans son œuvre sur une langue effectivement parlée, et c'est ainsi qu'il admettait l'existence de plusieurs niveaux et de différents styles.

Cette idée était capitale dans la pensée d'Abû Ḥayyân ainsi que dans sa pratique³.

Nous allons voir que la ressemblance entre les deux savants n'apparaissait pas seulement dans leurs idées générales mais qu'elle est aussi identifiable dans leurs méthodes.

Nous avons déjà expliqué que leur conception de la langue et de son fonctionnement était la même. Ils donnaient au texte la même valeur, et ils ne différaient pas sur l'ampleur de la signification et enfin, leurs modes de lecture étaient semblables⁴ ; pour les deux savants, Abû Ḥayyân et al-Šâfi'î, le Coran était la Parole même de Dieu. Ils avaient écrit dans leurs livres que cette Parole était révélée en langue arabe claire⁵ et que son interprétation devait être effectuée par ceux qui possédaient de grandes connaissances scientifiques dans plusieurs domaines ; la connaissance de la langue arabe venait en tête⁶. Ils se basaient principalement sur les textes fondateurs de l'islam, en les considérant comme la première et la principale source de connaissance religieuse.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

²-Voir, *La Risala*, Pp, 57 : 68.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 396.

⁴-Voir, *la Risala*, P, 76. Passage, 174.

⁵-*La Risala*, P, 76. Passage, 173.

⁶-*La Risala*, P, 69.

Notre lecture de leurs œuvres indique qu'ils étaient bien en accord sur l'approche de la compréhension des textes coraniques, c'était pour cela qu'en s'appuyant sur certains outils, ils se référaient souvent au texte coranique, dans leur élaboration des règles. De ce fait, la réflexion menée par des philosophes ou des soufies¹ n'était pas prise en considération ; ces deux savants en question, recommandaient la soumission au Texte, et ils n'acceptaient pas les déductions rationnelles si elles ne respectaient pas la littéralité et la grammaticalité du Texte, ou s'ils étaient en contradiction avec lui.

Malgré cette spécificité, l'activité exégétique était aussi une science, plus qu'un art, elle avait ses principes et ses règles strictes. Leur façon de traiter le texte était bien organisée. Les étapes et les outils étaient déterminés à l'avance. Cette façon d'agir était effectuée avec prudence, sans dénaturer les textes. C'est pour cela et selon leur conception que, le texte ne pouvait pas être interprété contre lui-même ni en désaccord avec les manières dont les Arabes parlaient².

Al-Šāfi'î et Abû Ḥayyân étaient conscients aussi que la langue était vaste, elle apparaissait aussi comme quelque chose de divisible. Al-Šāfi'î³ déclarait que personne ne la possède entièrement, seul un prophète pouvait en embrasser l'étendue⁴. C'est à l'instar de cette idée qu'Abû Ḥayyân déclarait souvent que celui qui avait une preuve devrait être suivi par celui qui n'en avait pas⁵ ; c'est pourquoi qu'il adoptait l'idée que la langue était d'une grande étendue et que personne ne la possédait entièrement ; et qu'il n'était en aucun cas un inconditionnel des grammairiens de telle ou telle école.⁷

Nous avons déjà mentionné la spécificité d'al-Šāfi'î concernant la justification prévalant entre l'établissement des preuves et des règles. Pour garder l'harmonie et la pratique scientifique, Abû Ḥayyân exigeait souvent l'existence d'un exemple illustré de la langue arabe pour chaque genre et chaque mode d'utilisation. C'est pour cela que nous pouvons résumer en disant que la spécificité de se fonder sur des exemples extraits directement de la langue arabe était très clairement présenté dans la pensée d'al-Šāfi'î et d'Abû Ḥayyân. Ce dernier à l'instar d'al-Šāfi'î n'acceptait pas les propos

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

² Ibid.

³-*La Risala*, P, 69.

⁴-*La Risala*, P, 69. Passages 137, 138, 139.

⁵-Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 443.

⁷-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 4. P, 271.

de ceux qui utilisaient les genres de procédés métaphoriques comme prétexte pour faire passer certaines idées¹. Le fait de se baser sur une langue parlée constituait certainement l'origine de leurs conduites à accepter l'existence de plusieurs phénomènes dans la langue du Coran comme la prédication ou selon certains arabisants, la catégorisation du style, l'existence du style figuré et propre, la plurivalence (*ta'adud al-ma'ânâ*) d'une seule expression, l'existence d'expressions dont le sens était indéterminé (*mubham*), et d'autres phénomènes comme : la restriction du sens, l'ellipse, l'annulation, la connotation (*taḍmîn*), la régularité (*'ittirâd*), la monosémie, le grammatisme, l'anastrophe (*al-taqdîm wa al-taḥîr*) et l'existence d'expressions équivoques sur les plans syntaxiques et sémantiques ².

Autour de ces remarques nous constatons qu'aucun point de divergence entre ces deux savants Abû Ḥayyân et al-Šâfi'î, n'a pu être observé. Ceci va donner dès le départ de ce nouveau chapitre sur l'analyse syntaxique que l'idée de l'influence et de la rencontre entre les deux savants constituait une réalité capitale, bien qu'elle paraisse parfois peu claire. Et dans ce qui va suivre, nous allons soulever d'autres questions qui mesurent d'autres points communs entre les deux savants.

¹-Ibid, V, 1. P, 104.

²-Voir, *La Risala*, P, 75, 76. Passages, 173, 174.

IX-2. Influence doctrinale sur les méthodes grammaticales

Abû Ḥayyân a été considéré par beaucoup d'historiens comme un partisan de « l'école » de *Baṣra*¹. Mais, malgré cette appartenance et l'adoption de la plupart des opinions de cette école, une lecture approfondie de ses commentaires du Coran ainsi que de ses livres de grammaire révèle que sa démarche se fonde sur des choix méthodiques entre les différentes opinions existantes. Il ne s'agit donc pas, pour lui, d'imiter ou de considérer aveuglément les opinions des autres. Les opinions qui sont les plus acceptables, sont celles qui se basent sur des preuves bien évidentes et sur des arguments solides, construits à partir de réflexions et d'application ne pouvant être contestées.

Cette spécificité qui s'intéresse aux sources plus qu'aux règles fait ressembler le livre d'Abû Ḥayyân à une œuvre de révision de la grammaire à la lumière du texte coranique. Et cette même spécificité s'affiche aussi comme étant la marque distinctive de la méthode d'al-Šāfiʿi. C'est ainsi que celui-ci se distinguait des autres imâms qui lui étaient antérieurs.

La spécificité de réunir les règles et les sources était à l'origine de considérer cette école par beaucoup comme le représentant du courant des théologiens scolastiques (*ṭariqatual-mutakallimîn*)² ; dans cette tendance, les savants ne tenaient pas compte des avis de leur école juridique ni de l'avis de leur imâm, mais ils tenaient souvent compte des bons arguments.

Pour les šāfiʿîtes, il convenait donc aux savants de se référer aux sources, à partir desquelles ils devaient élaborer les règles. Nous remarquons qu'Abû Ḥayyân appliquait parfaitement cette méthode, il déclarait souvent la nécessité de trouver la preuve pour chaque règle, il répétait souvent (*kullu ḥukmin yaḥtāju 'ilâ dalîlin*)³. Il se basait sur les sources plus que sur les opinions délivrées, c'était pour cela que dans certaines questions, malgré son adhésion à « l'école » de *Baṣra*, Abû Ḥayyân n'acceptait pas aveuglément les opinions. Il déclarait très clairement qu'il n'était pas obligé de suivre les opinions de telle ou telle école. Pour bien dévoiler cette spécificité, nous allons travailler sur des exemples qui nous paraissent pertinents et

¹ -Concernant la question de divergences entre les Baṣrites et les Kûfites Hassan Hamzé, dans plusieurs articles, confirme que les divergences ne se situent pas au niveau des principes généraux qui sont les mêmes dans les « Deux Ecole » mais au niveau des points de détail. Voir, son article, « la coordination à un pronom « conjoint » dans la tradition grammaticale Arabe, Arabica, tom,XXXVI ,P,249-271.

² - *ʿUṣûl al-fiqh*, P, 33.

³ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P,200.

explicatifs, et sur lesquels existe une abondante littérature portant sur la grammaire et sur les spécialistes de l'exégèse du Coran.

Abû Ḥayyân, en traitant le mot (*Ma'â'is*) mentionné dans le verset¹ (*wa laqad makkanâkum fî al-arḍi wa ja'alnâ lakûm fihâ ma'âyîša qalilan mâ taškurûn*), expliquait que le mot (*Ma'â'is*) lu par la majorité (*al-jumhûr*) (*ma'âyîš*) avec *yâ* au lieu de *hamza*. Il déclarait que cette façon de réciter avec *hamza* était correcte. Cependant elle n'est pas conforme à la norme connue, car le (*yâ*) dans ce mot avait un statut radical (*'ašl*) qu'on ne peut pas grammaticalement transformer en *hamza*. Il disait aussi que ce même mot est lu par certains lecteurs avec *hamza* ainsi (*ma'â'is*). Abû Ḥayyân dans ce sens, citait *al-'A'raj*, *Zayd Ibn Ali*, *al-'A'maš* et *Nafi'*^c; la lecture de ce dernier avait été transmise dans une tradition par *Ḥârija*. Cette façon de lire avec *hamza* avait été aussi utilisée par *Ibn 'Amir* dans un récit (*fî riwâya*). Malgré l'existence de nombreux lecteurs qui l'attestaient, cette lecture avec *hamza* était rejetée par beaucoup de grammairiens, et était considérée de manière explicite comme une erreur. Abû Ḥayyân, en réfutant toutes les critiques, déclarait que cette manière de prononcer était pratiquée par ceux mentionnés ci-dessus, elle n'était pas vraiment analogique, et elle n'était pas conforme à la norme. Cependant, elle était rapportée par des gens qui étaient dignes de confiance, cela a permis à Abû Ḥayyân d'accepter que cette lecture était justifiée.

Abû Ḥayyân insistait pour montrer que ce phénomène existait en arabe, il donnait comme exemples les mots : *manâ'ir* et *mašâ'ib*, il expliquait aussi qu'*al-Farrâ'*² avait repris l'hypothèse d'une « analogie supposée » (*yatawahhamûna*), chez ceux qui lisaient (*ma'â'is*). Après avoir mentionné les opinions des savants dans cette question en se basant sur l'autorité des lecteurs et l'opinion d'*al-Farrâ'*, il avait accepté cette lecture ; il disait que cette lecture avait été transmise par *Ibn 'Āmir*, (118/ 736) qui était un pur arabe et qui avait appris le Coran auprès de *Utmân*³ bien avant que n'apparaissent les fautes de langue (*al-laḥn*). Il ajoutait qu'elle était aussi la lecture d'*al-A'raj* (117/ 735) qui représentait l'un des grands Successeurs dans ce domaine scientifique. C'était aussi la lecture de *Zayd Ibn 'Ali* (m. 122/ 740) qui avait selon Abû Ḥayyân une parfaite connaissance de la langue arabe. Cette lecture était

¹-S, 7. V, 10.

²-*Yahya Ibn Ziyâd*, connu par son surnom *al-Farrâ'*, grammairien et lexicographe arabe considéré comme le plus grand savant de l'école de Koufa dans plusieurs domaines, il est mort en (207/822). Voir *al-'A'lam*, V, 8. P, 145.

³-*Utmân Ibn 'Affân*, le troisième calife (m. 35/656).

également celle d'*al-'A'maš* (148/ 765) qui représentait une autorité dans ce domaine et de *Nâfi'* (169/ 785) qui avait récité le Coran en présence de soixante-dix Successeurs¹.

Car la plupart de grammairiens de *Baṣra* rejetait cette lecture ; Abû Ḥayyân terminait son argumentation en disant qu'il n'était pas un inconditionnel des grammairiens de *Baṣra* et que de toute façon, l'opposition des grammairiens ne saurait être prise en considération². D'ailleurs, concluait-il, beaucoup de grammairiens pensaient du mal des lecteurs, et pour lui c'était inadmissible. C'est ainsi qu'il différait des partisans de l'école mu'tazilite par ce caractère, Abû Ḥayyân n'acceptait pas le fait de critiquer ou de mettre en cause les lectures coraniques.

Une réflexion sur son argumentation montre qu'il avait utilisé le concept de l'étendue de la langue arabe, concept bien présent dans la connaissance grammaticale d'al-Šâfi'î ainsi que dans sa pratique. La langue arabe n'était pas limitée aux apports des grammairiens de *Baṣra*, il y a aussi d'autres grammairiens. L'apport d'*al-Farrâ'* sur cette question montrait bien l'existence de cette utilisation chez les Arabes ; Abû Ḥayyân se basait donc sur la réalité de la langue et son utilisation plus que sur des règles grammaticales imposées par une école donnée. Il tenait certes compte de la tradition, mais aussi de ses propres critères linguistiques qui s'appuyaient sur l'usage de la langue arabe par les Arabes eux-mêmes. Son attitude à l'égard de ce problème paraissait beaucoup plus en harmonie avec sa conception, s'agissant de la langue pure. La plupart des lecteurs mentionnés ci-dessus pouvaient être considérés comme des autorités dans le domaine de la langue arabe et leurs paroles pouvaient être mobilisées pour témoigner de l'usage de la langue, car la plupart des lecteurs mentionnés avaient vécu avant la seconde moitié du deuxième siècle de l'hégire³, période durant laquelle la langue parlée était considérée comme faisant autorité. Ceci peut être expliqué par l'introduction de termes et de constructions syntaxiques ne figurant pas initialement dans la langue arabe pure parlée par les populations anciennes⁴.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 4, P, 271.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1, P, 175.

³-Selon certains grammairiens, la langue qui peut être considérée comme une autorité est limitée à une période donnée. C'est le poète *Ibrâhîm Ibn Harama* (m. 176/792) qui est le dernier à avoir été accepté comme une autorité dans l'élaboration des règles grammaticales.

⁴-Voir, *al-'Iqtirâḥ*, al-Suyûtî, P, 70.

Il convient d'indiquer que la question concernait une sorte de lecture rapportée par des lecteurs qui s'étaient appuyés sur les paroles du Prophète selon Abû Ḥayyân. En ce qui concerne l'influence probable d'al-Šâfi'î sur la démarche et le choix méthodologique d'Abû Ḥayyân, nous allons expliquer également la spécificité de des « écoles » de *Baṣra* ainsi que celle de Koufa.

La première cherchait à établir une grammaire qui tenait compte des formes régulières et repoussait toutes celles qui ne pouvaient pas se justifier par une explication rationnelle¹; c'est dans cette perspective que certaines formes étaient éliminées. Même si, à titre singulier, certaines étaient reconnues, on n'avait pas le droit de former par analogie d'autres constructions sur ce type de formes isolées et sans cohérence.

La plupart des grammairiens dans le processus de l'analogie n'acceptait que les mots et les expressions bien attestés dans la langue.

En opposition caractérisée avec cette rigueur normative, certains grammairiens comme *Ibn al-Sarrâj* dit à ce propos sur *al-Farrâ'*: « *Al-Farrâ'* et ses compagnons appliquent très souvent l'analogie sur les raretés et les exceptions². »

(والفراء وأصحابه كثيرا ما يقيسون على الاشياء الشاذة)³

Quant à Abû Ḥayyân, il était assez proche de cette position, car il n'excluait aucune expression utilisée dans la langue, sans toutefois, tout accepter et en particulier les expressions non attestées de façon certaine. C'est ainsi que nous pouvons dire qu'Abû Ḥayyân adopte une position assez ouvert sans tomber dans les excès parmi les grammairiens, cela nous rappelle la position conciliatrice d'Al-Šâfi'î.

Il est établi que la codification de la grammaire de la langue arabe a été effectuée par étapes. À l'époque d'al-Šâfi'î, mort (204/ 820), la grammaire arabe avait réalisé une importante avancée. Al-Šâfi'î lui-même était connu et considéré parmi les plus grands connaisseurs de la langue⁴. Quant aux sciences auxiliaires de l'exégèse,

¹- Voir, *histoire de la philosophie islamique*, P, 205, 206.

² - Ibn al-Sarrâj, *al-'uṣūl fī al-naḥw*, *Mu'sasatu al-risâla*, Beyrouth, 1988, V, 1 . P, 257.

³ - Selon Hassan Hamzé, cela ne peut pas être une spécificité propre à Al-farrâ', puisque d'autres grammairiens l'ont également fait.

⁴ - À cette époque là, la science de la grammaire franchit une étape importante. Elle vit la naissance du livre de *Sībawayhi* mort en (180/796) , élève d'*al-Ḥalil*. Ce livre est le premier traité grammatical qui nous soit parvenu ; il est simplement appelé *al-kitâb* « le Livre ». Ce livre était surnommé

al-Šâfi'î comptait parmi elles, au premier chef, la connaissance de la langue arabe. Selon *Mohyddin Yahia*, (*ʿilm al-luġa*) n'est pour al-Šâfi'î qu'une *dalâla* parmi d'autres.

Nous avons déjà montré qu'il avait joué le principal rôle dans la codification de la signification pour exposer ses orientations ; il était connu comme une autorité incontestable dans ce domaine. Il était souvent considéré comme une référence pour la langue arabe et ses sciences¹. Sa parole était considérée comme une référence pour les grammairiens. Sa compréhension ainsi que son explication d'un texte, quelles que soient sa nature et sa portée, n'étaient pas souvent contestées, mais bien au contraire elles étaient très souvent approuvées par la communauté scientifique, et constituaient ainsi une référence en ce domaine. Mais malgré le prestige dont il jouissait, il ne faisait pas toujours l'unanimité².

En outre, il convient aussi de mentionner que dans ce domaine de la grammaire, l'école zâhirîte a eu, pour un temps, ses représentants qui professaient l'ensemble systématique de ses conceptions³. Le célèbre grammairien représentant cette école littéraliste c'était *Ibn -Maḍa al-Qurtubî Aḥmad Ibn ʿAbd al-Raḥmân*, qui était né à Cordoue en (511 / 1118). Chez cet auteur, représentant extrême de cette tendance nous trouvons presque tous les principes de l'école zâhirîte dans le domaine de la grammaire.

A partir de la lecture de son livre intitulé la réponse aux grammairiens ou plutôt la réfutation (*al-rad ʿalâ al-nuḥât*⁴), on s'aperçoit qu'*Ibn Maḍâ'* voulait imposer ses idées. Le titre de son petit ouvrage indiquait son but, il se proposait de réfuter les grammairiens. Il s'attaquait à trois de leurs principes essentiels : La théorie des régissants (*naẓariyatu al-ʿâmil*) le phénomène du sous- entendu (*al-taqdîr wa al-ḥaḍf*) et enfin le phénomène de l'analogie (*al-qiyâs*).

D'après ce livre, *Ibn Maḍâ' al-Qurtubî* a critiqué d'une façon très claire les partisans de la théorie des régissants, selon laquelle « tout changement de voyelle casuelle, indicateur de fonction, est dû à un régissant⁵ ».

ultérieurement, le *qurʾân* de la grammaire. Cette époque a vu le jour d'autres grands grammairiens comme *al-Ḥalîl Ibn Aḥmad* mort en (175/791) et *Yûnus Ibn Ḥabîb*, mort en (182/798).

¹- *Ṭabaqât al-šâfiʿiyya al-kubrâ*, V, 8. P, 117.

²- Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 173.

³- Voir, Ibrâhîm Anîs, *al-Dars al-luġawî*, V, 7. P, 2. *al-Maktaba al-šâmila* 3^{ème} version.

⁴- Livre édité par Šawqî ḍaṭf, Dâr al-maʿârif, 1982.

⁵- Hassan Hamzê, *les théories grammaticales d'al-Zağğagî*, V, 2. P, 448 .

Cette théorie qui était acceptée par les grammairiens arabes, à la lumière de laquelle ils avaient organisé la matière linguistique étudiée, était considérée par *Ibn Maḍā'* clairement comme une erreur. Il déclarait que sa vision concernant cette théorie était confirmée par la raison ainsi que par la religion.

Il n'acceptait pas l'opinion de ceux qui pensaient que la déclinaison de la fin d'un mot se faisait en fonction de la déclinaison de ses régissants, il n'accepte pas non plus l'opinion de ceux qui pensaient que cette déclinaison à la fin du mot avait un rapport avec le sens ni avec la séquence sonore (*lafẓ*). *Ibn-Maḍā'* argumentait en montrant que le changement de voyelle casuelle devait être volontaire ou involontaire, c'est-à-dire naturel. Mais cet auteur, pour justifier ce changement de voyelle, qui est concret, variable, n'attribuait pas cette fonction aux régissants, ce n'était grâce au verbe, ni grâce à la particule non plus, mais il l'attribuait à celui qui parle. Il s'appuyait sur *Ibn Ginn* pour renforcer son argumentation. Il critiquait les conditions concernant les régissants avec deux autres phénomènes, leur ellipse et leur précédent sur celui qui agit (*ma'mûl*). Il critiquait ainsi leur division en deux groupes, original (*aṣli*) et marginal (*fār'i*) et il ajoutait : « celui qui prétend que la théorie des régissants facilite la tâche, il n'en ait rien ».

Comme beaucoup d'autres grammairiens arabes, Abû Ḥayyân avait une conception totalement différente de celle adoptée par les *ẓāhirîtes*. Les uns et les autres se basaient donc sur des principes qui ne se ressemblaient pas.

Abû Ḥayyân, était connu comme l'un des très grand représentants de la grammaire traditionnelle, il était incontestablement le plus éminent grammairien du huitième siècle de l'Hégire. Malgré sa critique qui visait les anciens, il était resté encadré et influencé par eux. Il les avait respectés en leur restant fidèle. A ses yeux, c'est *Sībawayhi*, qui était la plus grande figure dans ce domaine. Par ailleurs il s'était engagé à prendre exclusivement le livre de *Sībawayhi* et les livres d'*Ibn Mālik* comme références pour ses enseignements de grammaire.

La chose la plus remarquable qui faisait aussi la distinction entre cette école et les autres c'était la réfutation de l'analogie, nous avons déjà montré que l'analogie était bien considérée comme une source valide pour Abû Ḥayyân. Nous avons remarqué aussi que sur cette question Abû Ḥayyân était beaucoup plus proche d'al-Šāfi'î et de sa méthode, que de celle utilisée par les partisans de l'école *ẓāhirîte*.

Pour bien montrer que le fait de rattacher Abû Ḥayyân à cette école est loin de la réalité, nous allons tout au long de notre recherche faire une comparaison entre

certaines conceptions qu'il acceptait et celles adoptées par les partisans de cette école. Nous allons revenir donc sur certaines questions pour bien expliquer l'attitude d'Abû Ḥayyân envers certains phénomènes.

Nous commençons par traiter un verset du Coran sur lequel, l'opinion donnée par al-Šâfi'î était remise en question :

A propos du verset (Et si vous craignez de n'être pas équitable à l'égard des orphelins. Epousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes par deux, par trois, par quatre, mais si vous craignez de n'être pas équitable prenez en une seule ou des concubines ou afin de ne pas aggraver votre charge de famille¹) ; ceci est illustré par la partie du verset (*dâlika adnâ 'ann lâ ta'ûlû*).

Il a été rapporté qu'al-Šâfi'î commentait le passage (*Dâlika adnâ 'allâ ta'ûlû*) de la façon suivante : que vos enfants ne soient pas nombreux (*Likayy lâ taktûrâ 'iyâlukum*).

Cette explication était critiquée par certains savants et qualifiée comme une erreur sur le plan lexical, sur l'étymologie du mot, et sur sa dérivation (*al-lafẓ*) ainsi que sur le plan sémantique (*al-ma'nâ*).

Le verbe (*ta'ûlû*) dans le verset signifie selon ceux qui renoncent à l'explication d'al-Šâfi'î l'idée de s'appauvrir, (*'âla – ya'îlu*), donc, il n'appartient pas à la même racine que le verbe (*'a'âla ya'ûlu*), (ses enfants sont nombreux) le sens proposé par al-Šâfi'î. Les deux verbes ainsi n'indiquent pas la même idée, ils n'ont pas la même racine.

Les femmes et les concubines ont le même statut en ce qui concerne les obligations de l'époux (logement, nourriture, vêtements) ; et encore Dieu a permis d'épouser plusieurs concubines. La multiplicité des ces dernières présentée dans le verset comme une solution, peut d'un autre côté aggraver la charge des hommes, car les concubines sont aussi des personnes dont les conjoints ont la charge. Le verbe (*ta'ûlû*) dans le verset doit donc être compris dans le sens de s'appauvrir. Ces deux sortes d'objection provenant d'une réflexion affaiblissaient l'interprétation d'al-Šâfi'î.

Abû Ḥayyân rapportait qu'*al-Râzî Abû Bakr al-Jaṣṣâs* (m,370/980) avait déclaré qu'al-Šâfi'î avait contredit tous les exégètes. Il a démenti la déclaration d'*al-Jaṣṣâs* en invoquant les opinions des anciens exégètes adoptant la même opinion qu'al-Šâfi'î.

¹-S, 4. V, 3.

Abû Ḥayyân à l'instar des šâfi'îtes défendait l'opinion d'al-Šâfi'î en expliquant ses preuves, il utilisait une méthode qu'il employait souvent¹, méthode relative au fonctionnement de la langue, lui servant dans l'analyse et la validation des lectures coraniques. Il disait très clairement que les deux objections à l'encontre d'al-Šâfi'î n'avaient aucune valeur, car dans le lexique de l'arabe, on trouvait des mots dont les racines étaient différentes, mais qui signifiaient la même chose ; la différenciation dans la racine ne constituait donc pas une preuve. Ce verbe : *'ala -ya'ulu*, dans le sens de *'a'âla* qui signifie : avoir beaucoup d'enfants était bien connu, il avait été rapporté par *Ibn al-'A'râbî*, *al-Kisâ'î*. Ce dernier avait dit que ce verbe appartenait à la langue pure ; les Arabes disaient : *'âla -ya'ulu wa 'a'âla yu'flu* pour exprimer que tel homme avait beaucoup d'enfants. Abû Ḥayyân ajoutait aussi que cette utilisation avait été également rapportée par *'Abû 'Amr al-Durî*,² qui attribuait son usage à la tribu de *Ḥimyar*³. D'ailleurs, *Abû 'Amr* récitait le vers d'un poème pour appuyer son existence et son utilisation dans le sens proposé par al-Šâfi'î. Abû Ḥayyân terminait la défense d'al-Šâfi'î sur ce point précis, en citant le propos d'*al-Zamaḥṣarî*, selon lequel⁴, al-Šâfi'î, très connu par son haut niveau d'érudition, ne pouvait pas laisser passer une chose pareille⁵. *Al-Zamaḥṣarî*, pour sa part proposait un autre mécanisme métaphorique possible dans la compréhension d'al-Šâfi'î. Tout cela s'inscrivait dans une démarche qui se basait sur une méthode qui pouvait être bien déterminée. A propos de cette question, c'est la langue, dans son usage et ses sciences qui constituent la preuve, plus que le choix des savants.

Pour cette question comme d'autres, la méthode utilisée par Abû Ḥayyân était plus proche de ceux qui considèrent la langue utilisée comme une source d'élaboration grammaticale, et ne repoussent aucune forme, ni même celle qui ne pouvait se justifier par une explication rationnelle (*qiyâs*)⁶. Il faut rappeler que certains grammairiens de l'école de Kûfa intégraient, dans la langue, à la différence de ceux de « l'école » de *Baṣra*, tous les emplois y compris les expressions irrégulières. Il faut ajouter aussi que cette conception de la grammaire n'avait jamais été acceptée par les

¹-Il est connu aussi par *Ḥafṣ*, il était un lecteur du Coran et un savant. Il avait aussi composé plusieurs livres. Voir, *al-'A'lam*, V, 2. P, 264.

²-*Abû 'Amr al-Durî*, célèbre lecteur du Coran mort en (246/860).

³-Une grande tribu arabe.

⁴-*Al-Kaššâf*, V, 1. P, 500.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 173.

⁶-Nous avons déjà montré qu'al-Šâfi'î lui-même avait signalé la spécificité de la langue arabe et son étendue. Il accepte aussi la méthode d'*al-kisâ'î*.

partisans de l'école zâhirîte. Ceux-ci- soutenaient l'idée que la connaissance intuitive de la langue est suffisante au savoir¹.

¹ - *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 74.

IX-3. Analyse de certains phénomènes syntaxiques

Avant de traiter d'autres questions concernant la grammaire et concernant spécialement l'aspect syntaxique, il convient de signaler qu'al-Šâfi'î, malgré sa supériorité dans ce domaine, n'était pas considéré comme un grammairien par les historiens; mais, nous semble-t-il, sa connaissance dans le domaine de la grammaire était loin d'être négligeable. Il avait enseigné la langue arabe. Sa *Risala* traitait la question de la signification, dans laquelle il y avait des informations importantes concernant la langue arabe et ses règles, mais il n'avait pas rédigé un traité dédié spécialement à la grammaire.

Nous savons qu'Abû Ḥayyân était connu comme grammairien, il avait développé, d'une manière importante, cet art dans son commentaire. Quant à al-Šâfi'î dans son œuvre, il se basait sur la langue naturelle sans s'attarder sur les analyses grammaticales; c'est pour cela que dans notre étude sur Abû Ḥayyân, nous nous intéressons plus à mesurer la relation entre les deux savants en comparant leurs approches sur l'aspect théorique et sur l'esprit scientifique avec lesquels chaque œuvre avait été réalisée. Nous allons tenter de mettre l'accent sur les points communs présentés d'une manière claire ou d'une manière moins explicite.

Il faut noter aussi que le système grammatical comme un outil d'interprétation du Coran ne faisait pas l'unanimité. Certains savants comme *Ibn Ḥazm* et *Ibn 'Arabî* ainsi que d'autres n'appréciaient pas beaucoup la contribution de cette science à l'interprétation du texte coranique. En revanche les savants musulmans avaient conçu une science de la grammaire qui était à la base de toutes les formes d'expressions de la connaissance, du droit et de la théologie. Abû Ḥayyân dans son commentaire et dans son raisonnement pour justifier certaines opinions se référait énormément à cette science.

IX-3-1. La conception de la phrase, ses caractéristiques chez Abû Ḥayyân

Sylvain Kahane¹, au début de son article « Grammaire de dépendance formelles et théorie Sens-Texte » déclare que l'usage des dépendances remonte à l'Antiquité. Les grammairiens arabes du huitième siècle comme *Sībawayhi*,

¹-Voir son article, « la grammaire de dépendance formelles et théorie Sens- Texte », <http://tln.li.univ-tours.fr>.

distinguaient déjà gouverneur et gouverné en syntaxe et utilisaient cette distinction pour formuler des règles d'ordre des mots ou des racines¹.

Bien que la spécificité de la grammaire arabe soit celle d'une science développée autour d'un texte pour fixer ses significations, les savants dans ce domaine ne manquaient pas de prêter attention à l'aspect théorique concernant la façon dont se combinaient les unités de la langue entre elles pour constituer des phrases. Les savants arabes étaient parvenus à élaborer une conception complète pour la phrase dans la langue arabe. La phrase avait été définie², et sur différents plans, divisée en plusieurs types³ : phrase nominale et phrase verbale. La relation interne entre les éléments qui constituaient les phrases, ainsi que les règles qui désignaient le début de chaque phrase étaient bien déterminées⁴. C'était à la lumière de la distinction bien tranchée entre les parties des discours, les différentes classes de mots ainsi que la théorie de rection que les grammairiens arabes arrivaient à résoudre la question concernant le début d'une phrase⁵.

Les phrases qui pouvaient avoir la fonction syntaxique d'un mot simple et celles qui ne pouvaient pas l'avoir, étaient bien déterminées⁶.

Chez Abû Ḥayyân, la notion de phrase a été bien développée théoriquement dans son livre de grammaire ainsi que pratiquement dans ses commentaires du Coran. Dans son livre, *'Irtiṣāf al-ḡarab min lisān al-'arab*, il s'intéressait à l'aspect de la fonction syntaxique, il montrait que les mots dans une phrase obéissaient à un système d'organisation relativement rigide⁷. Selon lui, pour construire une phrase (*kalām*), il fallait qu'au moins deux parties (*juz'āyn*), soient prononcées ou supposées ; ou l'une clairement prononcée et l'autre sous-entendue. Abû Ḥayyân avait critiqué *Ibn Ṭalḥa*⁸, car ce dernier avait déclaré qu'une seule séquence sonore (*lafẓa wāḥida*) pouvait

¹ - « La grammaire de dépendance formelles et théorie Sens-Texte », P, 1.

² - Voir, *Muḡnī al-labīb 'an kutub al-'a'ārib*, V, 2. Pp, 5, 130.

³ - Ibid, V, 2. Pp, 7 : 13.

⁴ - Ibid, V, 2. P, 7.

⁵ - Voir *Muḡnī al-labīb*, V, 2. P, 125.

⁶ - Ibid, V, 2. P, 17.

⁷

{ عرف ابو حيان الكلام بأنه قول دال على نسبة إنشائية مقصودة لذاتها.... ثم قال وأقل ما يتركب الكلام من جزئين ملفوظ بهما ، أو - مقدرين أو ملفوظ بأحدهما خلافا لابن طلحة؛ إذ زعم أن اللفظة الواحدة وجودا أو تقديرا قد تكون كلاما ، إذ كانت قائمة مقام الكلام وجعل من ذلك نعم ولا في الجواب والصحيح أن الكلام هو الجملة المقطرة بعدهما لا واحدة منهما ، وليس من شرط الكلام قصد الناطق به ولا كونه صادرا من ناطق واحد ، ولا إفادة المخاطب شيئا يجله خلافا لزاعمي ذلك، بل متى حصل الإسناد المتقدم كان كلاما ، ولو من غالط أو ساه أو مخطئ أو ناطقين أو تركيب لاستفيد به المخاطب شيئا أو تركيب محال.

⁸ - Ce savant de tendance šāfi'ite est mort en (370/980). Il était aussi connu par *al-'Azharī*, *Al-Harawī*, *Abū Maṣṣūr* et l'auteur d'*al-Tahdīb*.

construire toute seule une phrase. *Ibn Ṭalḥa* utilisait les mots « oui » (*na'am*) et « non » (*lâ*) dans la réponse (*fī al-jawâb*) comme exemple pour exprimer son opinion.

Abû Ḥayyân rejetait cette opinion en disant qu'il y avait avec les deux réponses : *na'am* et *lâ*, des sous-entendus, avec lesquels les deux mots constituaient leurs phrases. Abû Ḥayyân ajoutait que la phrase n'était pas conditionnée par l'existence de l'intention de celui qui parlait ni par le fait qu'elle émanait ou était prononcée par un seul individu, ni par le fait d'informer l'interlocuteur sur ce qu'il ignorait auparavant. Mais selon lui, la phrase était conditionnée pour donner lieu à une attribution (*'isnâd*), même si elle était prononcée par une personne s'exprimant d'une manière fausse, ou par une personne prêtant peu d'attention ou encore, prononcée par des locuteurs. Il ajoutait pour bien montrer sa conception de la phrase que cette dernière n'était pas conditionnée pour qu'elle ait du sens et qu'elle pouvait aussi exister dans le cas où un sens était impossible logiquement parlant. Donc son traitement de la phrase n'était pas loin d'être purement syntaxique. Il avait bien décrit sans dépasser le niveau d'une seule phrase la façon dont les éléments pouvaient être groupés entre eux pour constituer une phrase. Il avait essayé de caractériser tous les constituants possibles en citant¹ : un verbe et un agent (sujet) (*fī'l wa fâ'il*), un verbe au passif et un sujet, deux noms qui sont l'inchoatif et l'énonciatif et deux noms qui ne le sont pas comme par exemple : *nazâli wa hayhât al-'irâq*, deux noms avec une particule comme par exemple : *'â qâ'imun al-zaydânî?* (sont-ils debout les deux Zayd ?), un nom et une particule figurant dans le style vocatif, deux noms et un verbe comme : Zayd était debout, (*kâna Zaydun qâ'imân*)².

Un regard sur sa division explique qu'il se basait sur un principe général pour déterminer tous les types de phrases. Selon Roger Arnaldez, c'était ainsi et avec ces caractéristiques et mécanismes que :

« La phrase arabe » est un peu conçue comme un champ de forces, où la place de chaque mot est par elle seule, capable de lui donner telle ou telle marque morphologique et telle ou telle valeur sémantique³.

Dans son commentaire Abû Ḥayyân avait donné un grand intérêt à la manière dont les mots se groupaient dans le texte selon leur sens et selon leur rôle syntaxique ; nous

¹ -

{والمؤتلف كلاما فعل وفاعل ، وفعل ومفعول لم يسم فاعله واسمان مبتدأ وخبر واسمان ليس إياهما نحو نزال، وهيهات العراق ، واسمان مع حرف نحو أقائم الزيدان وهما دون حرف على مذهب أبي الحسن واسم وحرف على مذهب أبي علي في النداء

² - Voir *Irtiṣâf al-dḡarab*, V, 2. P, 833.

³ - *Fakhr al-Dîn al-Râzî*, commentateur du Coran et philosophe, P, 28.

pouvons dire qu'il s'intéressait, dans ce cadre, au plan syntaxique pour lier les éléments d'une phrase et au sens s'il s'agit de prouver la cohérence d'un texte. C'était dans le but de prouver la cohérence des versets coraniques et l'inimitabilité du style coranique que les règles de grammaire étaient utilisées. Dans ses analyses, en utilisant très clairement la théorie de la rection, il préférait souvent les formes linguistiques les plus adéquates, les plus connues et les mieux constituées à celles qui étaient les plus ignorées et les plus irrégulières. Il n'acceptait pas l'analyse qui exigeait une grande séparation entre les éléments d'une phrase.

Dans les pages qui vont suivre, nous allons traiter d'autres questions, dans l'objectif de dévoiler les caractéristiques communs, les points de ressemblance, ou l'influence probable d'al-Šāfi'î dans la méthode utilisée par Abû Ḥayyân pour sa lecture grammaticale. Il s'agira plus exactement des phénomènes syntaxiques que nous allons mettre en lumière

(al- 'aṭ'f 'ala al-ḍamîr al-majrûr min ġayr 'i'âdati al-jârr)

C'est à la lumière de ce phénomène qui a fait couler beaucoup d'encre que nous allons commencer à mesurer l'aptitude d'Abû Ḥayyân. Celui-ci avait traité cette question, il l'avait développée en plus finement en analysant le verset deux cents dix sept dans la deuxième sourate et dans le premier verset de la sourate quatre. En traitant le verset (*yas'alûnaka 'an al-šahri al-ḥarâmi qitâlin fihî qul qitâlu fihî kabîrun wa šadun 'an sabîli al-llâhi wa kufrin bihi wa al-masjidi al-ḥarâmi ...*), il avait mentionné toutes les lectures pour ce verset, en déclarant que pour la lecture de masse (*jumhûr al-qurrâ'*) : (*wa al-masjidi al-ḥarâmi*), qui était dans une position de génitif (*al-jarr*) les savants différaient sur la position grammaticale de *wa al-masjidi al-ḥarâmi* en se demandant à quelle unité cette partie devait être ccordonée ; ils différaient aussi sur la grammaticalité de certaines analyses proposées par des grammairiens :

Selon Abû Ḥayyân, *al-Zamaḥšarî* et *Ibn 'Aṭiyya* avaient choisi l'opinion d'*al-Mubarrid*, selon laquelle *wa al-masjidi al-ḥarâmi* était ccordonée à (*sabîli Allâh*), il ajoutait qu'aux yeux d'*Ibn 'Aṭiyya*, cette opinion était considérée comme étant la plus juste parmi les autres. Abû Ḥayyân, pour sa part, rejetait cette opinion en disant qu'elle générait une importante séparation entre les unités d'une phrase ; chose qu'il condamnait souvent. Nous allons voir que selon ce dernier, la disjonction importante

entre les composants d'une phrase était souvent indésirable, c'était un défaut qui ne devait pas figurer dans un texte de style soutenu¹.

Selon certains grammairiens, (*wa al-masjidi al-ḥarâmi*) est accordée à l'expression (*al-šahri al-ḥarâmi*). Cette opinion a été refusée, car la question ne concernait pas *al-šahr al-ḥarâm*, mais portait sur le combat durant ce mois². Abû Ḥayyân ajoutait que cette manière était artificielle, (*mutakalaf*). Le Coran ne devait pas être interprété d'une manière aussi faible³.

Une autre opinion existait, selon laquelle l'expression en question (*wa al-masjidi al-ḥarâmi*) était reliée à un verbe se trouvant en état d'ellipse proposé ainsi (*wa yašudûna 'an al-masjidi al-ḥarâmi*) ; certains grammairiens pensaient que cette opinion-là était la plus valable dans la question. Abû Ḥayyân avait attiré l'attention et formulé une objection en disant que cette explication allait produire le cas génitif (*jarr*) par une préposition sous entendu (*ḥarf jarr muḍmar*). Ce cas de figure, selon lui, ne pouvait être admis qu'en cas de nécessité⁴. Il poursuivait son développement sur le sujet en expliquant qu'il était possible que l'expression (*wa al-masjidi al-ḥarâmi*) soit accordée au pronom se plaçant derrière elle, c'est -à-dire (*al-hâ'*) dans (*biḥî*) sans répéter la préposition.

Abû Ḥayyân, avant d'exprimer son avis sur la question, expliquait que, pour cette question, trois opinions pourraient être avancées⁵ :

Ce phénomène c'est-à-dire : (*al-'aṭf 'ala al-ḍamîr al-majrûr min ġayr 'i'âdati al-jâr*) ne pouvait être accepté qu'avec la répétition de la préposition, mais sans cette dernière, il ne pouvait être admis qu'en cas de nécessité, c'était l'opinion de « l'école » de *Bašra*.

La deuxième opinion devait être acceptée sans condition. Cette position était soutenue par les partisans de « l'école » de Koufa, ainsi que par *Yunis*, c'est-à-dire *Ibn Ḥabîb* (m. 182/798), de même que par *Abû al-Ḥasan* connu sous le nom d'*al-'Aḥfaš al-'awṣṭ* (m. 215/830) et que par *Abû 'Alî al-Šalûbîn* (m. 645/1247). Ces trois savants étaient des partisans de « l'école » de *Bašra*.

Quant à la troisième opinion concernant ce phénomène (*al-'aṭf 'ala al-ḍamîr al-majrûr min ġayr 'i'âdati al-jâr*) celle-ci pouvait être autorisée mais à une condition,

¹-*Al-Baḥr al-muḥîṭ*, V, 1. P, 332.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 156.

³-Ibid, V, 1. P, 156.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 156.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 156.

que, le pronom (*al-ḍamîr*) soit attesté (*ʿukida*). Abû Ḥayyân en se basant sur l'opinion de certains grammairiens ainsi que sur de multiples citations relevées dans la langue usitée, acceptait clairement ce phénomène ; il disait : « ce phénomène est bien attesté dans la langue, il faut donc l'accepter dans le Coran, interpréter et analyser ainsi ce verset ¹ ».

Abû Ḥayyân, après avoir terminé ses explications sur ce sujet considérait que ce phénomène devait être accepté sans condition. Pour justifier son choix, il s'était basé sur l'usage ainsi que sur l'analogie². Pour le premier, il citait plusieurs exemples dans lesquels ce phénomène de (*al-ʿaṭf ʿala al-ḍamîr al-majrûr min ġayr ʿiʿâdati al-jâr*) était bien attesté dans les discours des Arabes. Il citait aussi le verset (*tassâ'alûn bihi wa al-arḥâmî*³), en défendant ainsi la lecture d'*ḥamza* dans laquelle ce phénomène s'exerçait en disant que celui qui prétendait que ce phénomène n'était pas grammaticalement correct (*lahn*) ou constituait une faute, n'était qu'un menteur (*fāqad kaḍaba*⁴).

Il utilisait aussi l'analogie pour prouver la validité de ce phénomène ; selon lui, le fait d'attester le pronom (*ta'kîd al-ḍamîr*) ou de le remplacer, (*ʿibdâluhu*) sans répéter la préposition pouvait être considéré comme un signe pour en justifier la régularité⁵ c'est-à-dire (*al-ʿaṭf ʿalâ al-ḍamîr al-majrûr min ġayr ʿiʿâdati al-jâr*). D'après cette analyse, nous pouvons conclure qu'Abû Ḥayyân se basait fondamentalement sur l'usage des Arabes, la grammaire et la logique de la langue. La théorie des régissants avait une présence importante dans son œuvre ; il favorisait l'audition sans nier l'analogie. L'analogie, dans son utilisation, ne se basait pas sur des idées, mais s'appuyait sur des citations relevées dans la langue elle-même. Les opinions des savants étaient souvent critiquées à la lumière des citations. Chacune de ces spécificités constituait la preuve d'une démarche cherchant à concilier les différents points de vue. Abû Ḥayyân se livrait à une réflexion exemplaire et s'inscrivait clairement dans la lignée ou le sillage de l'école šāfiʿite. Il faut noter aussi que cette manière d'utiliser la science grammaticale n'était pas beaucoup appréciée au sein de l'école zāhirîte⁶. Souâd Ayada, dans son ouvrage « l'islam des

¹-Ibid.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 157.

³-S, 4. V, 1.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 156.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 157.

⁶-Voir, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 25.

théophanies », écrit à propos d'*Ibn 'Arabi* connu comme un partisan de l'école *zâhirîte* que celui-ci :

« Ne s'embarrasse pas des scrupules grammaticaux qui ont caractérisé les approches théologique »¹.

Abû Ḥayyân lui-même dans son introduction critiquait certains types d'exégèses et ceux qui ne rendaient pas compte de la littéralité et de la grammaticalité du Texte.

IX-3-2. L'ambigüité syntaxique de la phrase et la position d'Abû Ḥayyân

La lecture de son commentaire indique qu'Abû Ḥayyân, pour son analyse grammaticale du texte, prêtait attention à deux aspects, la syntaxe qui concernait l'étude de la relation et l'organisation des mots et des groupes dans l'énoncé, et leur effet sur le sens. Abû Ḥayyân avait effectué son étude syntaxique à la lumière de la grammaire arabe en soulignant que la compréhension du Coran devait s'appuyer sur les lois de la grammaire, il devait être interprété de la façon la plus connue et sur le modèle le plus fort. Il n'acceptait donc pas la compréhension qui se fondait sur une interprétation arbitraire due à des présupposés. Dans son mécanisme, pour réaliser sa tâche il partait des constructions vers le sens, qui parfois jouait un rôle important pour fixer un choix concernant l'organisation des mots ou la construction des relations entre les parties d'une phrase. Dans les pages qui vont suivre, pour bien présenter sa méthode, nous allons traiter des questions concernant à la fois les structures et la sémantique des expressions coraniques.

Il nous paraît important de rappeler qu'Abû Ḥayyân était comme la plupart des grammairiens de la langue arabe qui adoptaient la théorie des régissants. C'était à la lumière de celle-ci qu'il étudiait le texte coranique afin de connaître les spécificités syntaxiques et sémantiques. Nous commençons par :

*Bismi Allâhi al-Raḥmâni al-Raḥîm*²

Quand il avait traité la construction d'*al-basmala*, Abû Ḥayyân avait déclaré que cette constitution (*al-basmala*), était considérée par les grammairiens kûfites comme une partie d'une phrase verbale et pour les grammairiens basrite, elle était

¹-Souâd Ayada, *L'islam des théophanies*, éd. CNRS (Paris), 2010.P, 114.

²-S, 1. V, 1.

considérée comme une partie d'une phrase nominale. En se basant sur le mécanisme grammatical élaboré par la théorie indiquée ci-dessus, il montrait que cette construction pouvait également occuper la position d'un nom à l'accusatif (*naşb*) ou au nominatif (*rafʿ*). Dans le premier cas, l'accusatif (*naşb*), selon les adeptes de « l'école » Kufite serait régi par un verbe ellipsé, qui pouvait être : je commence (*'abda'u*), ou par un autre. Selon Abû Ḥayyân, les grammairiens de « l'école » kûfite avaient dans le verset coranique (*'iqra' bism rabbika all-adî ḥalaqa*) une preuve qui renforçait leur opinion, car les deux constructions étaient semblables.

Dans le deuxième cas le nominatif (*rafʿ*), c'était le point de vue de l'école de *Baṣra*, la *basmala* serait une partie d'une phrase nominale¹. Les grammairiens de cette école prétendaient que l'expression coranique (*bismi Allâhi majrâhâ wa mursâhâ*) pouvait constituer une preuve qui renforçait leur opinion².

La lecture de la littérature sur cette question développée par Abû Ḥayyân montrait que chaque opinion pouvait être argumentée et justifiée par l'usage de la langue, l'analogie et par la grammaire. Cette recherche qui se basait donc sur les normes et l'usage courant montrait que le régissant quel que soit son genre : nom ou verbe, quelle que soit sa place avant ou après ne changeait presque rien sur le plan sémantique, c'était pour cela que la plupart des savants acceptaient les deux analyses. Une lecture du commentaire d'*al-Râzî* comme partisan de l'école šâfiʿite expliquait que l'argument de ceux qui cherchaient à montrer qu'une construction était plus probable qu'une autre se basait sur des hypothèses de valeur spirituelle et mystique.

Abû Ḥayyân pour sa part et dans la plupart de cas ne s'intéressait pas aux opinions de valeur spirituelle, il pensait que cette méthode détournait la langue de sa nature et de sa logique.

Al-Râzî, bien qu'il s'étende souvent sur des arguments concernant les sujets d'ordre philosophique, avait commencé ses explications par une analyse purement linguistique. Ce qui à notre avis, n'était que sous l'influence du fondateur de l'école šâfiʿite. Nous pouvons résumer que les trois savants acceptaient les mêmes principes et partageaient presque les mêmes idées³. De ce point de vue, ils affichaient leur convergence concernant les questions abordées.

¹-Voir, *al-Durr al-Maṣûn*, V, 1. P, 4.

²-Ibid.

³-Voir, *al-Tafsîr al-Kabîr*, V, 1. P, 91.

La théorie de la rection avait été soigneusement utilisée et d'une manière détaillée. L'auteur, dans cette question acceptait souvent le phénomène de l'ellipse dans la langue. Et pour être méthodique et ne pas s'éloigner de son objectif et de son sujet, Abû Ḥayyân expliquait la spécificité de chaque opinion sur le plan sémantique, il dégagait aussi la manière dont chaque élément dans cette construction se liait avec les éléments radicaux de l'énoncé.

Toutes ces remarques sur la méthode et les approches utilisées montrent que les démarches d'al-Šâfi'î et d'Abû Ḥayyân pour déterminer le sens d'une construction étaient concordantes. La lecture faite par Abû Ḥayyân, malgré sa spécificité ne présentait aucune différence majeure avec celle utilisée par al-Šâfi'î et les partisans tardifs de son école. La rigueur de leur raisonnement ainsi que l'étendue de leur savoir, la multiplicité des disciplines connues et pratiquées par les deux savants caractérisaient certes l'œuvre de ces deux savants, et pour bien montrer la démarche grammaticale suivie par Abû Ḥayyân nous allons traiter un verset coranique. La construction de ce verset : (*wa kuntum 'ala šafâ ḥufratin mina al-nnâri fâ 'anqadukum minhâ*¹) « vous étiez sur les bords d'un gouffre de l'enfer et Il vous en a sauvé² » supporte plusieurs analyses.

Les savants différaient autour de l'antécédant du pronom (*ha*) dans le mot (*minhâ*). De cette observation se dégagent trois opinions³ :

Le pronom (*hâ*) qui est de genre féminin singulier, peut se rapporter au feu (*al-nâr*), car celui-ci est de genre féminin, et il est aussi le plus proche de ce (*hâ*). Dans la grammaire arabe il y a un principe grammatical qui peut justifier ce choix, le pronom se rapporte au plus proche de lui (*al-ḍamîr ya'ud 'alâ 'aqrabi maḍkûr*⁴).

Selon d'autres grammairiens, en ce qui concerne la deuxième opinion, ce pronom peut aussi se rapporter à la (*ḥufra*). Les deux choix peuvent également être justifiés par les règles grammaticales.

S'agissant de la troisième opinion, selon *al-Ṭabarî*, certains savants admettaient que ce pronom renvoyait au (*Šafâ*). Cette opinion était rejetée par *Ibn 'Aṭīyya*, il la considérait comme une interprétation lointaine, en déclarant qu'elle était

¹-S, 3. V, 103.

²-Traduit par Salah ed-Dîne Kechrid.

³-*Al-Baḥr al-Muḥiṭ*, V, 3. P, 22.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥiṭ*, V, 2. P, 6.

beaucoup plus artificielle que naturelle, il était donc inutile d'utiliser un tel art (*šinâ'a*) dans cette question¹.

Abû Ḥayyân après avoir mentionné l'opinion et l'argument d'*Ibn 'Atīyya*, déclarait que ce pronom (**ha**), d'une manière objective, ne pouvait se rapporter qu'au (*Šafā*) ; selon lui cette solution était plus cohérente sur le plan syntaxique, car la partie de (*'alā Šafā*) était une partie radicale, sur laquelle se fondait la phrase. Le pronom (*ha*), selon lui ne se rapportait donc qu'à elle². L'adoption de cette solution était aussi plus riche d'allusion sur le plan sémantique, car leur délivrance du bord du fossé nécessite de les sauver du fossé ainsi que du feu, ce qui n'est pas le cas si le pronom se rapporte seulement au fossé ou au feu³.

Le renvoi de ce pronom au (*Šafā*) donc était le plus apparent (*ẓāhir*) sur le plan syntaxique et sémantique dit Abû Ḥayyân. Le terme manifeste (*ẓāhir*), utilisé par Abû Ḥayyân dans cette question ne correspondait pas à son homologue, celui qui signifiait le sens immédiat, car le sens choisi et désigné par (*ẓāhir*), semblait être le résultat d'une réflexion grammaticale profonde, qui dépassait très clairement les données immédiates de l'énoncé. Il utilisait les règles grammaticales d'une façon plus large et plus approfondie ; il apparaissait clairement que le système grammatical arabe et la théorie des régissants étaient bien présents dans sa démonstration et son argumentation. Cette façon d'utiliser la science de la grammaire ainsi que d'argumenter d'Abû Ḥayyân ne nous permet pas de le considérer comme un *zahirīte*. Pour bien témoigner de cette spécificité, nous allons traiter d'autres phénomènes.

IX-3-3. La théorie de la rection et le verbe transitif et intransitif

Dans le verset, (*tummā 'ittahadtum al-ʾijla min ba'dihi wa 'antum ẓālimûn*) Abû Ḥayyân expliquait que le verbe (*ittahada*) dans ce verset pouvait être transitif à un ou à deux compléments d'objet direct. Selon la première supposition, le verbe prenait le sens de fabriquer (*sana'a*), et comme effet de cette considération, et pour que le sens soit complet, et que la phrase soit grammaticalement correcte, une autre phrase, dans un état de sous-entendu, devait être supposée ainsi : puis vous le prenez comme une divinité, (*wa'abadtumûhû'ilâhan*). Selon la deuxième supposition, le deuxième complément d'objet direct était un cas d'ellipse, dont le sens de la

¹-*Al-Baḥr al-Muḥiṭ*, V, 3. P, 22.

²-*Al-Baḥr al-Muḥiṭ*, V, 3. P, 22.

³-Ibid.

construction indiquait l'absence de deuxième complément d'objet qui était supposé ainsi (*tummâ 'ittahadtum al-'ij 'ilâhan*), puis vous le prenez comme une divinité.

L'auteur, après avoir mentionné les deux types d'analyse grammaticale déclarait que la première opinion était la plus probable, car elle était plus proche de la nature et du fonctionnement de ce verbe. Ce verbe (*'ittahada*) était utilisé deux fois dans cette histoire, et dans les deux cas il était utilisé comme transitif avec un seul complément¹. S'il était transitif à deux compléments, le deuxième complément d'objet aurait dû être mentionné au moins dans un de ces deux cas disait Abû Ḥayyân. Il ajoutait que la deuxième opinion pouvait aussi être possible, car selon la première opinion, contrairement à la seconde, il y avait une phrase complète qui se trouvait dans un cas d'ellipse, alors que dans la deuxième, seul le complément d'objet direct pouvait être considéré dans un état d'ellipse, ceci paraissait certes plus simple².

Il paraît très clair que l'auteur se basait solidement sur l'analogie ainsi que sur une langue vraiment utilisée par les locuteurs. La langue, dans sa lecture, avait la priorité sur les réflexions que l'on pouvait découvrir sur d'autres plans linguistiques. L'utilisation de l'art de la grammaire était bien présentée dans son commentaire. Il se basait très clairement sur la théorie des régissants avec le but d'enchaîner les deux parties de chaque phrase ou de lier les phrases d'un passage coranique entre elles. La présence réelle de cette théorie montre que l'idée cherchant à classer Abû Ḥayyân dans la tendance *ẓāhirîte*, dans le domaine de la grammaire, est vraisemblablement erronée.

IX-3-4. Le rôle du contexte

Notre lecture des œuvres de ces deux grands savants, al-Šāfi'î et Abû Ḥayyân indique que leur méthode se basait très largement sur la langue. Une bonne connaissance de la langue était bien requise chez al-Šāfi'î quand il avait établi sa méthode pour comprendre les textes religieux. D'un autre côté une grammaire bien approfondie et des mécanismes bien établis étaient utilisés par Abû Ḥayyân dans ses commentaires du Coran. Mais une lecture plus fine signale qu'ils avaient avec leur démarche interne une sorte de compétence particulière, qui ne pouvait être réduite aux règles et qui leur permettait de reconnaître et de comprendre les textes en

¹-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 358.

²- Selon la conception d'Abû Ḥayyân, l'ellipse consiste à supprimer des mots qui seraient nécessaires à une construction complète elle n'empêche la clarté du sens, et ne génère l'incertitude, ni l'obscurité, car les éléments exprimés ainsi que le contexte lèvent l'ambiguïté possible.

question. Ils étaient conscients que le contexte, c'est-à-dire l'ensemble du texte entourait ses composants, conditionnait leur sens et leur valeur¹. Nous pouvons dire que selon leur conception, la langue isolée de son contexte dans son sens le plus large ne pouvait déterminer le sens avec certitude, et l'absence du contexte rendait l'expression ambiguë. D'après leurs dires, nous pouvons en déduire que le contexte ne comportait pas seulement le texte dans son ensemble, mais il comportait aussi l'ensemble des conditions sociales et culturelles. C'est donc par nature que le contexte au sens général jouait dans leurs lectures un rôle important, voire indispensable à la compréhension. Afin de montrer la fonction de la langue et l'importance du contexte pour fixer le sens d'un énoncé, al-Šāfi'î avait consacré un petit chapitre (bâb) aux énoncés dont le contexte explicitait la signification². En effet, il se basait sur un verset coranique pour bien représenter ses idées. Il disait

: « Le Très- Haut – rappelant les paroles des frères de Joseph- a dit : « Nous n'avons témoigné que de ce que nous savons. Nous n'étions pas gardiens de l'absence. Interroge la cité où nous séjournions, la caravane dans laquelle nous sommes venus. Nous disons la vérité³ ». Les frères de Joseph, s'adressant à leur père, lui demandent d'interroger les habitants de la cité et non la cité ou la caravane elles-mêmes, parce que ces deux dernières en tant que telles ne peuvent pas donner une information sincère⁴ ».

(قال الله تبارك وتعالى وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم (ما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين, وسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها , وإنا لصادقون) فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها , لاتختلف عند أهل العلم باللسان : إنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير , لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم).

Pour expliquer le texte coranique, le savoir de la langue et la connaissance du contexte et des circonstances de la révélation étaient parmi les sciences réclamées par Abû Ḥayyân dans l'introduction⁵ de son grand commentaire. Au vu de sa pratique, nous remarquons que le contexte a une importante présence dans sa tâche ; il était conscient aussi du fait que le contexte pouvait changer le sens et le modèle d'un énoncé.

¹-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 218, où il y a sur cette question une discussion avec *al-Râzî* qui est intéressante et riche en formations.

²-Voir, *la Risâla*, P, 85. Passage 212.

³-S, 12. V, 81, 82.

⁴-*Al-Risâla*, P, 85.

⁵-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

Le terme (*al-murâd*), utilisé par Abû Ḥayyân pour désigner le sens voulu, était répété massivement dans le cas où un énoncé changeait son sens ou les modalités de son expression.

Dans le verset : (*qâlat rabbî 'innî waḍ'uhâ 'untâ*), « Dieu j'ai donné naissance à une femelle¹ ». Dieu n'a nullement besoin de cette information, c'est pour cela que l'intention de cette information devait être comprise autrement, Abû Ḥayyân disait : « la femme d'Imrân s'est adressée à Dieu pour lui demander pardon car elle avait consacré au service de Dieu celle qui ne pouvait assumer la tâche promise ; car une femme ne pouvait assumer cette tâche. Donc, le but de cet énoncé n'était pas de genre affirmatif comme le révèle sa modalité.

Dans le verset (*wadda kaṭîrun min ahli al-kitâbi law yarudûnakum min ba'di 'îmânikum kuffâran ḥasadan min 'indi 'anfusihi²*) « Beaucoup de Détenteurs de l'Ecriture voudraient refaire de vous des infidèles après que vous reçûtes votre foi, par jalousie de leur part»,

L'auteur après avoir mentionné plusieurs opinions sur « beaucoup de détenteurs de l'Ecriture », disait que le Coran ne les avait pas délimités, mais qu'il avait indiqué le souhait des gens du livre. Il déclarait aussi que c'était la divergence sur la circonstance de la révélation qui était à l'origine de leurs divergences sur ce qui était voulu par beaucoup de détenteurs de l'Ecriture .

Al-Šâfi'î à propos du verset (*wa'a ḥallâ lakum mâ warâ' dâlikum*) disait que : Dieu permettait de prendre légalement des épouses et des femmes de leur droit de propriété (concubines), et non pas qu'il autorisait ces unions dans tous les cas. Et cela était exprimé en langue arabe bien claire³. Il est clair ici qu'al-Šâfi'î se basait sur le fond culturel de l'islam, et qu'il expliquait le verset à la lumière de l'ensemble du Texte. De son côté Abû Ḥayyân dans son commentaire citait et critiquait les recherches proposées par 'al-Râzî Faḥr al-Dîn, mort en 606/1210 concernant le sens du verset (*ḥurimat 'alaykum 'umâhâtikum*). Selon *al Râzî*, le verbe utilisé était au passif. Donc l'agent ne pouvait être connu ; il ne signifiait pas la perpétuité, car il était possible de diviser cette interdiction en provisoire ou définitive. Dans le mot (*'alaykum*) la forme s'adressait aux interlocuteurs donnés, donc il était accordé spécialement à ceux qui étaient présents et ne concernait pas les autres. Le modèle de

¹-S, 3. V, 36.

²-S, 2. V, 109.

³-*Al-Risâla*, P, 158. Passage, 547.

(ḥurimat) était au passé donc il ne concernait pas le présent ni le futur. Il expliquait aussi que ce modèle indiquait l'antériorité de la permission, et que le verset dans son apparence voulait dire que toutes les mères étaient interdites, et pas seulement la mère de chacun de ceux à qui le verset s'adressait.

Abû Ḥayyân disait que cette recherche visait à montrer que les expressions isolées de tout contexte étaient un moyen insuffisant pour déterminer le sens d'un énoncé. Il considérait les remarques d'*al-Râzî*¹ comme des remarques allant de soi et qui n'avaient pas besoin d'être démontrées. Malgré cette déclaration, nous remarquons qu'Abû Ḥayyân utilisait pour expliquer le sens de ce verset la science de la grammaire, le contexte et la manière habituelle de traiter les textes dans la législation divine c'est-à-dire à la lumière de l'ensemble du corpus de la šarī'a. Sa démarche montre aussi la manière dont le texte devait être traité, si le sens était exprimé dans une forme générale.

Une lecture approfondie des outils proposés par Abû Ḥayyân montre que celui-ci en utilisant d'autres termes et d'autres mécanismes plus détaillés que ceux utilisés par al-Šāfi'î, ne faisait presque que répéter les propos et la méthode proposée et pratiquée par al-Šāfi'î, sur cette question car ce dernier écrivait dans sa *Risāla* :

« Par le biais de Son Livre, Dieu s'est adressé aux Arabes dans leur langue, en fonction de ce qu'ils connaissaient de ses significations. Or il savait que l'une de ses caractéristiques est son étendue. Le propre de cette langue divine est d'exprimer de manière générale et manifeste² »

(فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشئ مما عاينها ظاهراً يراد به العام الظاهر...)

Ces remarques mentionnées par al-Šāfi'î, élargies par Abû Ḥayyân indiquait que le contexte n'était pas seulement donné mais qu'il pouvait aussi être construit au fil du discours³. A propos du verset : (*qul lâ 'ajidû fīmâ yutlâ 'alayyâ muḥaraman 'alâ tât'imin yaṭ'amahu 'illa 'an yakûna maytatan 'aw daman masfûḥân 'aw laḥma ḥinzîr⁴*), *al-Šāfi'î disai*) ⁵ :

¹- Voir son commentaire, V, 3. P, 218. Mais malgré ce développement fait par Abû Ḥayyân, une lecture dans le commentaire d'*al-Râzî* montre que les deux savants sont en accord. Ils ont le même avis et partagent la même opinion.

²- *La Risāla*, P, 75. Passages, 173, 174.

³- Voir, *Dictionnaire des sciences du langage*, P, 80.

⁴ - S, 6. V, 145.

⁵- *la Risāla*, P, 160. Passage, 557.

« Ce verset peut comporter deux significations : selon l'une d'elle, aucune des nourritures consommées par les croyants n'est interdite, exceptées celles énumérées par Dieu »

(فاحتملت الآية معنيين : أحدهما : أن لا يحرم على طاعم أبدا الا ما استثنى الله).

Il avait dit aussi à propos de ce même verset qu'il :

« Peut avoir été proféré en rapport avec la consommation d'une nourriture particulière, au sujet de laquelle l'Envoyé de Dieu a été interrogé. Il peut également signifier : je ne trouve pas, dans ce qui m'est révélé, d'interdiction relative aux nourritures que vous mangez »¹.

(ويحتمل قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرّما على طاعم يطعمه) :- من شيء سئل عنه رسول الله دون غيره . ويحتمل مما كنتم تأكلون).

Abû Ḥayyân traitait les versets avec l'ensemble de ses circonstances, Sans négliger les autres versets qui traitaient le même sujet, il les expliquait en utilisant son environnement linguistique, c'est-à-dire le discours précédant et son apparition².

C'est ainsi qu'on peut dire que l'effort d'al-Šāfi'î et d' Abû Ḥayyân met en œuvre toutes les ressources linguistiques en vue d'une compréhension objective du donné Révélé sans se limiter aux données immédiates de la langue comme l'avaient fait certains *ẓāhirîtes*, et sans chercher à projeter sur le texte coranique des fioritures inspirées par l'imagination tel qu'avaient fait certains soufis et certaines š'îtes.

IX-3-5. Les niveaux de sens de la phrase

Malgré les différentes données sociales et la distance de plusieurs siècles qui séparait les deux savants, nous apercevons que leurs études sur le texte coranique n'était pas très différentes. Dans son commentaire, Abû Ḥayyân effectuait sa leçon à la lumière de la langue et de ses sciences. Nous remarquons que l'aspect théorique concernant l'étude du sens et les manières de se constituer était beaucoup plus clair dans son œuvre. L'analyse des expressions qu'il utilisait sur les deux plans syntaxique et sémantique était si fort présente que pouvait facilement être identifiée. Quant à al-Šāfi'î c'est par la nature de son approche et la spécificité de sa tâche concernant les

¹-*Al-Risâla*, P, 206, 207.

²-*Al-Baḥr al-Muḥiṭ*, V, 4. P, 243.

règles juridiques que la contribution des sciences de la langue se réduit aux problèmes sémantiques.

Dans la question suivante c'est l'aspect sémantique qui est en question. D'après leurs études, nous remarquons que les textes peuvent être divisés selon plusieurs critères, entre autre le critère concernant la clarté et l'ambiguïté. Ce critère était fortement présent dans leurs recherches, il était aussi à l'origine de la division des constructions selon leur clarté et leur ambiguïté en plusieurs degrés. Une lecture de leurs divisions montre, d'un côté, que leurs subdivisions étaient faites d'une façon assez détaillée à tel point que la séparation entre les parties était devenue une opération délicate ou impossible à réaliser et, d'un autre côté, cette division pouvait être réduite à deux grands groupes : ce qui ne peut se comprendre que d'une seule façon et ce qui peut se comprendre de deux façons ou plus. Il nous appartient ici donc de montrer que sur ce point là, il n'y a pas de grandes divergences entre les deux savants, al-Šāfi'î et Abû Hayyân. Ce dernier avait déclaré à plusieurs reprises qu'une construction pouvait comporter plusieurs sens. Nous avons mentionné ci-dessus son opinion à partir d'un verset où Dieu ordonne à son prophète :

« Dis : Dans ce qui m'est révélé, je ne trouve d'illicite pour qui se nourrit d'une nourriture, à moins que cette nourriture soit une bête morte, ou un sang répandu, ou de la viande de porc, car elle est souillure, ou ce qui a été consacré à un autre qu'à Allâh »¹, Pour lui ce verset pouvait avoir plusieurs sens². Dans son commentaire, Abû Hayyân expliquait que nombre de versets pouvait donner lieu à plus d'un sens, leur présence étant relativement importante. Son explication du verset sept de la sourate trois³ montre que Abû Hayyân était arrivé avec une grande subtilité à éclairer et montrer combien étaient nombreux les textes qui avaient cette disposition d'exprimer plusieurs idées selon les découpages possibles ou selon leur enchaînement. Il insistait pour montrer, dans la plupart des cas, la validité de chaque lecture ou de chaque sens possible.

¹-S, 6. V, 145.

²-Voir, *al-Risâla*, P, 159, 160.

³- « C'est lui qui a fait descendre sur toi l'Ecriture. En celle-ci sont des *aya* confirmés (?) qui sont l'essence de l'Ecriture, tandis que d'autre sont équivoques. Ceux au coeur de qui est une obliquité suivent ce qui est équivoque (?), dans l'Ecriture, par recherche du trouble et recherche de l'interprétation [de ces *aya*]. [Mais] l'interprétation de ces *aya* n'est connu que d'Allâh, et ceux enraciné en la science déclarent : « Nous croyons à cela. Tout émane de notre seigneur. Ne s'amendent que ceux doués d'esprit ».

Cette spécificité rend son œuvre immense par son contenu, son auteur tient compte de toutes les explications données des versets par des traditionnalistes ou des grammairiens. Cette méthode était pour lui une grande occasion d'effectuer une réflexion à la fois critique et constructive. Dans plusieurs cas, on constate une recherche et un penchant pour l'exhaustivité, ainsi que la volonté et le besoin de montrer la faiblesse ou la force d'un argument ou d'un raisonnement ; ceci est attesté par le nombre d'opinions et de citations mobilisées par l'auteur. Cette méthode comme nous l'avons déjà expliqué a mené Abû Ḥayyân à jouer le rôle d'arbitre et de conciliateur. En mettant les règles de la langue au service du commentaire, son intention de conciliation est irréfutable.

Dans le verset : (*wa lâ taqrubuhuunn ḥatâ yaṭhurn f'idâ taṭahharna*¹) ici on voit clairement qu'Abû Ḥayyân visait à exposer le mécanisme des juristes dans leur production des règles juridiques. Il ne parlait ni de l'intention qui était derrière cette expression, ni de la vérité qui contenait le texte, mais il dévoilait le texte lui-même à partir des choix des savants. Il expliquait que les verbes (*ṭahura et taṭahhara*) en langue générale ainsi que dans le domaine de la légitimité islamique étaient polysémiques. Ils peuvent désigner l'arrêt de la menstruation et la purification avec de l'eau. Cette purification peut être un simple lavage ou une purification rituelle dite ablution. Cette dernière dans la pratique cultuelle est de deux sortes : la grande (*al-ḡuṣl*) et la petite (*alwuḍû*).

A partir de la langue et des différentes utilisations religieuses et profanes, ce verbe pouvait donc désigner plusieurs choses à partir desquelles le texte possédait un signifié global et variable selon les doctrines.

La pluralité de significations d'une construction linguistique chez al-Šāfi'î et Abû Ḥayyân était un phénomène naturel, généré par le fonctionnement de la langue. Ce phénomène n'était pas loin d'être considéré comme une règle plus qu'une exception. C'est pour cela qu'Abû Ḥayyân citait les différentes opinions sur la purification en montrant le lieu de savoir de chaque règle et la spécificité de chaque compréhension sur certains plans.

De ce fait, nous nous apercevons que la plupart des savants et de ceux qui avaient étudié la question de la signification déclaraient souvent que ²les textes qui ne

¹-Voici une traduction approximative (Ne vous approchez point d'elles avant qu'elles ne soient pures. Quand elles se seront purifiées, venez à elle comme Allâh vous l'a ordonné).

²-Voir, *Maḥûm al-naṣ*, P, 180, 181.

supportaient qu'une seule interprétation¹ étaient rares²). Dans son commentaire, Abû Ḥayyân, parlait de certains versets dont le sens se prêtait à diverses interprétations.

Dans leurs études concernant le verset de l'ablution : « O vous qui croyez ! Quand vous vous disposez à la prière, lavez-vous le visage et les mains jusqu'aux coudes ! Passez-vous la main sur la tête et les pieds jusqu'aux chevilles³ ».

Al-Šâfi'î avait dit que le mot « jusqu'aux » répété deux fois pouvait être interprété comme incluant ou non les coudes et les chevilles⁴. A ses yeux donc, cet énoncé avait deux sens. Il était donc de caractère polysémique (*Mujmal*).

Abû Ḥayyân pour sa part, et pour cette question qui concernait ce qui est après (*'ilâ*), ce qui signifie l'expiration d'une limite (jusqu'à), effectuait une discussion complète dans laquelle il mentionnait toutes les opinions probables. En se basant sur ce qui était réellement fréquent dans l'utilisation des Arabes, il avait choisi la possibilité de non inclure de ce qui était après la particule (*'ilâ*). Selon lui, cette construction était de caractère clairement monosémique. Les coudes et les chevilles ne rentraient pas dans les membres lavés demandés par le texte en question⁵. Mais malgré ce choix bien démontré par Abû Ḥayyân, ce dernier ne niait pas l'existence d'une autre opinion sur la question. Il expliquait que selon cette opinion indésirable à ses yeux, la construction pouvait avoir un caractère polysémique (*Mujmal*)⁶, donc elle avait besoin encore d'une présomption (*qarîna*) pour qu'elle soit de l'ordre de la monosémie.

Cette démarche suivie par Abû Ḥayyân montre qu'il était libre dans sa réflexion, il avait choisi une opinion parmi les deux proposées par al-Šâfi'î. Cela peut signifier qu'il avait peut-être atteint le degré d'un grand savant dans la doctrine » (*mujtahid fî al-maḍhab*), tout en restant attaché à l'esprit des doctrines théologiques et juridiques de ses maîtres ; nous remarquons qu'il gardait, sur certaines questions une certaine indépendance.

A propos du verset sept de la sourate trois (*wamâ ya'lamu ta'wilahu 'illâ Allâh wa al-râsiḥûn fî al-'ilmi yaqulûn 'âmanâ bihi kulun min 'indî rabinâ wamâ yataḍakarû*

¹-Abd al-Wahhâb Ḥalifâ déclare dans son livre intitulé *les fondement du droit musulman*, que « le texte religieux ou juridique peut se lire sur quatre niveaux de significations : le premier est le niveau littéral ou lexical. Le deuxième est le niveau sémantique ou implicite. Le troisième est le niveau symbolique ou parabolique, quant au quatrième, c'est le niveau logique ou contextuel ». P, 209, 222.

²-Voir, *Maḥûm al-naṣṣ*, P, 180, 181.

³-S, 5. V, 6.

⁴-Voir, *al-Risâla*, P, 138, 139.

⁵-Il est certes probable que leurs lavages ont été confirmées par d'autres preuves (dalîl).

⁶-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 450.

‘illâ ‘ulû al-albâb), Abû Ḥayyân en se basant sur une approche purement grammaticale sans négliger l’idée de montrer les opinions d’autres savants indiquait que le verset mentionné ci-dessus pouvait être lu de deux manières possibles :

1- Ou bien « nul n’en sait l’interprétation si ce n’est Dieu ; et ceux qui sont ancrés dans la science disent : nous croyons.

Il disait que cette interprétation avait été adoptée par plusieurs savants parmi lesquels *Ibn Mas‘ûd*, *Ibn ‘Abbâs*, *Mâlik*, et également adoptée par *al-Ḥaṭṭâbî* ainsi qu’*al-Râzî*.

2- Ou bien nul n’en sait l’interprétation sinon Dieu et ceux qui sont ancrés dans la science. Ils disent Nous croyons.

Il disait que cette interprétation avait été adoptée par *Ibn ‘Abbâs* aussi, Mujâhid et par le plus grand nombre de théologiens (*al-mutakalimûn*). En acceptant les deux interprétations, il indiquait la spécificité grammaticale, syntaxique et sémantique de chaque interprétation, ainsi que les points faibles de chaque considération grammaticale¹.

D’après ces explications, nous pouvons en déduire que c’est la langue par sa nature de système de signes qui ouvre le texte à une pluralité de lectures. Selon lui c’était donc la procédure structurale qui menait à ce résultat. A partir de sa démarche ainsi que de ses conceptions, nous pouvons dire que ce étaient les règles, la logique du texte, son enchaînement en tant que système qui avait conduit à ces deux interprétations. L’acceptation d’*Ibn ‘Abbâs* des deux interprétations renforçait cette idée chez Abû Ḥayyân². Nous remarquons aussi que le principe de l’apparence (*al-zâhir*) utilisé souvent par Abû Ḥayyân dans son commentaire en général et dans cette question en particulier ne différait point de celui utilisé par al-Šāfi‘î. Celui-ci écrivait dans sa *Risâla* :

« Le Coran doit être pris dans son sens apparent, à moins qu’une indication provenant de Dieu, de la Sunna, ou du consensus communautaire ne vienne montrer qu’il est à comprendre selon le sens caché, à l’exclusion du sens apparent³ ».

(والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر)

¹- Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 401, 402.

²- Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 402.

³- *Al-Risâla*, P, 392.

Une autre idée à énoncer à partir de l'analyse faite par Abû Ḥayyân, nous fait observer qu'il utilisait des règles normatives pour déchiffrer le texte, c'était la théorie des régissants qui était mise en œuvre pour distribuer les éléments ainsi que pour désigner les positions d'une phrase ou d'une construction plus grande qu'une phrase. La pluralité des sens ne signifiait nullement que l'on puisse lire n'importe quoi dans le texte. L'auteur montrait souvent dans ses analyses la faiblesse et la spécificité de chaque analyse. Son interprétation avait été effectuée à la lumière des règles et de leur respect dans leur application dans l'analyse et de la compréhension du texte. Le texte, dans sa rigueur et sa logique interdisait et permettait ; il interdisait de se livrer à plusieurs sortes de lectures, tout en donnant la possibilité et l'autorisation à une pluralité de lectures. Et c'était là où résidait toute la force du texte.

Il faut signaler aussi qu'*Ibn Ḥazm* dans son livre intitulé *al-Muḥalla* niait catégoriquement l'interprétation : « nul n'en sait l'interprétation sinon Dieu et ceux qui sont ancrés dans la science » il n'acceptait pas l'idée de considérer le wâw comme une conjonction de coordination (*ḥarf 'atf*) qui liait l'unité Dieu et ceux qui étaient ancrés dans la science, il avait déclaré que c'était une énorme erreur (ġalaṭun fâḥiṣun), mais il considérait le wâw comme la conjonction de coordination d'une autre phrase¹.

Une autre idée mérite d'être mentionnée, Abû Ḥayyân comme nous l'avons déjà bien exposé avait traité le Coran tout entier mot par mot, verset par verset, la plupart du temps en le divisant en parties qui suggèrent des idées distinctes, mais sans le morceler pour autant, car il s'appliquait toujours à montrer l'unité qui les reliait ; nous pouvons signaler qu'il y avait pour lui une relation sémantique (*logique*) qui commandait la construction de chaque sourate, voir des sourates entre elles ; si le lien concernait un seul verset, Abû Ḥayyân cherchait souvent le lien syntaxique, c'est ainsi qu'il n'acceptait pas la présence d'une grande séparation entre les éléments qui constituaient une phrase ou un verset.

Nous avons déjà indiqué que son œuvre s'enracinait dans une démarche littérale et nous avons signalé aussi que cette littéralité lui était propre ; cependant, il ne se contentait pas du sens littéral, comme le prétendaient certains savants mais, il faisait comme al-Šâfi'î et ses disciples et parfois le dépassait très largement². En traitant le verset : (*wa la nablwannakum bišay'in min al-ḥawfī wa al-jû 'ī wa naqṣin*

¹-Voir, *al-Muḥalla*, V, 4. P, 522.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

*min al-’amwâli wa al-’anfusî wa al-ṭamarâti wa bašîr al-šâbirîn*¹) « Certes, nous vous éprouverons par un peu de crainte, de faim et de diminution dans vos biens, vos personnes et vos fruits. Mais fais gracieuse annonce aux Constants ²», al-Šâfi’î, en dépassant très clairement le sens immédiat, commentait ainsi ce passage : Dieu faisait éprouver aux gens, par certaines choses, une certaine crainte, c’était la crainte de Dieu, celle de la faim, c’était le fait de jeûner. Une certaine perte de biens s’expliquait par le fait de donner l’aumône, une certaine perte de personnes, ceci était dû à la maladie ; et enfin une certaine perte de récoltes ou de fruits, ceci signifiait la mort des enfants. Pour cette dernière interprétation, les fruits qui représentaient les enfants, où la relation entre les fruits et les enfants paraissait assez lointaine et pas assez claire du point de vue du sens originel, Abû Ḥayyân acceptait cette modalité pratiquée par al-Šâfi’î, il citait, pour souligner que cette expression était bien connue, une tradition du Prophète, où cette utilisation était bien attestée littéralement³, selon laquelle, les enfants étaient considérés comme les fruits du cœur. Donc l’acceptation des différentes figures de style ainsi que l’application apparente et massive de la théorie des régissants ne laissait pas une grande chance pour inscrire Abû Ḥayyân dans la lignée et la pensée *ẓâhirîte*. La spécificité de son approche grammaticale l’éloignait très clairement de la tendance *ẓâhirîte*. Son application de la théorie des régissants créait certes des points de désaccord avec l’école *ẓâhirîte*. Nous rappelons que les partisans de l’école *ẓâhirîte* n’acceptaient pas toute déduction qui se basait sur une intense réflexion ou une profonde méditation. Certains chercheurs affirmaient ainsi « *lâ yujizûna mâ yaḥtâju ’ilâ ta’amulin kabîr wa fikrin ṭawîl*⁴ ».

Comme nous l’avons mis en évidence, Abû Ḥayyân s’était intéressé beaucoup à la science de la grammaire, pour en devenir un spécialiste, et de là, il avait pu, dans son commentaire, en choisissant comme objet d’analyse le Coran, explorer ce domaine d’une manière approfondie, encore une fois, en utilisant les outils de la science du langage. A ce propos, et comme le rappelle Régis Blachère : « l’ouvrage est avant tout l’œuvre d’un grammairien, soucieux de ramener ses lectures à des préoccupations

¹-S, 2. V, 155.

²-Traduit par R. Blachère.

³-Voir, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 623.

⁴- Voir, Ibn Maḍâ’ al-Qurtubî : *Kitâb al-raddu ’alâ al-nuḥât*, établi par Šawqî Ḍayyif, Dâr al-ma’ârif, (Caire) 1982.P, 85.

délaissées par des théologiens exégètes, une place très large est accordée aux discussions concernant la langue et les lectures coraniques ¹».

Son commentaire avait été précédé chronologiquement par la plupart de ses livres, lui-même le considérait comme un résultat de sa grande expérience concernant la langue et ses sciences. En effet, le *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ* était le fruit de l'application des règles grammaticales assimilées scientifiquement et pratiquement, par Abû Ḥayyân auparavant. En substance, nous considérons que le travail effectué sur l'exégèse coranique avait pu être réalisé par toutes les connaissances mûrement acquises par l'auteur, celles de la langue figurant en première place. Nous avons indiqué que sa manière d'utiliser la science de la langue différait de celle pratiquée par les partisans de l'école *ẓāhirîte*. Ceux-ci soutenaient l'idée que la connaissance intuitive de la langue est suffisante au savoir².

Dans les pages qui vont suivre pour bien montrer l'influence d'al-Šāfi'î et son école sur Abû Ḥayyân, nous allons traiter des questions concernant l'utilisation métaphorique et ses effets sur la langue et dans le Coran.

¹-*Le Coran*, R. Blachère, Pp, 79 : 91.

²-*Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 74.

Chapitre X : Le *majâz*, perception et analyse

Al-majāz est un terme général utilisé pour désigner les figures de la signification qui intéressent le changement de sens des mots comme par exemple la métaphore, la métonymie et la synecdoque, il constitue une branche d'une science bien connue sous le nom d'*al-balāġa* (la rhétorique). Cette dernière comme la plupart des sciences islamiques, a été élaborée à la lumière du texte coranique, avec l'objectif de découvrir la spécificité de ce texte comme discours éloquent et de montrer que ce texte porte les mêmes caractéristiques que la langue considérée comme étant soutenue et réellement parlée par certains Arabes. En effet cette science bien que qu'elle se fonde sur de bons arguments ainsi que sur des remarques pertinentes dans la question concernant l'art de bien parler et l'inimitabilité du Coran au sein de la société islamique, ne faisait pas l'unanimité par sa crédibilité. Pour certaines tendances cette science est considérée souvent comme étant moins scientifique, c'est pour cela qu'avant de traiter la question qui concerne le *majāz* qui est une partie cruciale de la *balāġa*, nous commencerons par donner une idée sur l'élaboration et la nature de la science de la rhétorique dans la civilisation de l'islām. Nous allons également avant d'étudier le *majāz* chez notre auteur, montrer à la fois le rôle de la rhétorique dans son commentaire, les manières de ses utilisations et sa limite dans la conception d'Abu Ḥayyân.

X-1. Le *majâz* dans la rhétorique

Il est très connu qu'au cours du temps, la science de la rhétorique a fourni des idées importantes à ceux qui commentent des textes profanes ou religieux. C'est pour cela, qu'elle occupe une place importante dans les livres de genre exégétique; elle était massivement utilisée par certains auteurs dans leurs travaux. Selon les historiens l'origine de son apparition dans la société musulmane est due au sens figuré de versets coraniques¹. C'est au cours du temps et autour du texte religieux que cette science de la rhétorique avec ses différentes composantes, a été élaborée et développée.

La lecture des livres anciens signale que la rhétorique était comme la plupart des autres sciences, passant par différentes étapes avant de devenir une science autonome. Au fil du temps, des livres de genre théorique et pratique ont été composés. Il convient de redire que la science de la rhétorique arabe bien qu'elle n'ait jamais été réservée seulement au Texte religieux, avait pris naissance et s'était développée autour du texte coranique. Les premiers musulmans avaient rapidement remarqué l'existence de la particularité du texte coranique ainsi que l'importante corrélation entre le style du Coran et la langue pratiquée et utilisée par certains Arabes dans leurs discours poétiques².

Les savants arabes musulmans en partant de l'idée que le Coran devait être compris à la lumière de la langue arabe, se préoccupaient souvent de montrer le lien en effectuant des comparaisons entre la langue du Coran et celle des Arabes³. Au commencement, les méthodes qu'ils utilisaient pour interpréter un texte ambigu consistaient à trouver un procédé semblable au style utilisé par le Coran à celui utilisé par les Arabes⁴.

Il est certainement possible que les discussions effectuées sur le texte coranique et les questions inattendues posées par ceux qui ne possèdent pas parfaitement la langue arabe et ses règles, et ceux qui ne sont pas initiés à certaines coutumes arabes apportaient de nouvelles idées qui menaient les savants à réaliser une étude particulière, concernant spécialement le style du Coran et les manières dont les composantes du Texte s'enchaînaient pour exprimer les idées. En effet, même les

¹-L' *encyclopédie de l'islam*, V, 1. P, 1012.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 356.

³-*Al-Risâla*, P, 21.

⁴-*Ibn 'Abbâs* a utilisé fréquemment cette méthode.

Arabes de l'époque pré-islamique avaient des capacités et des connaissances qui se basaient sur l'expérience avec laquelle les divergences entre les styles et les valeurs des discours donnés pouvaient bien être observées et précisées¹. Mais leurs connaissances, même si elles apparaissent parfois riches en information étaient assez loin d'être considérées comme une science organisée². Les remarques conservées de leurs critiques expliquaient que leurs connaissances dans ce domaine représentaient des compétences acquises par l'expérience qui se basaient sur le goût³.

Le vocable (*balāḡa*), avant qu'il ne devienne le concept signifiant, pour dire les choses plus clairement⁴, était bien connu dans leur langue. Une lecture des dictionnaires de la langue arabe montre que le mot *balāḡa* était massivement utilisé. Sa catégorie grammaticale est un nom d'action (*maṣḍar*). Son verbe est *balāḡa* qui signifie « atteindre quelque chose, qui en conséquence a le sens de l'éloquence⁵ ». Ce terme avant d'être stabilisé pour désigner une science comprenant trois grandes branches,⁶ la sémantique grammaticale (*ʿilm al- maʿānī*) la rhétorique des figures (*ʿilm al- bayān*) et la science des ornements du discours (*ʿilm al- badīʿ*), était utilisé pour désigner ou qualifier par extension, par métonymie ou par métaphore⁷, plusieurs choses : l'état d'un discours bien constitué, le caractère d'éloquence, l'art du discours, la capacité à convaincre un auditoire, la clarté du discours ou de l'expression, la faculté qui permet d'atteindre à cette clarté⁸. Selon certains savants, le passage de ce concept dans la langue écrite et, de là, dans la critique littéraire, puis son élargissement pour désigner une science comprenant trois branches sont là les faits essentiels de l'histoire assez compliquée de ce terme⁹.

Selon l'histoire des sciences, la rhétorique a vu le jour comme science à l'époque Abbâsside. Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est un verset coranique qui en était à l'origine, *Abû ʿUbaydat Maʿmar Ibn al-Muṭannâ*, (m.209/824)¹⁰ a été interrogé dans l'assemblée du Vizir *al-Faḍl Ibn al-Rabīʿ* (m.208/824) par *Ibrâhîm Ibn ʿIsmâʿîl* sur le verset suivant (*ʾinnahâ šajaratun taḥruju min ʾaṣli al-jaḥîm ṭalʿuhâ*

¹ -Voir, *al-Šûra al-fanniyya ti al-turâṭ al-naqdī ʿinda al-ʿarab*, pp, 104, 105.

² -*Mukadîmat tafsîr Ibn al-Nnaqîb*, Pp, 40 : 45.

³ -ʿIḥsân ʿAbbâs, *Târîḡ al-naqd al-ʿadabî ʿinda al-ʿarab*, PP, 13, 14, 15.

⁴ -Ibid.

⁵ -*L'encyclopédie de l'islam* V, 1. P, 1021.

⁶ -*Histoire des idées linguistiques*, V, 1. P, 267.

⁷ -Dictionnaire des sciences du langage, P, 233.

⁸ -*lisân al-ʿarab*, V, 8. P, 419, 420.

⁹ -*L'encyclopédie de l'islam*, V, 1. P, 1012.

¹⁰ -*Ṭimâr al-qulûb fî al-muḍâf wa al-mansûb*, d'al-Ṭaʿâlabî, V, 1. P, 78.

ka'annhu r'uûsu al-šayâtî¹), « C'est un arbre qui croît au fond de la fournaise, dont les fruits sont comme têtes de démons². La question était formulée de la manière suivante : «en général la promesse ainsi que la menace doivent être comparées avec ce qui est connu, donc comment Dieu peut Il faire une comparaison avec une chose inconnaissable». *Abû 'Ubaydat* répondait, le Coran avait été révélé en arabe, et ce genre ou mode d'expression existait déjà en arabe. Il ajoutait qu'une expression comme celle ci n'était pas sans raison. Les Arabes comme les autres peuples avaient d'autres raisons dans leur utilisation de la langue, parmi lesquelles d'essayer de faire des effets sur les récepteurs³. Dans l'assemblée où la question avait été posée, *Abû 'Ubaydat* de son côté, citait en plus un exemple pour bien prouver ses dires, c'était un vers du poème d'*Imrî'î al-Qays* qui avait été choisi par lui⁴. *Abû 'Ubaydat* se basait sur l'idée que le Coran devait être compris à la lumière de sa langue en pensant qu'il n'y avait aucune différence essentielle entre la langue du Coran et celle des Arabes⁵. Par conséquent, pour comprendre le Coran, il fallait une connaissance approfondie de la langue arabe et de ses manières d'expressions. Selon les historiens des sciences, c'était à cause de cela qu'*Abû 'Ubaydat* avait composé en (180/796), son livre intitulé *Majâz al-qur'ân*⁶. Le concept du *majâz* signifie chez *Abû 'Ubaydat* les manières, les voies (*tarâ'iq*) des Arabes dans leur discours. Depuis, la science de la rhétorique ne cessait de se développer. Dans la société islamique, les grammairiens, les théologiens et les philosophes participaient vivement à édifier cette science⁷, qui avait fait couler beaucoup d'encre. Plusieurs livres différents en thèmes, en méthodes, en formes et en buts avaient été composés⁸. Un regard sur ces livres montre que cette science s'est accrue clairement avec le temps. Pour en donner une idée générale, citons les grandes figures qui représentaient la filiation des diverses idées et branches de cette science : *Abû 'Ubaydat* (m. 209/824), *al-Jâhîz*, (m.255/869) ; il convient de rappeler qu'al-Šâfi'î était contemporain de ces deux derniers et qu'il avait traité lui aussi le sujet de la rhétorique et indiqué que les expressions arabes n'étaient pas de la même nature. Pour lui certaines expressions exigeaient une connaissance approfondie pour saisir

¹-S, 37. V, 65.

²-Traduit par R. Blachère.

³-*Timâr al-qulûb fi al-muḍâf wa al-mansûb, d'al-Ta'âlabî*, V, 1. P, 78.

⁴-Ibid.

⁵-*Al-Nahw wa kutub al-tafsîr*, V, 2. P, 933.

⁶-*Muqadimatu tafsîr Ibn al-Naqîb*, P, 45.

⁷- *Al-Šûra al-fanniyya*, p , 99.

⁸-Voir, *Mukadimat tafsîr Ibn al-Naqîb fi 'ilm Al-Bayân wa al-Ma'ânî wa Al-Badî' wa 'Ijâz al-qur'ân*, Pp, 40 : 65.

leur sens. Citons aussi *Ibn Qutaybâ* ‘*Abd Allâh Ibn Muslim* (m.276/889), *al-Rummânî* (m.386/996), *Ibn Rašîq* (m.463/1071), *al-Jurjânî* ‘*Abd al-Qâhir* (m.471/1078), *al-Zamaḥṣarî* (m.538/1144), *al-Sakkâkî* (m.626/1229), *Ibn al-’Aṭîr al-Kâtib* (m.637/1239), et enfin les maîtres et contemporains d’ Abû Ḥayyân, *Ibn al-Naḳîb* (m.698/1298), *al-Qarṭajannî Ḥâzîm*¹(m.684/1285), *al-Qazwînî*, (m.739/1338).

Rappelons que les savants musulmans ne partageaient pas la même idée au sujet de la scientificité de cette branche. Certains parmi eux ne croyaient pas à son efficacité pour interpréter le Coran. Ils la considéraient comme étant empirique ou moins scientifique. Un savant comme *Ibn Ḥazm* pensait que la rhétorique était une exagération et une déformation de la vérité des textes. (*al-balâġatu mubâlaġatun wa tašwihun lil-ḥaqîqat*²)

Un regard sur les œuvres des savants mentionnés ci-dessus montre que cette science, même à l’époque d’Abû Ḥayyân et pour des raisons d’intérêt doctrinal ne manquait pas d’importance. Elle avait encore une grande présence sur le plan théorique et pratique.

¹-Abû Ḥayyân lui-même dans son commentaire a fait une allusion à propos de l’Andalous *Ḥâzim al-Qarṭajannî*. Celui-ci selon les spécialistes avait dans la science une tentative jugée ambitieuse et intéressante pour élaborer une théorie arabe sur le modèle aristotélécien.

² - *Al-Nazariyya al-lisâniyy* ‘ind *Ibn Ḥâzim*, P, 14.

X-2. Le *majâz* et la doctrine religieuse

Abû Ḥayyân, à l'encontre de certains partisans de l'école zâhirîte avait utilisé la science de la *balâğa* (rhétorique) car la raison et l'usage l'exigent. Dans son commentaire, cette science occupait sur le plan de la pratique, une place forte. Nous ne manquons pas non plus d'y trouver des idées purement théoriques¹.

Dans son commentaire, le *balâğa* a une conception très large, sous ce terme il englobait tous les mécanismes de l'art de bien parler. Abû Ḥayyân avait été incité par une nécessité demandée par le texte coranique et par l'efficacité d'une science bien déterminée et bien développée en théorie comme en pratique ; il recourait fréquemment à cette science en utilisant massivement ses autres branches avec des termes plus précis, ou moins généraux par rapport au terme *balâgha*.

Nous avons déjà parlé de l'importance que l'auteur avait accordée à cette approche, dans le domaine de l'exégèse. Il estimait important sa contribution à la science de l'exégèse, c'était pour cela, que dans l'introduction de son commentaire, il rappelait la nécessité de connaître cette science pour l'activité de l'exégèse². Il la considérait comme une approche indispensable pour pratiquer la science de l'exégèse et pour connaître la spécificité stylistique du Coran.

Notre lecture, dans son commentaire nous montre que cette approche y a été utilisée pour des raisons différentes. Même si le fait de défendre le Coran et la préexcellence de son style en le reliant avec la langue parlée était une marque dominante³, l'auteur avait l'habitude, dans son livre, de terminer son explication par un groupe de versets en mentionnant les différents modes utilisés, les spécificités et les valeurs stylistiques de certaines constructions linguistiques. D'après sa démarche, nous remarquons qu'il voulait montrer le caractère miraculeux (*'iǧâz*) du Coran. Abû Ḥayyân avait précisé tout au long de son commentaire que l'inimitabilité du Coran consistait avant tout en sa perfection littéraire : éloquence (*balâğa*), pureté de son vocabulaire (*fāṣaḥa*), richesse des significations (*ma'ânî*). Cela n'était dans sa réalité qu'une manière de défendre le texte coranique contre ceux qui reprochaient au Coran d'être ambigu ou incompréhensible ou incohérent⁴ et aussi contre certains littéralistes

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 175, 205, 216, 302, 432, 602. V, 6. P, 165. V, 7. P, 52.

²-Ibid, V, 1. P, 100. V, 3. P, 535. V, 5. P, 275.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 137, 152.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 243, 301, 442.

et mu'tazilîtes qui prétendaient que le Coran est miraculeux par le *şarfa*¹ et qui adoptaient l'idée que la spécificité pour le Coran d'être miraculeux n'était pas une caractéristique tirée du texte coranique lui-même, mais de Dieu qui intervenait délibérément pour empêcher les hommes de produire quelque chose de semblable au Coran. Nous allons voir que l'opinion adoptée par Abû Ḥayyân sur cette question avait été adoptée par al-Şâfi'î et la plupart des partisans de son école². Et dans un autre registre, son commentaire s'inscrivait dans la continuité de faire de l'exégèse une activité scientifique, se basant sur des règles stables, dans laquelle la langue arabe avec ses différentes dimensions était considérée comme la source la plus sûre pour comprendre le texte religieux. L'auteur dans chaque question essayait de dénouer le problème à la lumière de la langue arabe. Il était conscient qu'il y avait des diversités dans les expressions, qui en arabe n'étaient pas de même nature et n'avait pas la même valeur. L'utilisation d'une catégorie ou d'une phrase au lieu d'une autre ou le changement d'ordre ou de sens des mots, pouvaient opérer un effet important sur le sens.

Nous remarquons que la dualité du propre et de figuré, de connu et de rare, était clairement présente dans ses analyses. Contrairement à la position de certains savants, le sens figuré comme la métaphore, la métonymie ainsi que d'autres figures de style, étaient clairement autorisés dans le texte coranique³. Les mécanismes des expressions métaphoriques étaient bien acceptés, expliqués, ils étaient également utilisés comme outils dans son commentaire pour interpréter certains passages coraniques.

Nous pouvons dire qu'Abû Ḥayyân exigeait pour l'exégèse du texte coranique, une véritable érudition, c'est-à-dire un savoir approfondi fondé sur plusieurs sciences et sur l'histoire du texte coranique. Nous pouvons dire qu'il exigeait encore une finesse d'esprit et une grande connaissance de la langue arabe et de ses utilisations. Nous remarquons aussi qu'il y avait dans sa pratique, une sorte de modération, par exemple, il était conscient, et en accord avec la présence de types

¹-C'est le théologien *mu'tazilite al-Nazzâm* (mort vers 225/840) qui affirme que les contemporains du Prophète auraient très bien pu produire quelque chose de semblable au Coran mais que le miracle est précisément que Dieu les en a « détournés » (*şarafa*, « dissuasion »).

²-Voir, Şâfi'î et les deux sources de la loi Islamique, Pp, 290 : 298.

³-L'existence du sens figuré a été nié par *Abû Ishâq al-asfarayînî*, *Abû 'Alî al-Fârîsî*, *Ibn al-Qayyim*. Parmi ceux qui sont niés l'existence du sens figuré dans le Coran nous trouvons *Ibn Ḥuwayz*, *Mandâd al-Mâlikî*, *Dâwûd al-Zâhirî* et son fils, *Abû Muslim al-Aşfahânî* et *Ibn al-Qayyim*. Voir, *Al-Majâz wa Aṭruhû fî al-dars al-luġwî*, P, 130 et *Muqadimat tafsîr Ibn al-Naqîb*, P, 15.

figurés dans le Coran. Avec cette position, nous remarquons qu'Abû Ḥayyân avait la même conception pour le *Majāz* que les trois célèbres savants šāfi'ites *al-Ḥaṭṭâbî*,¹ Ġazâlî² et *al-Râzî*.³ Selon lui, certaines utilisations métaphoriques étaient une sorte d'écart qui devait être justifié et prouvé par une utilisation analogue chez les Arabes⁴, car comme nous y avons fait allusion, parmi ses objectifs, Abû Ḥayyân cherchait à bannir l'arbitraire de l'exégèse, et donc, pour lui on ne peut pas dire n'importe quoi sur une construction donnée du texte coranique⁵. Il était persuadé que le Coran est inimitable par son style, mais selon ses propres dires connaître cette spécificité de l'inimitabilité nécessitait une bonne connaissance de la langue arabe de ses faits. Une autre tendance à la modération, même s'il acceptait la pluralité du sens des textes⁶, c'était qu'il n'acceptait pas l'ouverture du texte à toutes lectures et à toutes interprétations possibles. Pour lui la meilleure interprétation, c'était celle qui était en corrélation avec les paroles des Arabes et compatible avec les règles connues par les savants érudits, loin de toute contrainte.

Nous sentons qu'il avait confiance en la langue, c'est donc la langue elle-même qui permettait de dire des choses et en même temps interdisait d'en dire d'autres. L'exégète à ses yeux devait être très proche de l'esprit de la langue et du texte. Pour cette activité de l'exégèse, selon lui, il fallait davantage d'érudition que d'esprit, et plus de science que de finesse. C'est pour cela, qu'il refusait sciemment l'interprétation de ceux qui ne tenaient pas compte des exigences de la science. L'interprétation qui se basait sur une sorte d'inspiration individuelle ne pouvait pas être acceptée. Il rejetait souvent l'interprétation de certains soufis qui étaient, selon

¹-Voir, *Al-Ḥaṭṭâbî et l'inimitabilité du Coran, Traduction et introduction Au Bayân I'jâz Al-Qur'ân*, traduit par Claude-France Audebert, P, 99.

²-*Al-Manḥûl*, V, 1. P, 220.

³-*Al-Maḥṣûl*, V, 1. P, 391.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 180, 423, 432. V, 2. P, 73. V, 3. P, 379.

⁵-Ibid, V, 1. Pp, 103, 159, 274, 391.

⁶-Selon certains l'acceptation de différentes lectures est un signe dans cette direction. Aristote est contre l'idée de la pluralité du sens, (tout sens tiré des mots d'un texte quelconque qui n'est pas le sens visé par son auteur n'est pas un sens propre mais concurrent (rivalis) ; or par un seul texte, un auteur ne peut entendre qu'une seule chose, parce que d'après le philosophe, il est impossible que l'on comprenne en même temps plusieurs choses. Abû Ḥayyân avait donc la même opinion qu'Aristote, car il n'accepte la pluralité du sens que séparément. Il semble aussi que les tendances rationnelles que nous remarquons chez Abû-Ḥayyân sont dues uniquement à sa formation juridique et théologique, et elles ne sont pas le résultat de sa connaissance de la discipline rationnelle par excellence, c'est-à-dire la logique, car à propos de cette dernière, lui-même déclare d'une façon très claire une grande hostilité à cette science. Abû-Ḥayyân estime que l'utilisation de la logique grecque est inutile dans le domaine de la šarī'a.

lui, détachés de tout support traditionnel¹. Nous avons déjà mentionné son opinion par rapport aux commentaires soufis du Coran. C'est pour cela qu'il n'acceptait pas l'idée de la présence d'un sens interne caché, le bâtin qui était mis en opposition avec le *ẓâhir* sens « apparent » ou littéral par les šī'ites duodécimains². Abû Ḥayyân utilisait le terme bâtiniyya pour condamner des exégètes qui, sans se borner dans leurs jugements à reconnaître un sens bâtin dans le Coran, allaient jusqu'à rejeter son sens évident en faveur, exclusivement, de ce *bâtin*. Ainsi, Abû Ḥayyân appliquait ce terme non seulement à une tendance donnée, mais à des soufis et à des philosophes³.

Il utilisait cette science de la rhétorique dans son commentaire pour montrer la perfection du texte coranique par rapport aux autres textes réalisés dans la même langue⁴, mais aussi pour résoudre un certain nombre de problèmes de style⁵, pour justifier l'existence de plusieurs sortes d'expression et montrer que certains passages ne pouvaient être pris au sens propre car leur sens propre ne convenait pas à certaine règle de la foi⁶. Pour bien assurer et affirmer l'importance de cette approche, il se basait sur la principale oeuvre de *al-Zamaḥṣarî al-Kaššâf*⁷, savant de tendance mu'tazilite connu pour sa perfection dans la science de la rhétorique⁸.

Abû Ḥayyân ne manquait pas d'exprimer son admiration pour *al-Zamaḥṣarî*⁹, en mentionnant souvent ses propos, mais avec une grande prudence. Notre lecture montre qu'Abû Ḥayyân consacrait dans chaque question une très importante remarque qui n'était qu'une conséquence d'une réflexion sérieuse sur les apports d'*al-Zamaḥṣarî*, en montrant dans la plupart des cas les conséquences de choix de ce dernier. Sur certains points, il était d'accord avec *al-Zamaḥṣarî*, mais en ce qui concerne sa doctrine mu'tazilite il était parfois en désaccord total avec ce dernier¹⁰. Quand il traitait¹¹ le terme (*'umm al-kitâb*¹²) traduit par R- Blachère « l'essence de l'Écriture » il citait l'opinion d'*al-Zamaḥṣarî*, selon laquelle, il fallait comprendre par

¹ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 104.

² -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. Pp, 464, 465.

³ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 405. V, 4. Pp, 173, 267. V, 6. P, 136. V, 8. P, 189.

⁴ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 103, 159, 274, 391.

⁵ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 15.

⁶ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 133.

⁷ -Il est très connu qu'*al-Zamaḥṣarî* applique dans son exégèse la théorie du *naḍm* fondée par 'Abd al-Qâhir al-jurjânî (m. 471/1078).

⁸ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 110.

⁹ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 111.

¹⁰ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 251, 269, 277.

¹¹ -*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 398.

¹² -S, 3. V, 7.

(*'umm al-kitâb*) la racine du livre (*'Aşlu al-kitâb*). Selon cette opinion, le Coran pouvait être interprété par le Coran. Donc les versets qui étaient ambigus devaient être compris et interprétés à la lumière de ceux qui étaient clairs. *Al-Zamaḥṣarî* montrait dans ses exemples que le verset « *lâ tudrikuhu al-abṣâr* »¹ c'est-à-dire [les regards] ne peuvent pas l'atteindre, ce verset était considéré comme la partie claire, et le verset « *wujûhun yawma 'idin naḍira 'ilâ rabihâ nâzira* »³ c'est –à-dire les visages [brillants] regardent vers leur seigneur. Ce verset quant à lui était considéré comme étant ambigu. Nous observons ici que ce deuxième verset qui laisse l'espoir de voir Dieu, devait être, selon *al-Zamaḥṣarî*, compris à la lumière du premier verset qui lui ne donne aucun espoir de vision de Dieu⁵.

Abû Ḥayyân, après avoir mentionné l'opinion d'*al-Zamaḥṣarî* sur cette question, montrait que le choix de ce dernier était incité par sa doctrine, selon laquelle, la vision de Dieu était impossible. Il ajoutait que la doctrine sunnite adoptait le contraire, c'est-à-dire que les versets considérés comme étant (*mutaṣābih*) chez les mu'tazilîte, étaient considérés comme étant (*muḥkam*) chez les sunnites. Abû Ḥayyân poursuivait ses explications en disant : les partisans des doctrines (*arbâb al-maḍāhib*) étaient en désaccord pour le (*muḥkam*) et le (*mutaṣābih*), car tout ce qui convenait aux idées de la doctrine était souvent considéré par les partisans, comme (*muḥkam*), et ce qui ne convenait pas à leurs idées était considéré comme (*mutaṣābih*)⁶. Il était donc conscient qu'il y avait une sorte de subjectivité⁷ derrière plusieurs choix dans l'exégèse. Il avait déclaré plusieurs fois et sans hésitation qu'*al-Zamaḥṣarî* était incontestablement dogmatique, il avait souvent utilisé le mécanisme de la rhétorique pour interpréter métaphoriquement des versets coraniques, ceux qui ne certifiaient pas sa doctrine dans leur apparence⁹. Nous remarquons que la critique faite par Abû Ḥayyân, concernant les opinions ainsi que les manières de comprendre plusieurs versets donnaient matière à discussion sur les propos de certains savants. Il prenait l'engagement de bien montrer tout ce qu'il croyait être source de la doctrine mu'tazilîte. Un tel procédé montre dès le début que l'appartenance doctrinale orientait les choix des exégètes et le commentaire d'Abû Ḥayyân tenait une place de juste-

¹-S, 6. V, 103.

³-S, 75. V, 22, 23.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 398.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 398, 399.

⁷-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 4. P, 23.

⁹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 7. Pp, 149, 214, 223.

milieu, une tendance dans laquelle l'exégèse était une activité bien déterminée et pas seulement une démarche pour comprendre le texte dans sa signification la plus immédiate, et elle n'était pas non plus le fruit de pures inspirations individuelles ou doctrinales plaquées arbitrairement sur le texte révélé. Il dépassait très clairement dans ses explications de certains versets le sens immédiat jusqu'à ce que certains prétendent qu'Abû Ḥayyân avait quitté la doctrine sunnite, il s'agissait de la question des attributs de Dieu¹ (*al-ṣifāt*). Pour cette question, il était très connu que les mu'tazilites se servaient de l'interprétation figurée pour éliminer les anthropomorphismes de la représentation coranique de Dieu. Il convient de rappeler que la méthode proposée par al-Šāfi'î englobait les deux manières d'interprétation, certains versets pouvaient être compris selon un niveau littéral ou un autre niveau métaphorique². Nous allons voir qu'Abû Ḥayyân était d'accord avec les mu'tazilites dans la méthode, mais pas dans les résultats finaux. Comme la plupart des savants de l'école šāfi'îte, il acceptait les expressions métaphoriques mais sans aller aussi loin que les mu'tazilites³ ; il affirmait sans anthropomorphisme, (*tašbīh*), ni nominalisme agnosticisme (*ta'tīl*), l'existence en Dieu d'une pluralité d'attributs. Dans le verset « *wa lillah al-mašriqu wa al-mağribu fa'yynmâ tuwalû wujûhakum fatamma wajhu Allâh*⁴ », (A Allâh sont l'Orient et l'Occident et, quelque part que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh⁵), Abû Ḥayyân critiquait la vision anthropomorphique en disant : « Dieu me préserve d'être comme les Karamites et ceux qui suivent leur méthode en donnant à Dieu l'image de l'homme⁶. Abû Ḥayyân ne niait pas (les attributs) de Dieu comme l'ont fait certains mu'tazilites.

Si, Abû Ḥayyân était sur certaines questions en accord avec *al-Zamaḥṣarî*, c'est parce que celui-ci bien qu'il fût mu'tazilite, était sur certaines questions assez peu attaché à démontrer dans son exégèse⁷ du Coran les thèses précises de l'école mu'tazilite⁸.

Abû Ḥayyân, dans son objectif de montrer la perfection du texte coranique et sa primauté sur tout autre texte, s'engageait à montrer le mécanisme des différents

¹ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 535.

² - *Al-Manḥûl*, V, 1. P, 219.

³ - Voir, Jabir 'aṣfūr, *al-Šûra al-fāniyya*, P, 128 .

⁴ - S, 2. V, 115.

⁵ - Traduit par R. Blachère.

⁶ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 531.

⁷ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 8. P, 264.

⁸ - *Fakhr al-Dîn al-Râzî, commentateur du Coran et philosophe*, P, 128, 129.

moyens d'expression. Il considérait le texte coranique comme le discours le plus éloquent. Nous allons découvrir, que sa leçon de rhétorique dépassait très clairement l'étude des figures et des tropes (métaphore, métonymie, comparaison, etc.). L'auteur en essayant d'expliquer la cohérence entre les versets ainsi que les sourates entre elles, nous fait sentir que son intérêt se portait au texte dans son ensemble. Il était conscient qu'il ne montrait pas seulement l'unité littéraire de chaque sourate mais le Coran tout entier. Il signalait dans son commentaire, que pour cette question, il avait abordé avec un grand soin les longues sourates¹, et découvrait donc que le Coran possédait une unité et une cohérence sémantique entre ses composants².

Dans les pages suivantes, et dans l'objectif fixé, pour bien dévoiler les idées d'Abû Hayyân, sa manière et les méthodes qu'il avait adopté dans son commentaire, nous allons étudier sa conception du sens figuré et la façon dont il l'utilisait pour défendre ses idées.

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 378.

²-Ibid.

X-3. Le sens figuré et son statut

Une relecture des écrits de ceux qui étudient les diverses productions langagières, ainsi que la production des poètes, écrivains, hommes politiques, montrent que les locuteurs utilisent différentes manières pour exprimer leurs idées, la parole n'étant pas seulement le moyen de l'expression des idées mais servant également à les dissimuler aussi¹. Certains orateurs cherchent à créer l'illusion en montrant les objets non seulement dans leur individualité concrète mais en évoquant, par rapport à ces objets des représentations inattendues. En effet, il y a des énoncés, dont la réception doit être effectuée loin de leur premier sens, et il faut les comprendre, non selon leur sens immédiat, mais dans un second sens que ce premier suggère. Cet écart du sens premier, justifié par des raisons différentes va être assuré par le système de la langue. Si le contexte, ou éventuellement un autre indice sémantique ou syntaxique permet de faire d'un énoncé un trope, le système langagier dans sa globalité va assurer la fonction de la langue, et permettre la production de tropes en gardant l'efficacité de la langue comme moyen de communication.

Cette notion de trope est connue et exprimée en arabe sous le terme du (*majâz*). Elle est un nom verbal (*maṣḍar mîmî*) de la racine *j w z* « passer dépasser ». Pour *Qazwîni* (M. 739/1338), un mot devient *majâz* lorsqu'il n'est pas à sa place première. Jurjâni, en donne la même définition : tout mot changeant d'emploi constitue un *majâz*. *Al-Sulamî* le définit comme l'emploi secondaire du terme propre. *Al-Suyûtî* donne de cette sorte de transfert la même définition que *Qazwîni*. C'est ainsi que celui-ci englobe donc un certain nombre de figures de style (*isti'âra*) métaphore, (*majâz mursal*) métonymie, (*Kinâya*) synecdoque, ainsi que tous les actes de langage indirect, c'est-à-dire où l'intention réelle du locuteur dépasse le contenu effectif de ses propos, et s'inscrit plus largement dans un contexte donné². Le développement de la théorie du *majâz* a accru son impulsion à partir de l'étude du langage coranique. *Abû 'Ubaydat* dont nous avons déjà parlé est l'auteur du premier livre, (*majâz al-qur'ân*). Dans ce livre, le terme *majâz* ne signifie pas spécifiquement une notion de « trope » mais plus généralement toute tournure linguistique qui, du point de vue sémantique, lexicographique ou syntaxique n'est pas évidente et exige

¹ - *Šarḥ Ibn 'Aqîl*, V, 2. P, 99.

² - Olfa Yossef, *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Albin michel, (Paris), éd. 2007. P, 30, 31.

une explication¹. Ce livre d'*Abû 'Ubaydat*, malgré les critiques sévères² de ses contemporains, est resté comme un outil de base, auquel la plupart des savants se réfèrent jusqu'à nos jours. Dès lors, les études sur le *majâz* ne cessent de se développer ; ce thème scientifique, au cours du temps, se précise et sa formulation est bien établie. Le terme *majâz* serait ainsi de caractère générique, il désigne différents modes d'expression.

Ce *majâz*, sous toutes ses formes, va jouer un rôle important dans le domaine de la théologie. Certains groupes de savants se basent sur cette procédure pour appuyer leurs thèses au moment où le texte coranique dans son apparence ne peut donner lieu à une interprétation en accord avec elles. Cela donne lieu à des discussions pertinentes et multiples et conduit certains savants à nier catégoriquement la présence d'expressions métaphoriques dans la langue ou dans le Coran. Parmi ceux qui nient la présence de *majâz*, nous trouvons la plupart de ceux qui s'appuient et étayaient leurs thèses en partant de l'origine divine de la langue. A ce titre, nous trouvons *Dâwûd Ibn 'Alî al-zâhirî*, son fils³ et *Ibn Hazm* dans certains cas⁴; ce dernier considérait le *majâz* comme une sorte de mensonge que l'on devait éviter dans le Coran et dans la tradition du Prophète⁵. Nous trouvons aussi parmi ceux qui n'acceptaient pas la présence du sens figuré dans le Coran ou dans la langue, le mu'tazilite *Abû 'Alî al-Fârisî*⁶, et le šâfi'ite *Abû 'Ishâq al-'Asfarâyînî*⁷, *Ibn Tayyimiya*⁸ ainsi que son élève *Ibn al-Qayyim*⁹.

On sait que le mécanisme de la langue et sa nature ainsi que la présence massive de modes d'expression métaphoriques dans la langue arabe, soutiennent fortement l'idée de la présence de ce genre dit métaphorique. Certains savants ont déclaré qu'ils avaient un doute sur l'authenticité de la contestation attribuée à ces savants mentionnés ci-dessus. *'Imâm al-Ḥaramayn* et *al-Ġazâlî*, déclaraient qu'il était improbable que cette opinion provienne d'*Abû 'Ishâq al-'Asfarâyînî*¹⁰, *al-Ṣuyutî*

¹-*Al-Majâz wa 'aṭaruhu fî al-dars al-luġawî*, P, 43.

²-*Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, V, 1. P, 155.

³-*Al-'Itqân fî 'ulum al-qur'ân*, V, 2. P, 79.

⁴-*Al-'Aḥkâm*, V, 4. P, 448.

⁵-*Ibid*, V, 4. P, 437.

⁶-*Al-Muzhir*, V, 1. P, 289.

⁷-*Ibid*, V, 1. P, 289.

⁸-*Mukadimat tafsîr Ibn al-Naqîb*, P, 15.

⁹-*Ibid*, P, 15.

¹⁰-*Al-Muzhir*, V, 1. P, 290.

disait la même chose pour *Abû 'Alî al-Fârisî*, en précisait que son élève *Ibn Jinnî* ne dit pas un seul mot sur cette contestation¹.

Abû Ḥayyân, dans son grand commentaire, manifestait son doute sur la contestation de la présence de *majâz* dans le Coran attribuée à *Abû Bakr Mohamed Ibn Dâwûd al-Aṣṣafhânî*. Abû Ḥayyân déclarait avec étonnement : « comment un lettré, poète d'une grande qualité peut –il adopter cette idée »². Il convient de mentionner que l'imâm al-Šâfi'î ainsi que la plupart des partisans de son école acceptaient la présence du genre métaphorique dans la langue arabe ainsi que dans le Texte coranique³. Le sens métaphorique était systématisé dans leur méthode. Al-Šâfi'î lui-même proposait une méthode pour traiter les expressions métaphoriques⁴. C'est pour cela, que certains estimaient que la langue dans la conception šâfi'îte avait une importance et revêtait un intérêt beaucoup plus étendu que la langue donnée par les autres conceptions. Pour al-Šâfi'î le Coran contenait virtuellement toutes les modalités du *bayân*⁵. C'est donc l'écriture elle-même qui s'affirmait comme début de réponse à toute question légale, soit directement, soit indirectement à l'aide des autres modalités du *bayân* qu'al-Šâfi'î considérait comme placées sous la dépendance du Coran. Sa méthode comme nous l'avons déjà bien montré ne consistait pas à tout prendre au pied de la lettre, selon son *ẓâhir*. Al-Šâfi'î était conscient que le Coran ne répondait pas à tout explicitement, mais qu'il était le premier point de départ, origine de la recherche de la loi⁶. En effet l'école šâfi'îte était considérée comme le courant des théologiens scolastiques⁷. Nous pouvons dire donc que le *majâz* avait trouvé sa légitimité chez al-Šâfi'î et les adeptes de son école, mais c'est au sein de l'école mu'tazilite que cette procédure était bien utilisée et prenait le plus d'importance⁸. De ce point de vue, on peut dire que les savants de tendance sunnite, malgré l'importance de leurs apports techniques, au terme d'une longue évolution, n'avaient pas dépassé, dans ce domaine, les grands penseurs mu'tazilites, ceux-ci ayant joué le rôle décisif.

¹-Ibid, V, 1. P, 290.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 6. P, 143.

³-*Al-Risâla*, P, 66.

⁴-*Al-Risâla*, P, 66.

⁵-Voir, *Binyat al-ʿaql al-ʿarabî*, V, 2. P, 22, 23.

⁶-*Šâfi'î et les deux sources de la loi islamique*, P, 302, 303.

⁷- *ʿUṣûl al-fîqh*, V, 1. P, 30, 31.

⁸-Naṣr Ḥamid Abû zayd, *al-ʿIttijâh al-ʿaqlî fî al-tafsîr*, Pp, 188 : 240.

X-4. Le *majâz* et ses exemples selon la conception d'Abû Hayyân

Abû Hayyân, de son côté acceptait avec un grand discernement la présence du trope (*majâz*) dans la langue ainsi que dans le texte coranique ; selon lui, il représentait plus que n'importe quel autre phénomène, le génie de la langue¹. Il considérait la connaissance du (*majâz*), comme une condition importante pour l'activité de l'exégèse ; Dans son commentaire du Coran, il accordait une importance significative à la question du *majâz*, même si celle-ci n'était traitée qu'occasionnellement, dans le traitement des versets. Malgré cela, il n'en demeure pas moins que des idées théoriques et pratiques sur ce thème sont à considérer. D'après sa démarche, le (*majâz*) n'était pas considéré comme origine (*'aṣl*), mais il était souvent considéré comme un subsidiaire (*fâr'*) d'un autre sens réel². Par ailleurs Abû Hayyân donnait la prééminence à l'interprétation directe. Il s'agissait de bien étudier le sens propre avant de se lancer dans la mode de l'interprétation métaphorique³. Selon lui, interpréter un verset sur un mode métaphorique était conditionné par l'impossibilité d'une interprétation littérale⁴. Mais dans certains cas, c'était pour des raisons de foi qui rendait l'interprétation métaphorique bien préférable pour lui. Dans certains cas nous remarquons que les interprétations immédiates et métaphoriques se côtoyaient dans son œuvre⁵. Il confirmait cette idée dans certains cas en disant que c'était faire preuve de faiblesse de s'attacher uniquement au sens immédiat, et suggérait de réfléchir scientifiquement afin de parvenir à un sens plus exact⁶. Le fait de comprendre tel mot, ou telle expression au sens figuré, quand le sens propre n'était pas convaincant était une spécificité remarquable. Dans son commentaire, il recourait souvent au (*majâz*) quand ses conceptions théologiques le lui imposaient, pour éviter une représentation anthropomorphique ou « corporéiste » de Dieu. Dans cette question, nous remarquons qu'il était proche de la méthode mu'tazilite⁷, mais comme il était souvent méthodique, il n'acceptait pas une opinion sans preuve, il ne refusait pas non plus celle qui était

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 164, 169, 277, 342, 476, 531.

²-Ibid, V, 1. P, 467.

³-Ibid, V, 1. P, 476.

⁴-Ibid, V, 1. P, 467.

⁵-Ibid, V, 1. Pp, 175, 251, 261.

⁶-Ibid, V, 1. P, 531.

⁷-Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 535. V, 4. P, 419.

prouvée. Il n'avait pas adopté dans son commentaire l'idée de considérer le sens propre et le sens figuré en même temps¹. Autrement dit le fait de donner deux sens différents pour une seule construction n'était pas accepté par Abû Hayyân. Donc il différait d'al-Šâfi'î sur cette question, mais en revanche, il était en accord avec les partisans tardifs de son école².

Nous remarquons aussi qu'Abû Hayyân n'acceptait toujours pas les interprétations forcées ou celles qui paraissent artificielles. Quand il traitait le verset : (wa kallama Allâhum mussa taklîman³), « Allâh a clairement parlé à Moïse⁴ » certains exégètes mu'tazilites pensaient que, pour des raisons théologiques, le verbe (*kallama*) ne devait pas être compris au sens propre⁵. Mais lui, traitait la question à la lumière de la langue arabe : Ce verbe dans ce verset était corroboré (*'ukkida*) par l'infinitif (*al-maṣḍar*). Cette procédure d'affirmation de la parole montrait que le verbe était probablement utilisé dans son sens propre. Car dans l'utilisation métaphorique, les Arabes dans la plupart des cas, ne corroboraient que rarement leurs propos, d'après Abû Hayyân⁶. Donc il ne niait pas la possibilité d'autres opinions même si l'opinion du sens propre était plus forte à ses yeux⁷. Pour bien montrer l'ensemble de ces mécanismes, nous traitons quelques exemples ; à propos du verset⁸ : (*ḥatama Allâhu 'alâ qulûbihim* ⁹), « Allâh a scellé leurs cœurs¹⁰ », plusieurs questions ont été soulevées, parmi lesquelles la question qui concernait le genre de la prédication, si elle était propre ou figurée. Cette question même si elle paraissait comme littéraire était aussi une question lourdement gravée de présupposés théologiques et le traitement qui en était proposé était donc en partie lié à ces présupposés¹¹.

D'après son commentaire, Abû Hayyân, après avoir mentionné différentes opinions pour le sens de (*ḥatama*), confirmait en disant : « quel que soit le sens de ce

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 165.

²-*Al-Maḥṣûl*, V, 1. P, 144.

³-S, 4. V, 164.

⁴-R. Blachère.

⁵-Voir, *Une lecture mu'tazilite du Coran*, P, 45, 46.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 535.

⁷-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 172.

⁸-S, 2. V, 7.

⁹-(Allâh a scellé leur cœur et leur ouïe ; sur leurs yeux est un bandeau ; et un voile épais leur couvre la vue ; et pour eux il y aura un grand châtement).

¹⁰-R. Blachère.

¹¹-*Histoire des idées linguistiques*, V, 1. P, 271.

sceau, l'agent réel de cette action c'est Allâh, car c'est lui qui a créé toutes choses »¹. Il ajoutait : « car le sens de ce verbe dans son apparence ne convient pas au principe de justice adopté par les mu'tazilites »². C'est pour cette raison que les mu'tazilites insistaient pour attribuer un sens figuré, entre le verbe et son agent dans ce verset. *al-Zamḥṣārī* mentionnait que « si moi je dis : que signifie sceller leurs cœurs, leurs oreilles et obscurcir leurs vues ? Il répond en disant : qu'il n'y a pas un sceau ni une couverture de vue en réalité, c'est-à-dire un « sens propre » mais cela est un sens figuré. Selon Abû Ḥayyân, *al-Zamḥṣārī* pour éviter d'attribuer un sens propre dans le verset cité ci-dessus livrait dix manières différentes dans lesquelles il se basait sur l'usage des Arabes, en utilisant la science de la rhétorique : métaphore, métonymie, synecdoque, et dans lesquelles, il s'écarterait d'une prédication au sens propre pour une raison doctrinale³.

Abû Ḥayyân après avoir mentionné les opinions d'*al-Zamḥṣārī* affirmait que la place réelle pour traiter cette question résidait dans la théologie (*'ilm 'uṣūl al-dīn*)⁴.

Un autre exemple, à travers ce verset : (*Allâh yastahzi'u bihim wa yamuduhum fī ṭġyânnihim ya'mahûn*)⁵ « C'est Allâh qui se moque d'eux et les durcira dans leurs révoltes et prolongera sans fin leur égarement ». Abû Ḥayyân comme la plupart des savants de tendance sunnite pensait et voyait là une preuve de

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 175.

²-Chez les mu'tazilites, (*al-'Adl*) est un principe selon lequel, Dieu agit au mieux (*ṣalâḥ ou iṣlah*) pour le monde qu'il a créé, donc, Dieu n'empêche pas les gens de croire.

³-*Al-Zamḥṣārī*, donne au verbe sceller la signification d'abandon, Allâh les abandonne avec leurs cœurs pour choisir leur chemin, cet abandon montre pour lui que c'est un sceau.

Par ce « sceau » il faut comprendre une marque, un signe (*sîma*), (*'alâma*), sous la forme d'un point noir (*nukta sawdâ'*) que Dieu imprime sur les cœurs des mécréants, afin que les anges puissent les reconnaître comme tels.

Le « sceau », c'est une métonymie (*kinaya*) utilisée pour faire la description du caractère des mécréants, ou pour montrer que chez ces derniers la mécréance est considérée comme une qualité innée, la mécréance ayant été ainsi maintenue avec exagération par les mécréants comme si elle avait été accomplie par Dieu lui-même.

On peut dire aussi du côté de la comparaison, à propos de leur propos *ṭarat bihi al 'anqâ* (Il est parti sur le phénix), que malgré l'inexistence de cet oiseau ce proverbe veut dire qu'il est parti depuis longtemps, avec cette interprétation le verset montre l'état de leurs cœurs par comparaison avec des cœurs scellés qui n'existent pas dans la réalité.

Il peut être aussi une métonymie, dans laquelle le verbe a été attribué à Dieu, car c'est Lui qui a laissé le diable égarer les gens, ou pour montrer qu'ils ne croieront jamais car Allâh cerne toute chose de son savoir.

Ce verset peut être aussi parodié en ironisant la parole des incrédules ou mécréants quand ils disent : « nos cœurs sont voilés, contre ce à quoi tu nous appelles nos oreilles sont sourdes »

Ce sceau fait par Dieu sur leurs cœurs est une preuve de Dieu pour confirmer qu'ils ne croient pas.

Ce sceau est un châtiment consacré à des gens dans leur vie.

Une autre opinion est que ce sceau qui a été fait par Dieu n'empêche pas de croire, ou encore ce sceau sera reconnu le jour de la résurrection, « nous les rassemblerons face à face aveugles muets et sourds ».

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 176.

⁵-S, 2. V, 15.

plus que Dieu voulait et créait la mécréance des mécréants¹. Après avoir mentionné les opinions de certains mu'tazilites, Abû Ḥayyân déclarait que « pour nous (les sunnites) c'est Dieu qui a créé le bien et le mal, et c'est bien lui qui guide et qui égare² ». Il expliquait encore qu'*al-Zamḥṣārī*, interprétait le mot (*madd*) par l'idée que Dieu les privait des grâces (*iltâf*) qu'il accordait aux croyants³. Selon *al-Jubâ'î*, Dieu prolongait leur existence. Abû Ḥayyân voyait ici un choix dogmatique, incité par la doctrine, les mu'tazilites adoptant l'idée que Dieu n'était pas créateur de tout ce qui existait ; une chose à cet égard Lui échappait et qui était l'acte humain volontaire. Et encore, selon eux la mécréance était mauvaise, et Dieu était exempt de créer ce qui était mauvais »⁴.

Abû Ḥayyân n'acceptait pas cette idée, car elle était en contradiction avec le texte coranique dans son apparence. D'après lui, le verset coranique « *Allâh ḥâliq kulli šay'in wa huwa 'alâ kulli šay'in wakîl*⁵ » (Allâh est créateur de toutes choses, et, de toute chose, Il est garant⁶) ne laissait aucune chance d'accepter cette interprétation adoptée par les mu'tazilites. Il privilégiait ainsi clairement le sens littéral sur l'autre dit métaphorique, il adoptait ainsi, comme la plupart des partisans de l'école šâfi'ite, les opinions d'*al-'Aš'arî*⁷. Sur cette question, ce dernier avait fait une distinction claire entre deux catégories de mouvements « contraints » et de mouvements « acquis », ces derniers attestant dans le sujet l'existence d'une puissance correspondante, nommée « acquisition » (*kasb, iktisâb*).

C'est ainsi que nous pouvons observer chez Abû Ḥayyân une sorte de conciliation qui était une caractéristique principale de la doctrine šâfi'ite.

Un autre exemple, (*famâ bakat 'alayhimu al-samâ'u wa al-'arḍu wa mâ kânû munḍarîn*⁸). (Ils ne furent pleurés ni par le ciel ni par la terre et on ne leur accorda aucun délai⁹) dans cette construction, le verbe (*yabkûn*), a été attribué au ciel et à la terre.

¹-Une lecture mu'tazilite du Coran, P, 76.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 203.

³-Ibid, V, 1. P, 203.

⁴-Ibid, V, 2. Pp, 138, 404.

⁵-S, 39. V, 62.

⁶-Traduit par R. Blachère.

⁷-Voir, *La doctrine d'al-Ash'arî*, P, 370.

⁸-S, 44. V, 29.

⁹-De Salah ed-dine Kechrid, P, 658. selon D. Masson : (le ciel et la terre n'ont pas pleuré sur eux Aucun délai ne leur a été accordé).

L'auteur, pour cette construction donnait deux interprétations différentes. La première se basait sur l'attribution métaphorique. Il déclare que cette attribution était une sorte de métaphore (*isti'âra*), c'était donc pour ironiser sur des mécréants et pour dire que nulle chose ne leur donnait de l'importance¹. On dit habituellement chez les Arabes, que dans le cas de la vénération ou celle de l'admiration d'une personne, « le ciel et la terre ont pleuré sur lui », « le vent a pleuré sur lui », « le soleil plonge dans l'obscurité pour lui ». Pour renforcer son choix, il s'appuyait aussi sur des poèmes, il citait quatre vers et d'autres propos pour montrer que cette manière de parler ainsi que cette utilisation figurée existaient et étaient bien connues chez les Arabes.

Selon la deuxième interprétation, il faut comprendre par le ciel, les anges, et par la terre, les croyants. Donc, selon cette opinion, il y avait une ellipse dans la construction. Cela voulait dire que les anges et les croyants n'avaient pas pleuré pour eux, mais, au contraire, ils s'étaient réjouis de les voir anéantis. Cette interprétation était attribuée à *Al-Ḥasan al-Baṣrî*. Elle était aussi adoptée par *al-Jubbâ'î*².

La troisième interprétation, citée par l'auteur était attribuée à *Ibn 'Abbâs*, *Alî*, *Mujâhid* et *Ibn Jubayr* : quand un croyant décédait, deux endroits pleuraient pour lui, le lieu de son adoration sur terre et l'endroit où son action montait au ciel.

La démarche montre que tous les exégètes quel que soit leur camp, se basaient sur la langue arabe et ses différentes figures d'expression, mais pas au même degré. La démarche suivie par Abû Ḥayyân dévoilait sa spécificité comme étant une exégèse du juste-milieu, dans laquelle les versets coraniques sont compris à la lumière de la langue avec une sorte de modération, dans laquelle la langue a été utilisée de façon équilibrée, tout en respectant la manière de parler des Arabes ainsi que la grammaire élaborée.

En traitant le verset, (*ball yadâhû mabṣuṭatân yunfiq kayyaf yašâ'u*³), « les mains d'Allâh, tout au contraire, sont ouvertes : « Il accorde subsistance comme il veut⁴ », Abû Ḥayyân, disait que les gens de vérité (*'ahl al-ḥaq*) pensaient que Dieu n'était pas un corps, Il n'avait pas de membres, Il était incomparable avec ses créatures, il n'y avait rien qui lui ressemblait, on ne pouvait pas Lui donner une forme, Il ne pouvait pas être positionné ou Il n'occupait réellement aucun lieu. Pour

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 8. P, 36.

²-*Une lecture mu'tazilite du Coran*, P, 743.

³-S, 5. V, 64.

⁴-R. Blachère.

ce verset mentionné ci- dessus, selon la masse (*al-jamhûr*), c'était un style figuré, dont le genre relevait de la métaphore¹. Il fallait comprendre donc par (*yadâhû mabṣuṭatân*), Sa générosité et Ses bienfaits dont Il les a comblés.

Abû Ḥayyân ajoutait que ce fait d'attribuer cette action à Ses mains était en accord avec la coutume et les usages des Arabes dans leurs expressions². Ils disaient : « un tel dépense avec ses deux mains ». Abû Ḥayyân appuyait son choix par un vers, et par un autre indice tiré du verset traité, en disant que ce qui prouvait que les « Mains » dans ce texte signifiaient la générosité, c'était l'indice de la dépense (*al-infâq*). Selon lui, celui qui examinait la langue arabe, apprenait que l'étendue de la main (*baṣṭu al-yadî*) ainsi que l'idée d'étreindre (*al-qabḍu*) étaient utilisées majoritairement comme métaphore, pour désigner la générosité et l'avarice³.

Abû Ḥayyân, après avoir terminé ses explications sur ce verset poursuivait ses éclaircissements en disant⁴ : tout verset qui présente la divinité sous une forme anthropomorphique, comme (*limâ ḥalaqtu bi yadî*⁵) «... Ce que j'ai créé de Mes mains », (*mimmâ 'amilat 'aydînâ*⁶) « ...Ce que Nos mains façonnèrent », (*yadu Allâhi fawqa 'aydihim*⁷) « ...La main d'Allâh étant [posée] sur leurs mains », (*walituṣṣna 'alâ 'ayynî*⁸), «..Afin que tu sois élevé sous Mes yeux», (*tajrî bi 'a'yunînâ*⁹) «...vogua sous Notre protection. » et (...*halikun 'illâ wajhahu*¹⁰), « ...périt sauf Sa face » et ainsi de suite... Selon la masse de la communauté, (*al-jumhûr*) ces versets doivent être compris à la lumière des règles de la langue (*Qawânîn al-luġa*) et des procédés stylistiques de la langue et selon le style figuré de la métaphore¹¹.

Pour cette question, certains savants y compris aussi les ascendants et les descendants (*al-salaf wa al-ḥalaf*), étaient en accord pour interpréter ce genre de verset¹², mais ils se distinguaient par l'explication. Certains parmi les ascendants choisissaient de comprendre les versets sur le mode du sens figuré, mais sans aller plus loin et sans indiquer le sens qui pouvait être voulu. Les versets devaient être

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 534, 535.

²-Ibid.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 534.

⁴-Ibid, V, 3. P, 535.

⁵-S, 33. V, 75.

⁶-S, 36. V, 71.

⁷-S, 48. V, 10.

⁸-S, 20. V, 39.

⁹-S, 54. V, 14.

¹⁰-S, 28. V, 88.

¹¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 535.

¹²-*Mudakarât al-tawḥîd*, P, 18.

considérés et compris comme tels. Cette méthode était jugée beaucoup plus saine (*'aslam* ou *'hsan*). Selon ce choix, nul ne connaissait l'interprétation exacte de ce genre de verset à part Allâh.

La plupart des musulmans croyaient qu'un savoir essentiel pour la vie humaine n'était parvenu aux hommes qu'à travers la révélation de la parole de Dieu aux prophètes. Selon les savants musulmans, la raison était nécessaire, mais elle ne suffisait pas toute seule à établir la vérité, donc ils ne reconnaissaient ni la raison ni le sentiment comme valeurs décisives. Suivant cette perspective, les fidèles devaient bien croire que la raison pure ne pouvait ni établir la vérité, ni même donner une compréhension satisfaisante. Cela menait les savants à croire en l'existence du mystère et de l'inconnaissable. Le fait de prendre l'idée de l'existence comme principe de travail orientait toute leur logique et leur manière de raisonner.

Les descendants, qui étaient plus scientifiques que leurs ancêtres, proposaient pour ce genre de verset une étude plus complète. Ils expliquaient leurs interprétations de façon plus détaillée. Ils détournaient les versets de leur sens propre en leurs donnant un sens métaphorique qui convenait à l'essence de Dieu. Cette dernière méthode était bien exploitée par les mu'tazilites pour établir leur conception sur l'unité divine¹. ils déniaient tout attribut à l'Essence divine, ils déniaient aussi aux attributs toute réalité positive, distincte de l'Essence une, car si l'on affirmait le contraire, on se trouverait, selon eux, en présence non plus même d'une trinité comme le pensaient les chrétiens, mais d'une divinité multiple, les attributs divins étant illimités². Les sunnites admettaient que l'Etre divin possédait réellement les Attributs et les Noms mentionnés dans le Coran. En tant que Noms et Attributs d'une réalité positive, ils étaient distincts de l'essence, mais n'avaient cependant ni existence ni réalité en dehors d'elle³.

La lecture du commentaire d'Abû Ḥayyân montre que celui-ci pratiquait la méthode utilisée par les descendants. Sa démarche était scientifique, elle était en accord avec la méthode adoptée par al-Šâfi'î, car elle marquait la conciliation entre deux extrémités, ce caractère distinctif de la méthode d'al-Šâfi'î et de ses partisans qui apparaissait très clairement dans cette question concernant les Attributs divins. Pour

¹-*Al-Sûra al-fâniyya*, P, 128.

²-*Histoire de la philosophie islamique*, P, 169.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 444.

bien éclairer l'attitude d'Abû Ḥayyân nous allons traiter une question qui a fait couler beaucoup d'encre c'est la question de la vision d'Allâh dans l'au-delà.

Comme nous l'avons déjà bien précisé, le commentaire d'Abû Ḥayyân n'était pas une somme dogmatique ou un livre spécialisé dans le traitement des questions concernant le dogme. Les questions étaient souvent abordées occasionnellement à la lumière d'un verset, c'est pour cela, que certains problèmes étaient traités à plusieurs reprises. Pour démontrer l'attitude d'Abû Ḥayyân sur une question donnée, nous sommes obligés de faire une étude sélective, limitée aux versets à la lumière desquels la question était traitée.

Pour cette question de la vision d'Allâh, dans l'au-delà les penseurs musulmans étaient divisés en deux groupes pour sa possibilité. Des uns optaient pour une interprétation littérale du texte et selon le sens ordinaire ou immédiat du mot. Selon eux, la vision de Dieu dans l'au-delà était donc possible. Cette opinion était adoptée par la majorité sunnite, *Mâlik Ibn 'Anas* comme al-Šâfi'î, entre autres¹. Ils envisageaient cette possibilité de la vision de Dieu dans l'au-delà en se fondant sur le sens évident du Coran, ils s'appuyaient dans leur choix sur plusieurs versets coraniques ainsi que sur la Tradition prophétique, en l'interprétant donc de façon à ce que son sens s'accorde avec leur conception de la pureté de Dieu². Selon les autres, la vision de Dieu dans l'au-delà était impossible. Les adeptes de cette opinion optaient pour le sens figuré. C' étaient les mu'tazilites qui avaient soulevé la question, en affirmant que la vision de Dieu était une impossibilité, car l'idée de voir Dieu aurait supposé que Dieu se trouvât en un lieu donné, ce qui n'était que le fait de corps contingents et non de l'Etre suprême. Dans son commentaire, Abû Ḥayyân sans négliger aucun aspect, et sans bien développer non plus, montrait les opinions avec une modération en expliquant le mécanisme de chaque école³. Ce caractère éloignait Abû Ḥayyân de toute extrémité. En traitant le verset (*qâla rabi 'arinî anẓur 'ilayk qâla lan tarânî*⁴), « [Moïse] dit : « Seigneur ! Donne-moi la possibilité de te regarder ! » - « Tu ne Me verras point »répondit [le Seigneur], Abû Ḥayyân avait choisi *Ibn 'Aṭīyya*, comme représentant de l'école sunnite et *al-Zamahšarî*, pour celle des mu'tazilites. La lecture de son explication montre qu'*Ibn 'Aṭīyya* s'était appuyé sur

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 8. P, 344.

²-*L'imam Mâlik*, P, 182.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 103.

⁴-S, 7. V, 143.

une tradition prophétique de son choix. D'après son livre nous pouvons déduire qu'Abû Ḥayyân avait la même opinion qu'*Ibn 'Aṭīyya*. En traitant le verset (*'arīnā Allāh jahrahtan*¹), « Faits-nous voir Allāh, de façon manifeste ! », Abû Ḥayyân déclare que la vision de Dieu dans l'au-delà était fermée par une tradition notoire (*moutawâtir*), elle était aussi selon lui possible par la raison². Donc il utilisait la même méthode et il adoptait la même opinion que *Mâlik Ibn 'Anas* et al-Šâfi'î. Ce dernier était reconnu pour être celui qui avait imposé le *Ḥadīṭ* prophétique comme deuxième source certaine non seulement du droit mais de l'islam en général en tant que système de croyance³.

En traitant le verset (*wujuhun yawma'idin nâdira 'ilâ rabiḥâ nâzirâ*⁴), « ... Des visages, ce jour-là, seront brillants, vers leurs Seigneur tournés⁵ », Abû Ḥayyân montrait en suivant son habitude, le mécanisme de chaque opinion sans entrer véritablement dans le vif du sujet, il expliquait qu'*al-Zamaḥṣarî* avait renoncé à un de ses principes, selon lequel l'anticipation du nom de patient (*al-maf'ûl*) sur son agent (*al-'amiḥ*) donnait une sorte de spécialisation (*iḥtišâs*), car ici dans ce dernier verset, ce principe ne convenait pas à sa conception concernant la vision d'Allāh. Selon Abû Ḥayyân, *al-Zamaḥṣarî* avait renoncé à son principe à la faveur de son opinion dogmatique⁶. Malgré la critique visant *al-Zamaḥṣarî*, Abû Ḥayyân sans la moindre réaction, mentionnait l'opinion d'*Ibn 'aṭīyya*, selon laquelle l'opinion des partisans de l'école mutazilite ne manquait pas de méthode⁷ : « *wahâda wajhun sâ'igun fī al-'arabiyya*⁸ ».

En traitant le verset (*kallâ 'innahum 'an rabiḥim yawma'idin la mahjûbûn*)⁹ « qu'ils prennent garde ! En vérité, de leur Seigneur, ce jour-là, ils seront séparés »,

Abû Ḥayyân, seon son habitude, dévoilait la modalité utilisée par chaque école dans sa compréhension de cette composition. D'après son commentaire, l'imâm *Mâlik* croyait pouvoir conclure de cette formule « *kallâ 'innahum 'an rabiḥim yawma'idin la mahjûbûn* » (en vertu d'un *dalīl al-ḥitâb*) qu'il n'en ira pas de même des croyants et voyait donc là une preuve que, dans l'au-delà, les croyants verront

¹-S, 2. V, 55.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 402.

³-Le Coran : clôture du livre et ouverture du sens, P, 337.

⁴-S, 75. V, 22, 23. Ce jour-la il y aura des visages resplendissants qui regarderont leur seigneur.

⁵-Traduit par R. Blachère.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 180 , 649.

⁷-V, 8. P, 380.

⁸-Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 8. P, 380 et *al-Muḥarrar al-wajīz*, V, 5. P, 377.

⁹-S, 83. V, 15.

Dieu de leurs yeux¹. Quant à al-Šâfi‘î, il avait compris le verset ainsi : quand Allâh est en état de colère contre certaines personnes, Il les empêche de Le voir. Par contre d'autres personnes Le voient dans le cas où ils ont obtenu Son agrément². Pour les mu‘tazilites, ce verset (*‘an rabihim yawma’idin la mahjûbûn*), devait être compris ainsi : ils seront empêchés de bénéficier du bienfait de leur Seigneur³. Abû Hayyân ici ne commentait pas, il se peut qu’il ait assez mentionné les opinions de l’imâm *Malîk* et celles de l’imâm al-Šâfi‘î. Il est très clair que les anciens savants sunnites se basaient davantage sur le sens apparent d’un texte transmis, que sur un raisonnement.

Selon Abû Hayyân à propos des versets : (*wa furušin marfu‘a ‘innâ inš’nahunnâ inšâ’annâ*⁴) « sur des lits surélevés, ou sur des tapis élevés. C’est Nous qui les avons créés à la perfection⁵ », le mot (*furuš*), est le pluriel de (*firaš*) lit. Il lui semblait que ce mot (*Alfiraš*) désignait un meuble, sur lequel, on s’asseyait ou on dormait. Il ajoutait que selon *Abû Ubaydat* et d’autres, ce mot devait être compris dans son sens figuré. Il était considéré comme (*kinâya*). Donc (*furaš*) ici était utilisé pour désigner des femmes, (*les houris*).

D’après l’explication donnée par Abû Hayyân, ce mécanisme pouvait être acceptable. Le contexte, ainsi que l’habitude des Arabes donnaient la possibilité de cette interprétation⁶. Avec cette opinion pour que le sens de ce verset soit cadencé, un autre mot devait être compris dans son sens figuré, c’était le mot (*marfu‘a*) surélevés, qui devait concerner les valeurs et les degrés (*Manzila*) des houris. Donc, dans la méthode d’Abû Hayyân, la priorité était donnée au sens apparent, et cela comme nous l’avons déjà démontré, en accord total avec les règles élaborées par al-Šâfi‘î pour l’interprétation. Nous lisons dans sa *Risâla* : «... Car des deux interprétations du verset, la plus immédiatement apparente et la plus générale doit jouir de la priorité⁷».

Selon Abû Hayyân, le Coran étant révélé en langue arabe, ses constructions étaient tellement claires qu’aucune sorte de symbole ou d’allusion (*išârat*) n’étaient présents dans le Livre Sacré. D’ailleurs, et dans l’objectif de repousser certaines interprétations Abû Hayyân rappelait souvent que les Arabes auxquels le Coran s’adressait ne connaissaient pas les procédés d’allusion utilisés par certains exégètes

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 8. P, 433.

²-Ibid.

³-*Une lecture mu‘tazilite du Coran*, P, 841.

⁴-S, 56. V, 34, 35.

⁵-Voir, la Traduction de R. Blachère, P, 573 et celle de Salah ed-Din Kechrid, P, 517.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 8. P, 202.

⁷-*Al-Risâla*, P, 66. Passage, 119.

pour comprendre et interpréter le texte coranique. En traitant la sourate al-Takwîr (l'obscurcissement), et après avoir mentionné une opinion citée par *Ibn 'Atiyya* selon laquelle certains exégètes prétendaient que tous les éléments mentionnés dans cette sourate devaient être compris dans leur sens métaphorique (*isti'ârî*), l'auteur d'*al-Baḥr al-Muḥîṭ* avait refusé, à l'instar d'*Ibn 'Atiyya*, l'idée selon laquelle ces termes étaient été utilisés pour démontrer la vie et l'état de l'homme depuis sa naissance jusqu'à sa mort, le soleil désignerait l'âme, les étoiles représenteraient les yeux et les cinq sens etc...

Tous les deux, Abû Ḥayyân comme *Ibn 'Atiyya*¹, avaient estimé que cet avis était égaré. Le second le considérait comme mauvais, trivial, basé surtout sur l'idée de la présence d'un mode symbolique (*ramz*) dans le Coran; quant au premier, il allait jusqu'à qualifier les partisans de cette méthode d'ésotéristes (*al-bâtînyâ*), d'extrémistes soufis, chose qui voulait dire en définitive qu'ils étaient des athées (*Zanâdaqâ*) cachés par leur appartenance à l'islam. Abû Ḥayyân achevait son discours par la déclaration que le Livre de Dieu avait été révélé en une langue arabe explicite, dans lequel ni symbole, ni énigme ou paradoxe, ni la moindre allusion que les philosophes et les partisans de sectes (*al-falâsifa wa 'ahl al-ṭabâ'i*²) avaient adoptés. Il ne mentionnait les opinions d'ésotéristes qu'occasionnellement, et souvent pour les critiquer. Les propos des soufis arrivaient en dernier et étaient souvent anticipés par une phrase qui suggérait leurs critiques. Les propos d'*al-Quṣayrî*³, connu par sa modération passaient dans la plupart des cas sans être critiqués. Nous avons déjà montré qu'*al-Quṣayrî* adopte la doctrine šāfi'ite pour son rite juridique. Il était connu pour sa modération dans ses explications. Dans sa démarche, les relations entre les expressions et le sens pouvaient être démontrées et justifiées par un modèle explicite⁴.

Pour les soufis, la Parole d'Allâh était plus vaste que n'importe quelle autre parole, Elle était, dans leur conception, une source inépuisable ; ils considéraient leur expérience du « *dawq* » comme une source valide et une voie sûre pour découvrir des connaissances, ainsi que pour comprendre les textes coraniques. Cette considération n'avait jamais fait l'unanimité des savants et avait donc été invalidée comme source

¹-*Al-Muḥṣar al-wajîz*, V, 5. P, 415.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 10. P, 415.

³-Praticien du soufisme mort en (514/1120) appartenant à l'école juridique šāfi'ite. Certains pensent qu'il avait appliqué le système d'al-Šāfi'î dans le domaine du soufisme.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 331, 336, 339, 352.

objective de connaissance. Abû Ḥayyân insistait en disant, à propos de certains sens proposés par des soufis, qu'ils étaient des œuvres personnelles, sans règles, et sans fondements. Nous avons déjà montré que l'imâm al-Šâfi'î avait interdit d'utiliser l'istiḥsân (le choix préférentiel) comme source valide dans la šari'â ,cela dans l'objectif d'éliminer la subjectivité des analyses et des jugements.

Chapitre XI : L'inimitabilité du Coran chez Abû Hayyân

XI-1. Le dogme de l'inimitabilité

Dans la société islamique le dogme de l'*i'jâz* a fait couler beaucoup d'encre. Ce dogme, à la lumière de certains versets coraniques et de développements ultérieurs faits par certains savants de tendances diverses, suggérait son existence dès la révélation. Certains versets coraniques lançaient même un défi (*taḥaddī*) aux gens, qui consistait à produire un discours (*ḥadīf*) semblable. Dans le Coran nous lisons : « Diront-ils¹ : « Il a forgé cela. » Réponds [-leur] : « Apportez dix sourates semblables à ceci, forgées [par vous], et appelez [pour cela] qui vous pourrez en dehors d'Allâh, si vous êtes véridiques !² ». Et dans un autre verset le Coran mettait les gens au défi de faire un discours semblable au Coran en déclarant qu'ils ne sauraient produire rien de pareil. « Dis³ : Certes, si les Humains et les djinns s'unissaient pour produire une [Révélation] pareille à cette prédication, ils ne sauraient produire [rien] de pareil, fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires⁴ ».

C'est ainsi que différentes propositions étaient avancées pour expliquer sur quoi pouvait être porté le défi lancé par le Coran⁵. Bien que le livre d'Abû Ḥayyân ne fût pas une somme dogmatique, dans la lecture de son commentaire cette question concernant l'inimitabilité du Coran était tant de fois traitée qu'elle révèle qu'Abû Ḥayyân prêtait une grande attention à cette particularité du Coran. Pour montrer où réside ce caractère d'inimitabilité selon Abû Ḥayyân, nous allons étudier dans les pages qui vont suivre deux parties de la science de la rhétorique, utilisées pour montrer cette spécificité de l'inimitabilité du Coran. Il s'agit de (*ilm al ma'ânî*) et (*ilm al badf*).

¹-S, 17. V, 88.

²-Traduit par, R. Blachère.

³-S, 17. V, 88.

⁴-Traduit par, R. Blachère.

⁵-Abd Allâh Şûla, *al-Ḥijâj fî al-qur'ân*, V, 2. P, 694.

XI-2. 'ilm al ma'ânî et son rôle

Cette partie des sciences rhétoriques qui se croisait avec la science de la grammaire a été comme la plupart des autres sciences élaborée à la lumière des expressions arabes et de celle du Coran. Elle est passée par plusieurs étapes avant de devenir une science bien autonome. Elle avait pour objectif d'organiser l'activité de comprendre, d'interpréter, de produire un texte, et de connaître la spécificité de l'inimitabilité du Coran là où elle a trouvé son apogée. A la lumière de cette science, la critique littéraire d'une œuvre répondait à des exigences esthétiques et ne se fondait plus sur des caractères et des décisions arbitraires dus à des présupposés.

Nous avons déjà signalé que dans le domaine de la grammaire, la structure des mots, leur nature, la signification des mots isolés et surtout la correction de leur groupement en phrases ou en composition étaient bien structurés.

Par ailleurs, on sait, chez les spécialistes arabes que cette branche des sciences concernant la signification (*'ilm al-ma'ânî*¹) se basait sur les œuvres des grammairiens.

Elle était défini comme la science qui faisait connaître les modalités permettant à l'expression arabe d'être adéquate aux exigences de la situation de communication². Elle s'était développée autour des grandes controverses concernant le statut du Coran, en général, et son inimitabilité (*'ijâz*) en particulier.

Au cours du temps les savants avaient dégagé peu à peu les concepts théoriques et la procédure d'analyse empirique qui constituait le domaine³. Certains savants de différentes tendances avaient joué un rôle important, mais c'était *'Abd al-Qâhir Al-Jurjânî*⁴ savant de tendance *'aš'arîte*, qui avait joué le rôle décisif dans l'aspect théorique⁵. Après lui, c'est *al-Zamahšarî* savant de tendance mu'tazilite qui avait marqué le champ des études textuelles de son empreinte avec son monumental commentaire du Coran le *Kaššâf* (l'Explorateur), qui se présentait, en effet, comme

¹-C'est aussi à *al-Zamahšarî* que l'on doit la première tentative de structuration du nouveau champ de recherche en deux domaines théorique complémentaire : *'ilm al-ma'ânî* (science des signification) et de *'ilm al-Bayân* (science de l'expression).

²-Aḥmad Maṭlûb, *Mu'jam al-muṣṭalahât al-balâġiyya wa taṭawuruhâ*, P, 631.

³-*Histoire des idées linguistiques*, V, 1. Pp, 262 : 272.

⁴-Selon les spécialistes du domaine, il a véritablement jeté les bases techniques de l'analyse linguistique des textes, grâce à deux ouvrages (*dalâ'il al-'ijâz*) et (*Asrâr al-'arabiyya*) qui marquent profondément l'évolution de ce champ de recherches.

⁵-*Histoire des idées linguistiques*, V, 1. P, 266, 267.

une application et une extension des principes d'analyse proposés dans les travaux d'al-Jurjânî¹.

Pour éviter toute sorte d'interprétation arbitraire les savants cherchaient à donner aux expressions leur spécificité. (*Ilm al-ma'ânî*) était donc, en effet, le domaine de la sémantique grammaticale proprement dite et ses principales références étaient liées au domaine de la syntaxe. Elle portait en germe la problématisation des rapports entre énoncé et énonciation. Dans notre étude sur la grammaire, nous avons montré que la grammaire de la langue arabe avait été très tôt bien codifiée. Nous avons aussi indiqué que les grammairiens arabes avaient pour la phrase une conception bien déterminée. Cette dernière était définie sur deux niveaux, l'un interne et l'autre externe². La phrase était classée en deux grandes catégories formelles, une phrase nominale et une autre verbale. Les grammairiens arabes ne négligeaient pas dans leurs études de préciser les types de phrase, et de distinguer celles qui ont une fonction grammaticale et celles qui n'en ont pas³. Mais c'étaient les rhétoriciens qui reprenaient la méthode à leur compte pour problématiser les fonctions sémantiques⁴ et avaient montré la spécificité de chaque phrase dans leur utilisation. Les rhétoriciens étudiaient les relations internes et externes des constructions ainsi que les relations entre les phrases et la spécificité de chaque liaison (*'ittsâl*) ou séparation (*'inqiṭā'*)⁵ dans un texte donné. La concision et la brièveté (*al-'ijâz wa al-'ihṭisâr*), l'itération (*tikrar*), l'ellipse (*al-ḥaḍf*), le phénomène du sous-entendu (*iḍmâr*) ainsi que d'autres étaient mentionnés dans le but de les étudier. Les partisans de l'inimitabilité stylistique du Coran accordaient à chaque expression et à chaque manière d'enchaînement, des éléments d'une construction donnée à une spécificité stylistique. Nous avons déjà montré que, parmi les livres sources utilisés par Abû Ḥayyân pour son commentaire, il y a *al-Kaššâf* d'*al-Zamaḥṣarî*, livre dans lequel les modalités et leurs effets sur le texte étaient bien développés.

¹-Ibid, P, 267.

²-Selon Hassan Hamzé : « 1- Sur le premier niveau, interne, les éléments de la phrase entretiennent des rapports de dépendance exprimées en termes de rection, les éléments de la phrase se régissant les uns les autres. 2- Sur le deuxième niveau, externe, la phrase est définie comme étant un ensemble. Ses éléments se régissent les uns les autres, mais ils ne sont pas régis par un élément extérieur à l'ensemble. La phrase, tout en étant la somme de ses constituants sur le niveau interne, est une unité sur le niveau externe ; elle n'est pas très éloignée de notre « unité syntaxique maximale ». Une fois constitué, aucun de ses éléments ne peut être régi par un élément qui ne fait pas parti de l'ensemble, c'est la phrase tout entière, en tant qu'unité, qui peut entretenir une relation avec un élément qui ne lui appartient pas ».

³-Voir, *Muḡni al-labîb*, V, 2. Pp, 5 : 121.

⁴-Histoire des idées linguistiques, V, 1. P, 270.

⁵-*Al-'uṣûl*, P, 341.

Pour Abû Ḥayyân, Le Coran était d'origine divine. Il s'adressait aux Arabes dans leur langue. Langue dont les significations correspondaient tout à fait à celles qui leur étaient coutumières, mais selon lui, c'était systématiquement la langue du Coran qui se distinguait par sa qualité éminente de celle qui était commune aux Arabes. Selon lui, la langue du Coran devenait une autorité probante et un signe pour les autres. D'après ses propos, nous remarquons qu'il faisait dans certains cas une allusion pour avertir que le fait de comprendre la particularité d'être supérieur ou encore d'être inimitable avait besoin d'une science et d'une grande expérience de la langue arabe et de tous ses faits¹. Cette conception de la langue du Coran menait l'auteur à considérer celle-ci comme le mode qui représente la langue arabe dans sa forme la plus sublime.

Selon lui, le Coran était « miraculeux » à la fois par son contenu et par sa forme. Il déclarait nettement que le Coran était inimitable par sa perfection stylistique grâce à laquelle, personne ne pouvait reproduire quelque chose de semblable. Il accusait ceux qui n'avaient pas la même idée d'un manque de savoir².

Avec cette conception, Abû Ḥayyân différait ainsi des mu'tazilites et des *ẓāhirîtes* à la fois. Le grand théologien mu'tazilite, *al-Naẓẓām* (m.255/839) affirmait que les contemporains du prophète auraient très bien pu produire quelque chose de semblable au Coran mais que le miracle était précisément que Dieu les en avait détournés³ (*ṣarfā* « dissuasion »). *Ibn Ḥazm* (m.456/1064) disait que l'argument stylistique ruinait en fait le caractère divin du texte coranique qu'il prétendait établir. On pouvait parler de « degré suprême d'éloquence » pour beaucoup d'œuvres humaines et il citait *'Imru' al-Qays* en poésie et *al-Jāhiz* (m.256/869) en prose, mais toute œuvre, si haut placée soit-elle, pouvait un jour ou l'autre être surpassée, tandis que la valeur d'un texte religieux devait être éternelle⁴.

Selon Abû Ḥayyân, les expressions coraniques ainsi que leurs constructions étaient agencées selon les rapports organisateurs les plus parfaits. La cohérence ne se limitait pas à exister entre les versets de la même sourate, mais elle concernait également les sourates. D'après son propos et bien qu'il soit conscient que le Coran

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 100, 110. V, 5. P, 278. V, 6. Pp, 76, 442.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 110.

³-*Dictionnaire du Coran*, P, 240

⁴-Ibid.

était révélé par fragments¹, l'ordre des versets ainsi que celui des sourates dans le Coran était d'origine divine, il avait été établi par le Prophète lui-même. C'est pour cela que dans son œuvre, l'auteur tentait souvent d'éclairer l'harmonie globale du texte en essayant de lier les versets entre eux ainsi que les sourates entre elles. Il était contre ceux qui prétendaient que le classement du Coran qu'il soit externe ou interne était d'origine humaine². Pour défendre ses idées, il insistait souvent sur la spécificité de l'harmonie du texte coranique. Même si l'harmonie du texte coranique apparaissait parfois moins claire, selon lui, elle était tout de même présente, et les idées comme les expressions s'enchaînaient pour former un tout. D'après ses explications, dans la plupart des cas, les sourates étaient liées par le thème traité et les parties des sourates avaient également la particularité d'être entièrement liées au sens ; selon lui, la deuxième sourate se terminait par une invocation (*'anta mawlânâ fâ 'inşurnâ 'alâ al-qawmi al-kâfirîn* ³), « Tu es notre maître ! Secours-nous contre le peuple des Infidèles ! », Abû Ḥayyân avait établi un lien entre les deux sourates par l'invocation de la victoire et la victoire elle-même. La troisième sourate parlait de la victoire du Prophète quand il rivalisait avec les mécréants, en rejetant leur parole, avec des preuves décisives et des arguments clairs.

La lecture du commentaire montre qu'Abû Ḥayyân traitait cette question de la cohérence avec une grande considération, il utilisait dans l'exemple cité, ci-dessus, le contexte dans son sens le plus large, en effet, ce n'étaient pas seulement les éléments linguistiques du texte qui étaient envisagés, mais plus la situation extralinguistique, c'est-à-dire l'environnement du texte et le thème.

Selon lui l'enchaînement des mots et des idées étaient un caractère marquant du texte coranique, maintes fois il expliquait la spécificité de l'ordre des mots, et de même pour les phrases entre elles. Incité par la nature de son œuvre, comme commentaire d'un texte religieux, il envisageait plusieurs questions à la fois : la fonction que chaque élément pouvait jouer dans le texte, et sous quelle forme se présentait ou pouvait se présenter tel élément, telle valeur sémantique et son effet stylistique. Pour bien montrer ses opinions sur certaines questions concernant la signification et le style utilisé dans le Coran, nous allons étudier des exemples

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 46.

²-Ibid, V, 3. P, 463.

³-S, 2.V, 286.

présentés dans son commentaire. Nous allons également mettre en évidence les méthodes utilisées pour défendre ses idées, et élaborer ses concepts.

Nous commençons cette rubrique par étudier un verset dont l'analyse sur le plan syntaxique et sémantique a fait beaucoup parler.

(*šahida Allāhu 'annahu lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilm qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâh 'illâ huwa al-'Azizu al-Ḥakîmu 'innâ al-dîna 'inda Allâhi al-islâm*), « Allâh atteste (sic) ainsi que les Anges et les Possesseurs de la Science qu'il n'est de divinité que Lui, se dressant avec équité, nulle divinité que Lui, le Puissant, le Sage » (R- Blachère). Ce verset a été lu par les lecteurs de manières différentes, il suppose donc en effet plusieurs analyses et spécificités diverses :

Les lectures du verset :

1^{er} cas :

(*šahida Allāhu 'annahu lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâha 'illâ huwa al-'azîzu al-ḥakîmu 'innâ al-dîna 'ind Allâhi al-islâm*)

2^{ème} cas :

(*šahida Allāhu 'innahu lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâha 'illâ huwa al-'azîzu al-ḥakîmu 'annâ al-dîna 'inda Allâhi al-islâm*).

3^{ème} cas

(*šuhida Allāhu 'annahu lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâha 'illâ huwa al-'azîzu al-ḥakîmu 'innâ al-dîna 'ind Allâhi al-islâm*)

4^{ème} cas

(*šuhadâ'u Allâhi 'innahu lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâha 'illâ huwa al-'azîzu al-ḥakîmu 'innâ al-dîna 'ind Allâhi al-islâm*)

5^{ème} cas

(*šuhadâ'a Allâhi 'innahu lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilm qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâha 'illâ huwa al-'azîzu al-ḥakîmu 'innâ al-dîna 'inda Allâhi al-islâm*)

6^{ème} cas

(*šuhuda* Allâha *'innahu* lâ 'ilâh 'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilm qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâh 'illâ huwa al-'azizu al-ḥakîmu *'innâ* al-dîna 'ind Allâhi al-islâm)

7^{eme} cas

(*šuhadâ'a-lil-Ilahi* *'innahu* lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilm qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâh 'illâ huwa al-'azizu al-ḥakîmu *'innâ* al-dîna 'ind Allâhi al-islâm)

8^{eme} cas

(*šuhadâ'u-lil-Ilahi* *'innahu* lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi qâ'imân bi al-qisṭi lâ illâha 'illâ huwa al-'azizu al-ḥakîmu *'innâ* al-dîna 'ind Allâhi al-islâm) *'innahu* lâ 'ilâha 'illâ huwa).

1^{er} cas

(*'annahu* lâ'ilâha'illâ huwa), Selon la première lecture cette phrase est considérée comme un complément d'objet direct du verbe *šahida* (*ma'ûl bihi*). En la considérant ainsi elle sépare d'une façon claire les noms coordonnés, c'est-à-dire (Allâhu) et (*al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi*). Pour Abû Ḥayyân, cette séparation constitue une spécificité, elle montre que ceux qui sont coordonnés ne sont pas du même degré : Allâh est au dessus de Sa Création.

Il ajoute que le fait d'anticiper la phrase (complément d'objet direct) (*'annahu lâ'ilâha'illâ huwa*) montre à quel point celle-ci (l'attestation) est importante.

2^{eme} cas : *'innahu lâ ilâh 'illâ huwa*

Pour que cette lecture soit en accord avec la grammaire arabe, les grammairiens ont donné à (*šahida*) le sens de (*qâla*). Le verbe exprime ainsi une action limitée au sujet et ne passant par aucun objet (non transitif). Dans ce cas là, la phrase est achevée. La phrase a le sens de « Allâh a dit qu'il n'est de divinité que lui ». Le (*wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi*) constitue ainsi une nouvelle phrase qui peut être de type nominal ou verbal en fonction des éléments constituants.

Le 3^{eme} cas : où le verbe est au passif, (*mabnî lilmajhûl*), la composition (*'innahu lâ 'ilâha 'illâ huwa*) est considérée comme un tenant-lieu¹ (*badaʿ*) du nom (Allâh).

¹-On se base dans la traduction de ce terme sur celle de Roger Arnaldez, Voir, son étude sur *al-Râzî*, P, 30.

(*wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi*), cette construction garde toujours, quelles que soient les lectures, le nominatif (*raf'*) sans cependant rester dans la même position grammaticale, ni dans le même type de phrase. Chaque explication indique qu'il y a un régissant proposé. Dans les cas (1 et 2) susmentionnés, les deux noms sont au nominatif, liés par le biais de la coordination (*al-ʿatf*), où le verbe (*šahida*) mentionné clairement au début du verset, est sous-entendu dans la suite de la phrase.

Dans le 3^{ème} cas *šuhida Allâhu 'annahu*, le verbe ici est au passif (*mabnî lilmajhûl*) puisque le second, omis, devient avec (*wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilm*) une phrase active (*mabnî lilma'lûm*).

L'autre analyse possible est de considérer (*wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilmi*) comme un inchoatif (*mubtadâ'*) dont l'énonciatif (*al-ḥabar*) est en état de sous-entendu. La phrase devient ainsi une phrase de type nominal : *wa al-malâ'ikatu wa 'ûlû al-'ilm* constituant l'inchoatif (*mubtadâ'*) et la phrase (*yašhadûn*) constituant l'énonciatif (*al-ḥabar*).

Dans les cas (4, 5, 6, 7 et 8) (*šuhadâ'u Allâi, šuhadâ'a Allâhi, šuhada Allâhi šuhadâ' a-lil- Allâhi, et šuhadâ' u-lil- Allâhi*), Abû Ḥayyân affirme que l'accusatif (*Nasb*), est le cas d'un (*ḥâl*) ou d'un complément d'objet direct d'un verbe omis.

Dans le cas du nominatif (*raf'*), (*šuhadâ'u Allâhi*) est considéré comme un énonciatif (*ḥabar*) d'un inchoatif en état de sous-entendu : (*hum šuhadâ'u Allâhi*).

« *Qâ'iman bi al-qisṭi* » : Selon Abû Ḥayyân, c'est un complément d'état (*ḥâl*) de l'agent (Allâh) ou de Son pronom (*Huwa*). Il n'accepte pas l'opinion d'*al-Zamaḥšarî*, qui considère (*Qâ'iman bi al-qisṭi*) comme une épithète de (*'ilâh*), parce que, selon Abû Ḥayyân, il y a une séparation par des éléments étrangers entre les éléments constituant la phrase.

Selon la lecture, (*al-Qâ'imu bi al-qisṭi*), au nominatif, Abû Ḥayyân considère *al-Qâ'imu* comme un énonciatif, son inchoatif est (*Huwa*) qui est sous-entendu. *Al-Zamaḥšarî*, quant à lui, pense que (*al-Qâ'imu bi al-qisṭi*), peut être considéré comme un tenant-lieu (*badal*) de (*Huwa*) dans (*innahu lâ'ilâha'illâ Huwa*). Abû Ḥayyân n'accepte pas cette opinion parce qu'elle génère une séparation entre les éléments en corrélation « *al-Badal wa almubdal minhû* ».

« *lâ illâha 'illâ huwa al-'azizu al-ḥakîmu* » : La répétition de la formule (*lâ illâha 'illâ huwa*) est dans l'intention de confirmer l'idée. Dans son explication, Abû Ḥayyân rejette plusieurs opinions car les thèses qu'elles soutiennent ne sont pas

défendables. Nous voyons à travers cela, qu'il adopte une attitude rigoureusement scientifique.

Il convient également d'indiquer qu'il ne tolère pas la séparation (*al-faṣl*) et l'éloignement entre les éléments principaux constituant une même phrase, par contre, il considère les phrases intercalaires comme une continuité.

« *'innâ al-dîna 'anda Allâhi al-islâm* » : cette construction constitue une phrase autonome. Elle est considérée comme une affirmation de la première phrase : (*'innahu lâ'ilâha'illâ huwa*). Selon *Abû 'Alî al-Fârisî*, cette deuxième phrase (*'annâ al-dîna 'inda Allâhi al-islâm*) occupe une position de (*badal*) de la première phrase (*'innahu lâ'ilâha'illâ huwa*). Bien que l'argument proposé soit convaincant sur le plan sémantique, *Abû Ḥayyân* ne l'accepte pas car il y a une grande séparation entre les deux phrases. Cette séparation est considérée comme imparfaite grammaticalement.

Abû Ḥayyân n'est pas d'accord avec *al-Ṭabarî*, car celui-ci propose la probabilité que la deuxième phrase (*'annâ al-dîna 'ind Allâhi al-islâm*) est en position de coordination avec la première (*innahu lâ'ilâha'illâ huwa*) par une particule de coordination omise (*maḥḍûf*). Selon *Abû Ḥayyân*, cette opinion n'envisage pas la question sous tous ses aspects. Avec cette perspective proposée par *al-Ṭabarî*, il y aura une absence d'harmonie entre les éléments, et en plus cette opinion se base sur la possibilité de supprimer la particule de coordination (*idmâr harf al-ʿatf*) une suppression qui n'est pas permise selon les règles de l'analogie¹.

Il convient de rappeler qu'*Ibn 'Abbâs* lit le verset ainsi « *šahid Allâhu 'innahu lâ'ilâha'illâ huwa wa al-malâ'ikatu wa 'ulû al-ʿilmi qâ'imân bi al-qisṭi lâ'ilâha'illâ huwa al-ʿazizu al-ḥakîmu 'annâ al-dîna 'inda Allâhi al-islâm* », de ce fait certains grammairiens considèrent (*'innahu lâ'ilâha'illâ huwa*), comme une phrase incidente (*mu'tariḍa*) et (*'annâ al-dîna 'inda Allâhi al-islâm*), occupant la position de complément d'objet direct du verbe (*šahida*). *Abû Ḥayyân* n'accepte pas cette opinion car il y a trop de séparation entre les éléments d'une seule phrase dit-il. Selon lui, (*'anna al-dîna 'inda Allâhi al-islâm*) est un régi (*ma'mûl*) d'*al-Ḥakîmu* par l'intermédiaire de la préposition (*ḥarf al-jarr*), *al-Ḥakîmu bi 'annâ al-dîna*.

Abû Ḥayyân différait ainsi des partisans de l'école *ẓāhirîte*. En effet l'utilisation massive de l'art de la grammaire et de la théorie des régissants en particulier, éloignait celui-ci de la tendance *ẓāhirîte* et de leur méthode et de leurs

¹ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 425.

conceptions sur certains mécanismes grammaticaux. Roger Arnaldez déclare, dans ses études concernant *Ibn Ḥazm*, que le fait :

« D'expliquer le texte sacré à partir des poètes de l'antéislam ou d'une grammaire arabe artificielle c'était en réalité aussi suspect que de le développer en concepts platoniciens, aristotéliens ou stoïciens¹ ».

En ce qui concerne *Ibn Ḥazm* et sa méthode, Roger Arnaldez explique que « Si parfois, très rarement, *Ibn Ḥazm* cite un vers, ce n'est jamais chez lui, comme chez les grammairiens, une méthode normale d'exégèse de la langue et des textes² ».

En ce qui concerne l'imâm al-Šāfi'î et sa méthode, Mohyiddin Yahia, en parlant de l'herméneutique chez celui-ci écrit :

« Il ne suffit pas à al-Šāfi'î de cerner le signifié élémentaire des mots ou des propositions, d'en faire leur analyse grammaticale, philologique ou sémantique, il lui faut, par un type d'exégèse appropriée, dégager la portée légale d'un énoncé, les conditions et les limites de son application, ses destinataires, son degré d'extension aux situations indéfiniment changeantes de la réalité³ ».

Quant à Régis Blachère, il ajoute à propos d'Abû Ḥayyân que : « son ouvrage *al-Baḥr al-Muḥîṭ* est avant tout l'œuvre d'un grammairien, soucieux de ramener ses lectures à des préoccupations délaissées par des théologiens exégètes, une place très large est accordée aux discussions concernant la langue et les lectures coraniques⁴ ».

A partir des arguments d'Abû Ḥayyân, nous pouvons déduire encore un autre point commun entre lui et la méthode suivie par al-Šāfi'î et ses partisans. Abû Ḥayyân se basait à la fois sur l'audition, c'est-à-dire, sur l'usage ainsi que sur une grammaire bien établie. L'opinion d'*al-Ṭabarî*, concernant une particule de coordination sous-entendu, mentionnée dans l'exemple ci-dessus, n'était pas acceptée par Abû Ḥayyân, car elle était contradictoire avec les règles établies par les grammairiens.

De plus, le fait d'accepter la règle qu'une préposition (*ḥarf jarr*), sous-entendu et de refuser l'idée d'*al-Ṭabarî* de supprimer la particule de coordination (*iḍmâr ḥarf*

¹-Grammaire et théologie chez *Ibn Ḥazm*, P, 15.

²-Ibid, P, 25.

³-*Šafi'î et les deux sources de la loi islamique*, P, 363.

⁴-*Le Coran*, R. Blachère, Pp, 79 : 91.

al-ʿatf) montrait que son analogie ne se basait pas seulement sur la ressemblance, mais que d'autres éléments doivent être pris en considération.

Comme nous venons de le voir, son étude traite des séquences des versets qui dépassent très clairement le stade d'une seule phrase, mais son attachement profond à la notion de phrase reste importante. Dans son analyse, Abû Ḥayyân, cherchait souvent à montrer les éléments constitutifs d'une construction donnée en cherchant à prouver avec insistance la cohésion du texte sans se baser forcément sur des mécanismes strictement syntaxiques. Pour certaines expressions, il tentait de justifier chaque écart par rapport à une norme ou à un usage donné, par exemple l'antéposition ou la séparation entre les éléments d'une phrase dont le sens apparent pourrait laisser entendre une confusion. Nous pouvons donc déduire, que l'analyse d'Abû Ḥayyân concernant les éléments constitutifs des versets coraniques était effectuée à la lumière de la théorie des régissants de la grammaire arabe. De plus, il indiquait quelquefois l'effet et la particularité de chaque type de phrase.

L'utilisation du nom et de la phrase nominale est différente dans ses effets sur le sens par rapport aux utilisations du verbe et de la phrase verbale.

Abû Ḥayyân était en accord avec ceux qui prétendaient que la phrase nominale était souvent utilisée pour renforcer et confirmer les idées ; de même que le verbe, ainsi que la phrase verbale était souvent utilisés pour mettre en évidence le caractère dynamique, progressif, évolutif, de la relation entre les éléments de la phrase¹. Pour bien montrer la présence de cette idée chez Abû Ḥayyân, nous allons mentionner sa réflexion sur deux versets (*Qâla rabbî 'annâ yakûnu lî ġulâmun wa qad balāġanî al-kîbaru wa mra'âtî 'âqir*²). « Seigneur ! Dit [Zacharie], comment aurais-je un garçon alors que la vieillesse m'a atteint et que ma femme est stérile ? ».

Dans (*balāġanî al-kîbaru*), l'idée était exprimée par une phrase verbale, selon Abû Ḥayyân, cela convenait à la vieillesse qui est un processus dynamique. Par contre, le fait que la femme soit stérile (*'âqir*), comportait l'idée de stabilité de l'état, donc il était bien adéquat d'exprimer cette situation inchangeable par une phrase nominale³.

Abû Ḥayyân déclarait que, le fait de commencer par le nom, puis par le groupe prépositionnel (*al-jâr wal-majrûr*) et enfin, par une autre proposition, en qualité

¹-*Histoire des idées linguistique*, V, 1. P, 270

²-S, 2. V, 40.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 470.

d'adjectifs (*sifâts*) était en arabe l'usage le plus courant et le plus raffiné¹. Ce verset : (*wa qâla rajulun mu'minun min 'âli fir'awn yaktumu 'îmânahu*²), [Toute fois] un homme, un croyant de la famille de Pharaon qui cachait sa foi, ... », était utilisé pour illustrer son explication.

Il déclare également la même chose pour une autre construction adjectivale. A propos de (*Kajanatin birabwatin 'aşâbahâ wabilun*³), «... A la ressemblance d'un jardin, sur une colline : une pluie diluvienne l'atteint⁴ », Abû Ḥayyân indiquait la spécificité de chaque phrase en disant que la première phrase, de type nominal, se rapportait à l'adjectif (*bi rabwatin*) exprimant l'idée de stabilité ; quant à la seconde phrase (*aşâbahâ wabilun*) faisant référence à un phénomène dynamique et temporaire, cela expliquait qu'elle soit de type verbal⁵.

En traitant le verset (*man kâna 'aduwân li Allâhi wa malâ'ikatihi wa rusulihi wa jibrîla wa mikâ'ila*⁶) : « celui qui est ennemi d'Allâh, de Ses anges, de Ses Apôtres, de Gabriel, de Michel, [celui là est ennemi d'Allâh] [est infidèle] car Allâh est ennemi des infidèles⁷ », Abû Ḥayyân expliquait que Dieu dans ce verset mentionnait les intermédiaires entre Lui et les envoyés (les anges) ensuite, Il citait les intermédiaires entre les anges et ceux qui étaient les destinataires (les livres et les envoyés). Ce classement dévoilait les étapes de la révélation, c'est-à-dire : d'Allâh à Ses anges puis de ces derniers à Ses envoyés et enfin de ses derniers à leurs peuples. Donc, selon Abû Ḥayyân, l'ordre mentionné établissait seulement l'ordre du processus de la Révélation et ne traduisait aucunement une taxinomie des êtres contrairement à ceux qui y voyaient une preuve pour prétendre que les anges étaient supérieurs⁸ aux envoyés d'Allâh⁹.

Cependant, Abû Ḥayyân ajoutait que le fait de mentionner spécialement (Gabriel et Michel) confirmait qu'ils sont supérieurs aux autres anges¹⁰. Une lecture approfondie de son analyse du texte coranique, démontre que son commentaire *al-Baḥr al-Muḥîṭ* contient des développements importants sur la rhétorique. C'est ainsi

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 483.

²-S, 40. V, 28.

³-S, 2. V, 265.

⁴-Traduit par R. Blachère.

⁵-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 324.

⁶-S, 2. V, 98.

⁷-R. Blachère.

⁸-Cette idée a été adoptée par les mu'tazilites.

⁹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 490.

¹⁰-Ibid, V, 1. P, 489.

que nous pouvons dire qu'il n'a pas la même conception pour cette science que les *ẓāhirîtes*. Pour ces derniers la rhétorique était considérée comme empirique ou moins scientifique. *Ibn Hazm* un des adeptes de l'école *ẓāhirîtes*, considère que la rhétorique n'est qu'une exagération voire une déformation de la vérité¹.

(البلاغة مبالغة وتشويه للحقائق)

Abû Ḥayyân connaissait les différentes idées sur la question. Dans son commentaire, il y a de riches informations concernant le fonctionnement de la langue, les manières dont les éléments s'organisaient et se succédaient linéairement dans la composition des phrases. Ces dernières étaient bien détaillées. Les effets du choix des mots ou d'une construction sur le sens étaient souvent convoqués. Son commentaire contenait aussi des informations concernant, les caractères des textes bien ou mal formés². Nous avons déjà illustré que dans ses livres de grammaire Abû Ḥayyân avait réuni les règles et leurs preuves par la multiplication des exemples.

Dans son commentaire cette spécificité méthodique était résolument présente pour certains domaines : juridique, grammatical et rhétorique notamment. Les règles étaient souvent mentionnées parallèlement pour expliquer le sens. Le rappel des règles pour défendre ou réfuter un argument donné avaient une présence claire dans son œuvre. Son unité d'analyse grammaticale ne dépassait pas vraiment le stade de la phrase, et encore s'il y avait une séparation claire entre les composants d'une phrase, il cherchait souvent à montrer la spécificité de cet écart en le considérant comme un écart de l'origine, donc, il cherchait à le justifier par une ambition stylistique.

Dans son analyse, nous remarquons que la place qu'occupait un élément dans la succession d'une phrase était moins importante que sa fonction grammaticale. Donc, c'était à la lumière de la grammaire arabe et de celle de la théorie des régissants qu'Abû Ḥayyân décrivait les structures du texte et définissait sa valeur stylistique.

Pour nouer les phrases c'étaient les éléments constitutifs de celles-ci qui étaient considérés, mais pour montrer une cohérence dans la succession des sourates entre elles, c'étaient les idées qui venaient en tête comme moyen pour lier l'ensemble

¹ - Voir, N'mân Bu Qarrat, *al-Nazariyya al-lisâniyya 'ind Ibn Ḥazm*, P, 14. *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm*, P, 24.

² - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. Pp, 159, 184, 266.

du texte coranique. C'est ainsi que nous pouvons dire que, pour Abû Ḥayyân, l'inimitabilité du Coran se manifestait aussi bien sur la forme que sur le fond.

Selon les spécialistes, al-Šâfi'î avait certainement la même idée, il était contre plusieurs théologiens du *kalâm*, qui à son époque, niaient que « le Coran fût, tout moins dans sa forme, un modèle linguistique, ou qu'il renfermât quelque signe de l'authenticité de la mission prophétique ». Selon cette conception mu'tazilite, le défi lancé par le Coran ne pouvait porter que sur le fond¹. Selon Muḥyiddin Yaḥïa : « La *Risâla* part donc en guerre contre une thèse qui irait jusqu'à contredire la lettre même du Coran² ».

C'est ainsi qu'Abû Ḥayyân différait des partisans de l'école zâhirîte à propos de cette utilisation massive de la logique de la langue et de ses règles grammaticales. Pour appuyer cette idée nous citons le propos de Roger Arnaldez, celui-ci dans ses études sur *Ibn Ḥazm*, a remarqué que selon ce dernier :

« Il faut savoir l'arabe, puisque le Coran a été révélé en arabe, mais les autres langues ont leur valeur propre. Il faut s'adresser aux bédouins pour fixer le sens des mots, parce qu'ils sont plus près de la source, mais il n'y a pas à expliquer le Livre de Dieu au moyen des vers des poètes du désert. Si parfois, très rarement, *Ibn Ḥazm* cite un vers, ce n'est jamais chez lui, comme chez les grammairiens, une méthode normale d'exégèse de la langue et des textes³ ».

¹-Šâfi'î et les deux sources de la loi islamique, P, 298.

²-Ibid, P, 298.

³-Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm, P, 25.

XI-3. *‘ilm al-Badī’*

Nous avons déjà indiqué qu’Abû Ḥayyân était parmi ceux qui adoptaient l’idée que le Coran était inimitable de par sa perfection du style. Dans l’introduction de son grand commentaire, lorsqu’il mentionne les sciences (outils pour comprendre le texte coranique), et en particulier la science de *badī’*, celle-ci était bien précisée, puisque Abû Ḥayyân l’avait indiqué en parallèle à celle d’al-ma‘ânî et d’ (*al-Bayân*). La lecture montre que le terme de (*badī’*) était utilisé dans son commentaire dans un sens assez large, tantôt général qui contient toutes les utilisations figurées, tantôt avec un sens plus restreint qui s’intéressait à une branche de la rhétorique traitant précisément de l’embellissement du style.

Vu la nature de son œuvre, le (*badī’*) n’était exercé qu’occasionnellement. Abû Ḥayyân définissait et expliquait, dans la plupart des cas, les catégories du (*badī’*) en citant quelques exemples qui illustraient leurs spécificités. Cependant, il voyait que le miracle du Coran résidait dans les expressions ainsi que dans le sens. C’est en raison de cette perspective que les différentes catégories de *badī’* n’avaient pas d’intérêt spécial. Il déclarait souvent qu’elles ne sont pas la seule qualité qui distinguait le Coran. Il ressortit de cela qu’Abû Ḥayyân partageait l’avis des partisans de l’école šāfi‘ite sur l’inimitabilité du Coran ; il était ainsi du même avis qu’al-Ḥaṭṭābi (m. 388/998). Ce partisan de l’école šāfi‘ite dans son écrit sur la question avait étudié l’i‘jāz sous l’aspect grammatical et lexicographique et il avait adopté clairement la thèse de l’inimitabilité stylistique. Dans son livre intitulé *Bayân al-‘i‘jāz al-qur’ân* nous lisons : « Si le Coran est inimitable c’est qu’il apporte :

- a- les vocables les plus purs
- b- agencés selon les rapports organisateurs les plus parfaits
- c- et qu’il contient les idées (ma‘ânî) les plus justes sur l’unicité de Dieu...etc¹ ».

Parmi les catégories mentionnées par Abû Ḥayyân nous trouvons :

A- l’excellent préambule (*Ḥusnu al-maṭla’*) qui, pouvait paraître en une excellente, ou une mauvaise façon. Le Coran représentait selon la conception d’Abû Ḥayyân, sur tous les niveaux, le style le plus soutenu de la langue arabe. Dans cette optique, cette catégorie mentionnée n’était donc effectuée dans le Coran que d’une façon excellente, et disposait ainsi sa force d’expression.

¹ -*Al-Ḥaṭṭābi et l’inimitabilité du Coran*, P, 88.

De ce fait, il affirmait que cette spécificité de (*ḥusnu al-maṭlaʿ*) existait dans (*al-basmala*)¹ comme dans (*al-ḥamdala*)². En prenant l'exemple du début de la première sourate du Coran où ces deux citations se côtoyaient, et pour reprendre les deux opinions largement différentes : (Ceux qui prétendaient que la (*basmala*) était une partie de la sourate et ceux qui étaient contre), ainsi que pour démontrer la souplesse du texte sacré, Abû Ḥayyân défendait l'idée de la présence de ce bon préambule dans le début de la première sourate en respectant ainsi les deux opinions et en insistant sur la spécificité de chaque considération³.

Cette spécificité de (*ḥusnu al-maṭlaʿ*) se présentait aussi en tête de la deuxième sourate⁴, mais elle apparaissait cette fois-ci autrement. Il s'agissait d'une suite de lettres appelées pour certains « Lettres mystérieuses » ou (*Fawâtîḥ al-suawar*)⁵ qui, selon lui, et au-delà de leur caractère ambigu, incarnaient bien l'idée de (*ḥusnu al-maṭlaʿ*), puisqu'elles incitaient le lecteur du Coran à porter toute l'attention au texte en question⁶.

B- Parmi les catégories mentionnées, nous citons (*al-ṭibâq*), qui était plusieurs fois définie⁷, divisée⁸ par l'auteur dans son commentaire, mais, dans la plupart des cas il ne prenait en compte les effets de ce procédé dans le texte que rarement. En traitant le verset « *waman taʿajjala fî yawmayyini falâ ʾitma ʿalayyhi waman taʾaḥḥara falâ ʾitma ʿalayyhi* », Abû Ḥayyân expliquait que le (*ṭibâq*) était le phénomène de mentionner la chose et son antonyme présent dans ce verset. Mais le (*ṭibâq*) se trouvait dans une forme étonnante (*ḡarīb*), parce que le verbe : se hâter (*taʿajjala*) était opposé à s'attarder (*taʾaḥḥara*) ; mais en réalité l'opposant de se hâter devait être le verbe ralentir (*taʾannâ*) et l'opposant de s'attarder (*taʾaḥḥara*) devait être le verbe avancer (*taqaddama*), (*taʿajala*) ici est un résultat naturel pour être en avance et (*taʾaḥḥara*) n'était qu'un résultat de (*taʾannâ*). Donc à l'intérieur de ce procédé de

¹-La formule qui figure en tête de toutes les sourates sauf une (la neuvième), *bism A-llâhi al-Raḥmâni al-Raḥim* « au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux ». Dans le reste du texte coranique, elle n'apparaît qu'une seule fois, dans la sourate 27 verset 30 où elle constitue la formule initiale utilisée par Salomon dans la lettre qu'il envoie à la reine de Saba.

²-*Al-ḥamdu li-Llâhi* « louange à Allâh ». Cette formule se répète cinq fois dans le Coran, dont trois fois en tête de sourate et deux fois dans le corps du texte.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 152.

⁴-Alif lâm mim.

⁵-Voir cette appellation dans, Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, P, 318.

⁶-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 170.

⁷-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 121.

⁸-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. Pp, 255, 285, 432. V, 3. P, 314.

moṭabaqâ il y avait un autre procédé métonymique, c'était pour cela que l'auteur qualifiait la *moṭabaqâ* comme étonnante.

C- Le concept de (*Saj*^ç) était présent selon lui dans le Coran. A l'instar des anciens, il avait pris sa distance vis-à-vis de cette forme d'expression qui à ses yeux, était encore trop étroitement liée à la magie et à certaines pratiques propres au paganisme. Concernant la question de l'invocation et ses manières, Abû Ḥayyân mentionnait que parmi les conditions de l'invocation, il y avait la contrainte de ne pas être faite comme la vaticination de la *jâhiliyya*. Il n'utilisait le terme *saj*^ç, pour désigner le style rythmé que rarement, mais c'était le terme (*al-fawâṣil*) qu'il utilisait pour désigner le style rythmique dans le Coran.

D'après lui, le « *saj*^ç » malgré sa présence¹ dans le Coran, ne constituait pas tout seul la particularité artistique la plus remarquable du Livre. En traitant le verset (*lâ yastawî al-'a'mâ wa lâ al-baṣîru wa la al-ẓulumâtu wa la al-nûru wa lâ al-ẓillu wa lâ al-ḥarûru wa mâ yastawî al-'aḥyâ'u wala al-'amwâtu*²), Abû Ḥayyân confirmait que l'arrangement des opposés n'était pas uniforme, dans les deux premières paraboles. Les adjectifs (*al-baṣîru*) et (*al-nûr*) qui signifiaient des caractères de grâce, étaient mentionnés vers la fin, comme les deux autres adjectifs (*al-ḥaruru*) et (*al-amwâtu*) qui exprimaient des caractères de châtiment, Abû Ḥayyân expliquait qu'il ne fallait jamais croire que la mise à la fin de ces mots avait pour objectif d'exprimer le (*saj*^ç) car le prodige du Coran ne résidait pas seulement dans l'expression (*lafẓ*) mais il était aussi dans le sens (*al-ma'nâ*)³.

D- Il indiquait d'autres catégories de *badî*^ç comme : (*al-tarṣîf*), qui était selon lui une sorte de (*saj*^ç) se présentant de manière abondante dans le Coran. Dans le verset (*'id tabarrâ' al-laḍîna 'ittaba'û min al-laḍîna 'uttubi'û wa ra'aw al-'aḍâba wa taqaṭa'at bihumu al-'asbâbu*⁴), « [puissent-ils voir] quand ceux qui auront été suivis se diront irresponsables de ceux qui [les] auront suivis, quand ils verront le Tourment et quand les liens [qui les unissaient] se rompent ! », selon lui, ce procédé qui constituait le lien phonétique entre les unités était exercé deux fois, il était aussi la raison pour laquelle le complément d'objet direct, (*al-maf'ûl*) de (*'ittubi'û*) avait été ôté.

¹-Le Coran n'utilise pas le *saja*^ç d'une manière systématique.

²-S, 35. V, 19, 20, 21, 22.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, 7. P, 295.

⁴-S, 2. V, 166.

L'auteur mentionnait d'autres catégories comme *al-tajnîs al-mumâtil*,¹ *al-tajnîs al-muğayir*,² *al-tatmîm* ainsi que d'autres en se contentant de mentionner les catégories de (*badf*), sans aller beaucoup plus loin pour montrer ses effets dans le texte ou sur le récepteur. L'auteur, dans son commentaire bien qu'il ne néglige pas cette approche de (*badf*) qui insistait presque exclusivement en mettant l'accent sur les expressions pour illustrer les qualités et les défauts de chaque catégorie sans s'intéresser au sens, l'avait bien élargie. Dans sa démarche, l'auteur ne donne pas beaucoup d'avantage aux expressions aux sens.

Les idées concernant le (*badf*) mentionnées à la fin de l'explication de chaque passage traité, à part quelques exceptions étaient très maigres. Elles indiquaient qu'Abû Ḥayyân ne donnait au (*badf*) que peu d'importance. Dans ce genre de littérature dans la société islamique, le statut du signifiant pouvait fluctuer, selon les savants. Il est très connu que chez un savant comme *al-Jâhiz* (m. 255/869), les expressions jouaient un rôle important pour déterminer leur qualité d'écriture ; cette dernière pour d'autres savants, était beaucoup plus dominée par le signifié³.

Abû Ḥayyân était conscient que le choix d'un mot ainsi que sa place dans l'ensemble pouvait jouer un rôle important mais d'après son dire, la qualité devait être requise par le style : elle relevait donc, de l'ensemble de l'élocution.

La clarté était encore plus fondamentale que l'ornement, il faisait souvent une allusion à l'adaptabilité du style à l'énonciation du discours⁴. Selon lui, le Coran était miraculeux par son style, ce dernier était souvent clair, pur, vif, coulant, agréable, juste et propre au sujet. Dans son ensemble avec sa grandeur aucune contradiction ne pouvait exister parmi ses idées.

Les intentions d'Abû Ḥayyân dans son commentaire étaient multiples. À part quelques notions de valeur morale, il visait par son commentaire, à donner un caractère plus scientifique qu'empirique à l'activité de l'exégèse. En essayant d'éviter le désordre de la fantaisie individuelle dans l'interprétation du Coran, il déclarait que la parole de Dieu était inimitable. Son langage était le plus clair, sa composition exceptionnelle, sa structure extraordinaire, sa sagesse la plus parfaite et la plus efficace. Il indiquait aussi que le Coran avait lancé un défi à tous les autres humains,

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 634. V, 2. P, 496.

²-Ibid.

³-Iḥsân 'Abbâs, *Târîḫ al-naqd al-'adabî 'inda al-'arab*, Pp, 94 :102.

⁴-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. Pp, 213, 496. V, 5. P, 174. V, 6. P, 432.

en particulier, lorsqu'il s'adressait à un peuple ayant des maîtres dans l'art oratoire de l'éloquence¹. Puisque le Coran se situait dans le degré le plus élevé d'une perfection stylistique (*balâġa*) qui ne ressemblait à aucune autre, les Arabes malgré leur infaillibilité linguistique étaient incapables d'imiter le Coran.

Toujours d'après son commentaire, sur le plan linguistique, les trois éléments essentiels pour la théorie de l'inimitabilité, étaient considérés tous comme parfaits, s'il s'agissait des expressions (*lafẓ*), du sens (ma'nâ) et de l'agencement entre les deux (nazm). Abû Ḥayyân, comme nous l'avons signalé sans négliger aucun aspect donnait une attention particulière à l'aspect de l'agencement. Il établissait d'une manière catégorique un rapport entre l'inimitabilité du Coran et son agencement. Ce dernier, dans sa conception, dépassait largement celui de l'arrangement des termes dans les versets, en essayant de faire un lien entre les sourates entre elles.

D'après ses analyses, l'enchaînement des mots et des versets était souvent serré, fortement structuré. Il rejetait régulièrement les opinions de ceux qui adaptaient une forme d'enchaînement plus souple et plus libre². Selon lui, le Coran présentait le style le plus sublime. La juxtaposition de ses différents éléments ne manquait point de cohérence. C'était la raison pour laquelle Abû Ḥayyân n'acceptait pas facilement les opinions de ceux qui proposaient un arrangement lointain par rapport à l'enchaînement des mots d'une phrase. La séparation entre les phrases (*al-faṣl*) était pour lui la marque d'une clarté, et d'une sorte de continuité³. Il disait clairement qu'il avait étudié avec un grand soin la cohésion entre le commencement et la fin des grandes sourates. Dans ses études, la cohérence était souvent présente même si elle paraissait parfois moins claire. Il disait aussi que cette attitude de rupture dans le discours, c'est-à-dire le fait de passer d'un thème à un autre pour arriver au point de départ était une coutume connue chez les Arabes dans leurs discours⁴. C'était souvent à la fin de leur discours que les Arabes avaient l'habitude de recourir à des allusions pour lier les idées du début à celles de la fin.

D'après son point de vue, nous pouvons déduire que la cohérence n'était pas une propriété « strictement linguistique des textes », puisque c'était le thème qui assurait les liens entre les éléments du texte coranique. Il suivait ce texte selon l'ordre

¹-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 1. P, 249.

²-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. Pp, 420 : 423.

³-*Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 2. P, 294.

⁴-Voir, 'Iḥsân 'abbâs, *Tarîḫ al-naqd 'ind al-'arab*, V, 1. P, 260

dans lequel se présentait l'ensemble du Coran en adoptant l'idée que l'ordre dans lequel il demeurait était divin, il le traitait avec une grande considération, il était la parole même de Dieu, révélé en arabe clair. Sa compréhension devait être effectuée à la lumière de cette langue et selon le niveau le plus soutenu. Mais malgré cette conception pour le Coran et sa clarté, Abû Ḥayyân comme nous l'avons signalé déclarait en se basant sur le texte coranique qu'il y avait dans ce Texte des versets ambigus qui se prêtaient à une interprétation figurée.

Dans son œuvre il abordait le texte coranique avec une rare qualité d'érudition, mais d'une manière modérée. C'est pour cela que dans son livre-commentaire, il n'acceptait pas certaines idées extrêmes. Il acceptait clairement la présence du style figuré dans la langue ainsi que dans le Coran mais, il ne s'attardait pas longuement sur le sens mystique, et il était hostile à toute vision ésotérique, à tout système gnostique. Sans doute, son commentaire reflétait bien sa personnalité comme exégète utilisant la grammaire, la lexicologie, la rhétorique pour déterminer le sens d'un verset.

La lecture que nous avons faite indique que la force donnée à la langue et la manière dans laquelle cette dernière était utilisée montrait la présence d'une ressemblance entre al-Šâfi'î et Abû Ḥayyân. Ressemblance qui se manifestait clairement dans les conceptions de certaines choses comme la conception de la langue, sa valeur et son pouvoir, le Coran, sa nature et son essence. Ils ont aussi de fort points communs dans la méthode et dans la manière de procéder. Il convient de rajouter que sur cette question concernant l'inimitabilité du Coran, Abû Ḥayyân était en parfait accord avec *al-Ḥattâbî* (m. 388/998). Ce savant de tendance šâfi'îte avait déclaré que le Coran est inimitable par la précellence de sa langue, il disait si le Coran est inimitable c'est qu'il apporte : les vocables les plus purs, les agencements selon les rapports organisateurs les plus parfaits et qu'il contient les idées les plus justes sur certains thèmes.

Conclusion générale

Au terme de notre recherche, l'humilité intellectuelle nous permet d'admettre qu'elle est loin d'épuiser toute la problématique que pose Abû Ḥayyân, même en restant dans les limites fixées dans l'introduction, il reste encore bien des points à étudier dans ses ouvrages en général et dans ses grands commentaires du Coran en particulier.

Dans cette étude, nous nous sommes intéressés entre autres à dévoiler l'appartenance doctrinale de cet homme de lettres.

C'est pour cela, que nous avons consacré, le premier chapitre à sa personnalité, à sa vie, à son parcours scientifique et à son œuvre. Abû Ḥayyân n'a pas fait l'objet d'une monographie satisfaisante en langue française, c'est pour cela que nous ne manquons pas et sans perdre l'objectif que nous nous sommes fixé de donner un portrait biographique à peu près complet, dans lequel nous nous sommes intéressés plus particulièrement à l'aspect qui concerne sa relation avec certaines écoles juridiques. Le réexamen des notices biographiques que lui ont consacrées les anciens auteurs arabes et les chercheurs modernes, nous a permis de nous faire une opinion plus précise et plus juste sur lui et sur sa formation, et cette relecture nous a permis de corriger certaines données et informations qui le concernent. Par cette recherche, nous avons réussi à identifier les grandes lignes de la vie politique et intellectuelle du milieu dans lequel Abû Ḥayyân avait forgé son parcours scientifique. Ceci a beaucoup contribué à une meilleure perception de sa formation. Cette dernière se révèle multiple et se présente sous bien des aspects: l'origine géographique de ses maîtres, leurs appartenances à des rites divers (mâlikîte, zâhirîte, ḥanafîte et Šâfi'îte), la richesse des matières enseignées (sciences du langage, exégèse coranique, Tradition prophétique (*ḥadîṯ*), droit, mais aussi théologie, littérature et poésie).

Nous constatons ainsi qu'il a été certainement influencé par la pensée islamique dans sa diversité. Le voyage et les rencontres avec d'autres modes de pensée ont aussi joué un rôle important dans sa formation. Le changement de lieu a toujours été suivi par un changement d'idées. A Grenade, il a étudié auprès des malikites. Il déclare même avoir rencontré des zâhirîtes. Pendant son grand voyage comme nous avons eu à le montrer, il a travaillé sans relâche pour approfondir ses connaissances. Dès son arrivée au Caire, Il a embrassé la doctrine šâfi'îte, même si cette adhésion a été contestée et considérée comme figurative aussi bien par certains chercheurs de son temps que par des chercheurs modernes. Nous avons établi dans le

premier chapitre que cette adhésion a bel et bien eu lieu et semble même avoir eu des effets sur sa personnalité et sur sa façon de penser. Nous avons pareillement exposé que ceux qui nient son adhésion à l'école šâfi'ite ne se fondent pas vraiment sur des arguments solides. Dans ce même chapitre nous faisons remarquer qu'entre Abû Ḥayyân et les partisans de l'école šâfi'ite il y avait une relation étroite et amicale. Les auteurs des livres de classe de l'école šâfi'ite (*kutub al-ṭabaqât*), ne manquaient pas de louer ses mérites en mentionnant qu'il avait de grandes qualités. Nous avons aussi montré que la plupart de ses élèves étaient des adeptes de l'école šâfi'ite. Il nous est apparu qu' Abû Ḥayyân a élaboré la quasi-totalité de ses livres en Egypte. Sa production livresque est énorme, et le livre qui représente le mieux la personnalité d'Abû Ḥayyân, c'est son commentaire du Coran, *al-Baḥr al-Mûḥîṭ*. Ainsi, le travail de recherche que nous avons mené porte essentiellement sur la nature de ce livre, sur la manière dont il a été élaboré, sur des questions qui y sont traitées et des opinions adoptées.

Etant donné l'importance des rapports qu'il entretenait avec beaucoup de savants musulmans, nous n'avons pas pu nous empêcher d'aborder certaines grandes figures, ainsi dans le second chapitre, nous avons étudié la personnalité d'al-Šâfi'î et de ses apports. Après avoir montré le contexte scientifique, politique et social de l'époque où il a vécu, nous n' avons pas manqué de souligner qu'il avait passé la plus grande partie de sa vie dans les principaux foyers d'étude de l'histoire du droit islamique et qu'il assistait aux grands débats qui avaient lieu en son temps. Ce qui nous fait dire qu'il avait acquis des connaissances particulières auprès des plus éminents érudits. De toutes ces riches rencontres et voyages qu'al-Šâfi'î a entrepris, nous avons pu voir qu'il a joué un rôle crucial, puisqu'il a réussi à avoir une vision panoramique du monde qui l'entourait. D'ailleurs, c'est ce qui lui a permis de donner à la pensée juridique une nouvelle dimension. Son but suprême était de parvenir à l'unification du droit. Nous avons aussi expliqué comment al-Šâfi'î avait gardé son indépendance vis-à-vis des différents maîtres et écoles qu'il a fréquentés puis comment il est arrivé avec un grand mérite à créer une nouvelle synthèse des différents aspects de la jurisprudence et à devenir un fondateur d'une école (*maḏhab*).

Nous avons expliqué que sa théorie de la jurisprudence était considérée par les spécialistes comme la tâche la plus importante qu'il avait entreprise. Sa mise en œuvre a fait de lui l'un des plus grands savants de l'histoire juridique islamique. Nous avons mentionné les quatre sources majeures qui sont, selon lui, le Coran, la Sunna, le

consensus et le qiyâs (raisonnement, déduction par analogie). L'agencement de ses sources, la manière de leur utilisation et les caractères dominants qui constituent la base et le thème de sa doctrine sont aussi parmi les différentes questions étudiées. Par ce travail sur al-Šâfi'î, nous avons pu voir que ses disciples ont aussi joué un rôle important dans la diffusion de sa théorie. Nous avons mis en évidence que dès le début, ses disciples ont trouvé dans son œuvre un système cohérent et en se fondant sur ses travaux, ils ne cessaient d'y ajouter des éléments. Et parmi ceux-là, nous ne saurions obliger de mentionner ceux sur qui sa théorie et ses enseignements ont eu plus d'influence. Nous ne négligeons pas l'effet politique et social sur le fonctionnement de l'école šâfi'îte, c'est pour cela que nous indiquons les grandes lignes de son histoire en nous intéressant plus particulièrement au moment où cette école garde sa supériorité et devient l'école officielle pour la société. Nous nous sommes aussi intéressés sur le mode de son fonctionnement interne, et expliqué comment les partisans ont été classés selon leurs qualités, leurs rôles et leurs savoirs.

Dans ce travail nous nous sommes intéressés particulièrement à la dynastie des Mamluks, époque durant laquelle Abû Ḥayyân al-Naḥwî est entré en Egypte et a adopté la doctrine šâfi'îte. Mais même si cette adhésion était contestée par certains chercheurs aussi bien anciens que modernes, le reste de notre travail a attesté que son adhésion à l'école šâfi'îte est bel et bien réelle. Notre recherche a eu pour but de montrer que cette adhésion avait exercé une influence réelle sur sa démarche scientifique et d'étudier cet effet sur plusieurs plans dans son commentaire. C'est dans la deuxième et la troisième partie que nous avons mené la recherche proprement dite et avons montré l'effet doctrinal.

Nous avons commencé cette partie par montrer l'influence doctrinale sur l'exégèse en général et puis nous nous sommes intéressés également à la position d'Abû Ḥayyân concernant l'activité de l'exégèse et ses conditions. Abû Ḥayyân acceptait l'exégèse comme une activité intellectuelle, il différait ainsi de ceux qui prétendaient que l'exégèse du Coran doit se réduire aux enseignements du Prophète et à ce qui a été rapporté par ses compagnons, de ceux qui dénigraient le sens immédiat, de ceux qui pratiquaient une exégèse purement allusive. L'esprit avec lequel son commentaire a été élaboré, les approches qu'il a choisies et la manière dont il les a utilisées pour accomplir son œuvre montrent qu'il est loin de toute sorte d'extrême. Abû Ḥayyân dans son commentaire n'était ni un littéraliste pur ni un rationaliste. Son œuvre *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ* est de genre grammatical dans lequel les fondements

d'analyse adoptés ne présentent aucune différence avec ceux utilisés par al-Šâfi'î et les partisans tardifs de son école. Abû Ḥayyân, en mettant la science de la langue au service de son commentaire, était parvenu à montrer, dans la plupart des cas, l'origine, la source de savoir de chaque opinion, (*maṣḍar al-ḥukm*) qu'elle soit juridique ou grammaticale. Cette démarche, rendait chaque opinion légitime, par nature, la différence de points de vue était recevable et la divergence entre les savants était en général présentée d'une manière, nous semble t-il, moins radicale. Son mécanisme scientifique mobilisé pour la découverte des preuves permettait à Abû Ḥayyân de s'affranchir de tout caractère complexe de quelque appartenance que ce soit, et affichait ainsi une tolérance à l'égard, d'une école ou d'une doctrine.

Sa conception des choses et la manière de les traiter lui donnaient la qualité reconnue d'un savant érudit et d'une très grande tolérance. Il acceptait tout ce qui se présentait comme possible, ce qui pouvait être prouvé. Cette méthode adoptée créait entre Abû Ḥayyân et *Ibn Ḥazm* un point de désaccord. *Ibn Ḥazm* adoptait l'idée que la vérité devait être une pour tout le monde. *Ibn Ḥazm* pour une question donnée n'acceptait qu'une seule opinion considérée comme étant vraie, et il refusait les autres opinions en les considérant comme des erreurs. Nous lisons dans un de ses livres (*wa al-ḥaḡ min al-'aḡwâl fī wāḥidīn minhâ wa sâ'iruha ḡaṭa'un*¹).

Bien qu'il soit considéré, par certains comme un grammairien de tendance basrite, Abû Ḥayyân avait déclaré très clairement qu'il adoptait la méthode de critique des textes du célèbre kufit *Aḥmad Ibn Yaḥyâ* connu par son surnom *Ta'lab*, en disant : « quel homme merveilleux pour nous, il connaissait la grammaire, la langue, il était pieux, crédible et digne de confiance². Abû Ḥayyân déclarait souvent qu'il n'était pas un incondtionnel des grammairiens de *Baṣra*.³ Et encore une fois, Abû Ḥayyân respectait presque tous les propos en adoptant le principe suivant : « les propos des savants ne peuvent être réfutables⁴ ». Sa préférence pour telle ou telle opinion n'était exprimée qu'après avoir procédé à une étude approfondie et à une comparaison soutenable. Ses expressions comme son esprit avaient cette particularité d'être conciliateurs. Cet esprit de conciliation pouvait être constaté par l'utilisation rare du pronom personnel « je », mais en restant ouvert à toutes les idées exprimées par les

¹ - *Al-Muḥallâ*, V, 1. P, 70.

² - Voir, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 4. P, 92.

³ - *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, V, 3. P, 167. V, 4. P, 271.

⁴ - Ibid, V, 1. P, 175.

différents savants. En se basant sur l'audition (*al-samâ'*) comme source essentielle, il mentionnait fréquemment les propos de certains savants pour déterminer la préférence d'une opinion par rapport à une autre. Ses choix étaient souvent expliqués, mais dans la plupart des cas, Abû Ḥayyân s'impliquait dans son travail tout en gardant une certaine humilité, il arrivait rarement qu'il mette en avant la supériorité supposée de ses propres idées, constatation faite quand il utilisait le terme le bien ou le meilleur (*al-'aḥsan*) dix-neuf fois, mais le terme meilleur émanant de sa propre personne (*al-'aḥsan 'indî*) n'était utilisé qu'une seule fois, c'était le cas également pour le terme (*al-'awlâ*) c'est-à-dire celui qui a la priorité, ce terme avait été utilisé vingt-deux fois tandis que (*al-'awlaî'indî*) c'est-à-dire ce qui est prioritaire pour lui, n'était utilisé que deux fois. Ceci montre bien à quel point l'auteur faisait preuve d'humilité et d'ouverture vers le monde et ses savants. C'est bien là une caractéristique fondamentale du courant šāfi'ite. Nous constatons que les deux savants Abû Ḥayyân et al-Šāfi'î avaient réalisé leurs œuvres avec presque le même esprit et ils avaient analysé les textes sources en adoptant presque les mêmes conceptions. On rapporte de ce dernier qu'il ne souhaitait pas qu'on lui attribue ses ouvrages. Selon certains « cette aveu qui revient fréquemment dans ses biographies laudatives pour souligner son humilité, exprime chez al-Šāfi'î la conscience d'être le porte-parole d'un 'ilm, d'une science de la loi qui, parce qu'elle ne lui est pas tout à fait personnelle, est susceptible de faire consensus et de garantir qu'elle rejoint plus adéquatement l'expression des desseins divins ».

Nous avons aussi expliqué qu'Abû Ḥayyân, à la différence des partisans de l'école zāhirîte avait accepté le qiyâs comme une source valide pour élaborer des règles quelqu'en soit le genre, grammatical ou juridique. Quant au consensus (*al-'ijmâ'*) il représentait pour Abû Ḥayyân comme pour al-Šāfi'î une source de règles, et les deux maîtres ne différaient pas dans son usage. Abû Ḥayyân ne se limitait pas au consensus des compagnons du prophète comme ont fait les *zāhirîtes*. Il a bien accepté les consensus des grammairiens à la différence d'Ibn Maḍâ, pour qui, il ne représentait pas un gage sûr.

Dans le chapitre où nous devons considérer les outils d'analyse, nous avons exposé les sept sciences nécessaires pour exercer l'activité exégétique. Notre recherche a montré que la manière d'utiliser la langue et ses sciences, les explications relatives à certains concepts et la fiabilité de certains outils innocentaient Abû Ḥayyân

de l'accusation d'être un partisan de l'école zâhirîte, mu'tazilîte et de certaines tendances šî'îtes. Et il en découle que chez lui, l'activité exégétique est conditionnée par l'érudition. Il semble ne pas admettre qu'elle soit exclusivement réservée à une classe donnée, contrairement aux idées de certains cercles d'étude. Nous avons répété tout au long de notre recherche que le commentaire d'Abû Ḥayyân, *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ*, était une exégèse de genre grammatical dans lequel la langue et ses sciences étaient souvent invoquées pour rendre compte des particularités du texte coranique.

Notre recherche montre que cette question de l'utilisation de la grammaire est complexe, car elle est à la fois doctrinale et linguistique. Sur le plan doctrinal, les savants arabes n'ont pas la même conception de la langue et de la manière d'interpréter un texte religieux. Ils diffèrent sur l'utilité et la fiabilité de certaines méthodes et sur la présence de certains phénomènes linguistiques dans la langue. En ce qui nous concerne, dans ce travail, et afin d'éclairer et d'expliquer l'influence doctrinale šafî'îte, nous avons mis l'accent sur plusieurs phénomènes linguistiques, comme l'appréhension du sens, la synonymie, la polysémie et les mots à sens opposé. Après avoir étudié et comparé les opinions d'Abû Ḥayyân avec les autres opinions sur ces questions, nous avons considéré l'attitude de ce dernier par rapport à certains phénomènes, leur effet et les méthodes préconisées pour leur traitement. Par ailleurs, l'existence d'une liberté d'esprit chez lui montre tout de même des positions très proches de l'opinion adoptée par al-Šâfi'î et les partisans de son école.

Quant à la question de l'emprunt linguistique (question des termes étrangers qui se trouveraient dans le Coran), elle a bien été abordée par Abû Ḥayyân dans son commentaire. Cependant, il se montrait parfois sceptique et hésitait sur l'origine de certains mots, son attitude montre que l'idée que la recherche sur la question mérite d'être approfondie. Et nous arrivons à la conclusion que son opinion rejoint tantôt celle d'al-Šâfi'î et tantôt celle acceptée par les partisans tardifs de son école.

S'agissant de l'analyse grammaticale, il se révèle que cette approche est souvent utilisée pour lier des parties de phrases. Parmi les buts visés par cette analyse, il y a celui qui consiste à dissiper les ambiguïtés et celui qui se propose de mettre un savoir positif qu'est la grammaire, au service de l'interprétation, afin de mettre en valeur la supériorité du Coran. A partir de notre travail nous avons remarqué qu'Abû Ḥayyân n'acceptait pas l'éclatement des éléments d'une phrase, et qu'il pensait ainsi que la séparation des phrases entre elles pouvait être vu comme un outil de lien ou comme une sorte de continuité. Dans sa pratique, nous remarquons que l'analyse

d'Abû Ḥayyân dans son commentaire dépassait très clairement le stade d'une seule phrase, il commentait les versets de chaque sourate un à un, la plupart du temps en les divisant en parties qui suggéraient des idées distinctes, mais sans les morceler pour autant, car il s'appliquait toujours à montrer l'unité qui les reliait. Il y avait pour lui une relation logique qui commandait la construction de chaque sourate, voir des sourates entre elles à fortiori à l'intérieur de tout verset. Sur cette conception bien qu'étant largement répandue chez les sunnites, les partisans de l'école šâfi'ites y insistaient le plus dans leurs œuvres. Les commentateurs du Coran au sein de cette école avaient adopté la même conception pour l'harmonie du texte coranique.

A partir de la division des sourates en parties, nous pouvons déduire avec beaucoup de prudence, que sa conception du texte pouvait être définie comme une partie qui suggérait des idées distinctes. Il était conscient que le texte possédait plus que d'un sens, même s'il était censé contenir un sens ou une seule vérité, il possédait un signifié global variable selon les doctrines.

Dans la rubrique qui concerne l'analyse grammaticale, à la lumière de plusieurs exemples nous avons relevé ses idées dans la question et nous avons également remarqué que pour réaliser cette tâche il avait appliqué la théorie de la rection (*naẓariyatu al-âmil*). La manière avec laquelle cette théorie était utilisée fait voir clairement qu'Abû Ḥayyân est loin de la conception de l'école ẓâhirîte sur la grammaire. La science grammaticale a été utilisée d'une façon artificielle, donc, elle n'était pas réduite aux problèmes sémantiques. Cette activité était bien exercée dans son commentaire, elle avait aussi dans sa démarche la priorité, et bénéficiait parfois d'un privilège sur le sens immédiat. Nous n'irons pas loin, si nous ne disons pas que la science de la grammaire constituait et présentait chez lui une méthode valide et une autorité incontestable. Notre recherche ainsi sera en conformité avec cette réplique de l'encyclopédie de l'islam concernant Abû Ḥayyân : « il savait par cœur le *Kitâb* de *Sîbawayhî*, car il lui attribuait en grammaire une autorité égale à celle des ḥadîths en matière religieuse ». Nous pouvons donc conclure que son commentaire constituait un terrain favorable pour prolonger l'étude sur la question de la grammaire textuelle.

Quant au *majâz* qui est le sens figuré, son existence, ses genres, ses effets et la manière dont il est interprété soulèvent dans cette société du livre des problèmes, qui sont à la fois doctrinaux et linguistiques. Dans la présente étude, nous avons souligné que les partisans et les détracteurs de ces phénomènes sont souvent invités à trouver des solutions pour les questions mentionnées ci-dessus ainsi que pour certaines

expressions coraniques et leur sens immédiat qui ne conviennent pas à la règle de la foi ou à la jurisprudence.

Nous n'avons pas manqué de mettre en évidence l'importance de ce phénomène d'*al-majâz* et les choix de certains groupes concernant son existence et la limite de son autorité, après avoir indiqué que certains savants arabes pour des raisons différentes n'acceptaient pas sa présence dans le Coran ni dans la langue arabe. Nous avons expliqué que notre auteur reconnaissait l'existence de ce phénomène, dans la langue arabe ainsi que dans le Coran, qui était considéré comme relevant du génie de la langue. La reconnaissance de sa présence selon Abû Ḥayyân était importante, et son rôle comme outil méritait l'estime. Et en s'appuyant sur certains exemples, nous avons remarqué que les extraits de son commentaire montraient comment et avec quel esprit ce procédé avait été utilisé. Un tel procédé avait plus éloigné Abû Ḥayyân de l'école zâhirîte mais l'avait plus rapproché de l'école šâfi'ite.

Le dernier chapitre met l'accent sur la question de l'inimitabilité du Coran ou le dogme de l'*ʾiʿjâz* et la position d'Abû Ḥayyân. Dans le développement de notre travail nous avons indiqué que la discussion sur ce dogme existait dès la révélation du Coran. Les musulmans étaient d'accord sur le fait que le Coran constituait le miracle du Prophète, mais ils différaient sensiblement sur quoi portait exactement le défi énoncé dans le Coran et de quelle manière le Coran constituait un miracle. Nous avons expliqué que pour cette question certaines thèses étaient avancées. Certains groupes prétendaient que le Coran était un miracle pour le message qu'il apportait à l'humanité et par sa fonction de guide, ou par la manière stylistique inimitable dont était exprimé ce message. Certains soutiennent la thèse du miracle de fond et d'autres soutenaient le miracle de forme. D'autres insistaient pour dire que le miracle du Coran venait de l'extérieur en soutenant que celui-ci se produit par détournement, c'est-à-dire que c'est Dieu lui-même qui intervenait délibérément et empêchait les gens de produire un discours semblable au Coran. Nous avons dévoilé que l'opinion adoptée par Abû Ḥayyân avait été bien accueillie au sein de l'école šâfi'ite. *Al-Ḥaṭṭâbî* un des partisans de l'école šâfi'ite dans son livre intitulé *Bayân ʾiʿjâz al-qurʾân* avait déclaré que le Coran était inimitable par son excellence linguistique. C'est ainsi et avec son choix qu'Abû Ḥayyân différait du muʿtazilîte *al-Naẓẓâm* et du zâhirite *Ibn Ḥazm*.

Il est important de mentionner que la vie intellectuelle à l'époque des Mamlouks était très intense. L'étude de la philosophie était présente. Certaines idées

anciennes étaient soulevées et des discussions portant sur des questions de doctrines étaient animées. Un savant comme *Najm al-dîn al-Ṭûfî* (m.716/1316) partisan de l'école ḥanafite avait proposé l'intérêt général (*al-maṣlaḥa*) comme principe consensuel. Il l'avait donné aussi comme prioritaire sur toutes les autres sources ou principes. Une telle ambiance et ouverture pouvait être à l'origine de certaines déclarations et réactions faites par Abû Ḥayyân contre certaines méthodes utilisées et certaines solutions proposées. Il nous semble que ce qui a poussé certains penseurs à faire des griefs à Abû Ḥayyân, était dû à ses positions contestataires ou antagonistes vis-à-vis de certains philosophes, de certains soufis et de certains juristes.

Bibliographie

‘Abd al-Mu‘tî, ‘Abd al-‘Azîz ,1985 : *Qaḍiyyatu al-‘i‘jâz al-qur’ânî*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1^{ère} éd.

Abû al-Fidâ’, Ismâ‘îl, : *Al-bidâyat wa al-nihâya*, al-Maktaba eš-Šâmila, 3^{ème} version édition, 1988.

Abû Zahra, Muḥammad, 2007 : *L’imâm Mâlik : sa vie et son époque, ses opinions et son fiqh*, traduction de Michel Galloux, Paris, édition Al-Qalam.

Abû Zayd, Nasr, 2007 : *Al-‘imâm al-šâfi‘î wa ta’sîs al-‘idûlûjiyya al-wasaṭiyya*, Beyrouth, al-Markaz al-Ṭaqâfi al-‘Arabî, 1^{ère} éd.

Abû Zayd, Nasr, 2008 : *‘Iskâliyyât al-qirâ’a wa ‘âlyyât al-taw’îl*, Beyrouth, al-Markaz al-Ṭaqâfi al-‘Arabî.

Abû Zayd, Nasr, 2006 : *Al-‘ittjâh al-‘aqlî fî al-tafsîr*, Beyrouth, al-Markiz al-Ṭaqâfi al-‘Arabî, 6^{ème} éd.

Abû Zayd, Nasr, 2008 : *Maḥûm al-naṣṣ dirâsa fî ‘ulûm al-qur’ân*, Beyrouth, al-Markiz al-Ṭaqâfi al-‘Arabî, 7^{ème} éd.

Abû Zayd, Nasr, 1999 : Critique du discours religieux, Arles, Sindbad.

Adunîs, 1986 : *Al-Ṭâbit wa al-Mutaḥawwil*, Liban, Dâr al-Fikr, 5^{ème} éd, 3 vol.

Amdouni, Ḥassan, 2006 : *Ouṣûl Al-Fiqh*, Le Savoir, 1^{ère} éd.

Amîn, Aḥmad, 1982 : *Fajr al-Islâm*, le Caire, Maktabatu al-Nahḍa al-Miṣriyya, 13^{ème} éd.

Amir-Moezzi, Mohammad, 2007 : « Révélation et Falsification. Introduction à l’édition du kitâb al-qirâ’ât d’AL-Sayyârî » dans, *Exégèse et critique des textes sacrés*, Paris , Geuthner PP, 177- 224

Arnaldez, Roger, 1956 : *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Librairie Philosophique, Paris, J. Vrin.

Arnaldez, Roger, 2002 : *Fakhr al-Dîn al-Râzî commentateur du Coran et philosophe*, librairie philosophique, J. Vrin éd.

Audebert, Claude-France, 1982 : *Al-Ḥaṭṭâbî et l'inimitabilité du Coran*, Traduction et introduction au *Bayân I'jâz Al-Qur'ân*, Damas, Institut Français de Damas.

Auroux, Sylvain, 1989 : *Histoire des idées linguistiques*, Bruxelles, Mardaga .

Ayada, Souâd, 2010 : *L'islam des théophanies*, Paris, éd. CNRS.

Bacry, Patrick, 1992 : *Les figures de style*, coll. Sujets, Paris, éd. du Belin.

Badawî, 'Abd al-Raḥmân, 1987 : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 2^{ème} éd.

Badr (al.), Bin Naṣîr Badr, 2000 : *Iḥtiyârât Abî Ḥayyân al-naḥwiyyâ*, al-Riyâḍ, la bibliothèque d'al-Rašîd, 1^{ère} éd.

Bağdâdî (al.), 'Abd al-Qâdir, 1998 : *Ḥizânatu al-'adab wa lub lubâb lisân al-'arâb*, établit par Muhammad Nabil et 'Amîl Badî', Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1^{ère} éd.

Balta Paul, Michel Cuypers, Geneviève Gobillot, 2011 : *Islam et Coran, Idées reçues*, édition le Cavalier Bleu Paris.

Baṭṭûṭa (Ibn): *Riḥlat Ibn Baṭûṭa*, établi par Ṭalâl Ḥarb, 1992, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2^{ème} éd.

Baylon Christian et Fabre Paul, 2007 : *Initiation à la linguistique cours et applications corrigés*, Paris, Armand Colin, 2^{ème} éd.

Bergez, Daniel, 1989 : *l'explication de texte littéraire*, Paris, Bordas.

Ben Mrad, Ibrâhîm, 1985 : *Al-muṣṭalaḥ al-'a'jamiyy fi kutub al-ṭibb wa al-ṣaydala al-'arabiyya*, Dâr al-ġarb al-islâmi, Beyrouth.

Ben Mrad, Ibrâhîm, 1987 : *Dirâsât fî al-muʿjam al-ʿarabî*, Dâr al-ġarb al-ʿislâmi, Beyrouth-Liban ^{1ère}éd.

Ben Mrad, Ibrâhîm, 1997 : *Muqadima fî naḍariyyat al-muʿjam* Dâr al-ġarb al-ʿislâmi, Beyrouth.

Blachère, Régis et demombynes M. Gaudefroy, 1975 : *Grammaire de l'arabe : morphologie syntaxe*, Maisonneuve et Larousse, Paris, ^{3ème}éd.

Blachère, Régis, 1999 : *Le Coran*, Traduit de l'arabe, Paris, Maisonneuve et Larousse.

Blucher, Jean, 1983 : *Le Coran*, Paris, PUF, coll. que sais-je ?, ^{7ème} éd.

Borlot, Joseph, 1995 : *La civilisation islamique*, Paris, éd. Hachette livres.

Boubakeur, Ḥamza, 1985 : *Traité de méthode de théologie islamique*, Paris, édition Maisonneuve et Larousse.

Bouvat, Lucien, 1903 : *Notice bio-bibliographique sur Athîr a-Dîn Moḥammad ibn Yûsuf Abû Ḥayyân Al-Ġarnâfî*. Extrait de la revue Hispanique, tome X, Paris.

Charfi, ʿAbdel Majîd, 2004 : *L'islam entre le message et l'histoire*, France, Albin Michel.

Corbin, Henry, 1999 : *Histoire de la philosophie islamique*, collection folio / essais, Gallimard, Impression BroDârd.

Coulson, Noël J. 1995 : *Histoire du droit islamique*, France, Presse Universitaires de France, ^{1ère} éd.

Ḍahabî (al.), Ibn Gaymâz : *Al-ʿibar fî ʿaḥbâr man ġabar*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyya, S. D.

Ḍahabî (al.), Šams al-Dîn, 1987 : *Târiḥ al-ʿIslâm wa wafayyât al-mašâhîr wa al-ʿaʿlâm* Dâr al-Kitâb al-ʿArabî (Beyrouth), ^{1ère} éd. par ʿAbda al-Salam Tadmurî.

Ḍahabî (al.), Šams al-Dîn, 1993 : *Siyyâr ʿAʿlâm al-Nubâlâʾ*, Beyrouth, Muʿassasatu al-Risâla, ^{9ème}éd.

- Dayyf Šawqî , 1992 : *Al-madâris al-naḥwiyya*, le Caire, Dâr al-Ma‘ârif, 6^{ème} éd.
- Dahan, Gilbert, 1999 : *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident Médiéval*, XII^e XIV^e siècle, Paris, les éditions du CERF.
- Dahan, Gilbert, 2009 : *Lire la Bible au moyen âge, essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Librairie DROZ S.A.
- De Margerie, Bertrand, 1983 : *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris, les éditions du CERF, 3 vol.
- Delaveau, Annie, 2001 : *Syntaxe la phrase et la subordination*, Paris, Armand Colin.
- Déroche, Françoise, 2009 : *Le Coran, Que sais-je*, Paris, PUF, 3^{ème} éd.
- Dimašqî (al.), Abû al-Maḥâîn Muḥammad Ibn ‘Ali, 1998: *Ḍayl taḍkiratu al-ḥufāẓ*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1^{ère} éd.
- Dimašqî (al.), Muḥammad Ibn Abî Bakr, 1965 : *Al-Rad al-wâfir*, établie par Zuhayr al-Ššâwîš, Beyrouth, al-Maktab al-Islâmî, 1^{ère} éd.
- Dubois, Jean, 1971 : *Introduction à la lexicographie*, coll. langue et langage, Paris, Larousse.
- Dubois, Jean et autres, 2001 : *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse.
- Ducrot, Oswald et Todorov, Tzvetan, 1972 : *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éditions du Seuil.
- Cuypers, Michel, 2007 : *Le Festin, une lecture de la sourate al-Mâ’ida*, Lethielleux, Paris.
- Cuypers, Michel, 2007 : « Langue et style » dans Dictionnaire du Coran, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, éd, Robert Laffont, Paris, pp.473-476.
- Cuypers, Michel, 2007 : « Rhétorique et structure » dans Dictionnaire du Coran, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, éd, Robert Laffont, Paris, pp.758- 764.

Cuypers, Michel, 2007 : « L'analyse rhétorique du Coran face à l'exégèse traditionnelle et aux études orientalistes » dans , *Exégèse et critique des textes sacrés*, Paris , Geuthner , pp.267-280.

Elamrani, Jamal, A. 1983 : *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* , collection : *études musulmans*, N° XXVI, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris.

Farâhîdî (al.) Al-Ḥalîl Ibn Ahmad, 1988 : *Kitâb Al-ʿAyn*, Beyrouth, Muassasat Al-ʿAḡlamî, 1^{ère} éd., 8 vol.

Fâris (Ibn): *Muʿjam maqâyîs al-luġat*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1^{ère} éd, 1991 , 6 vol.

Farḥûn (Ibn) : Al-Dibâġ al-Muḍahhab fî maʿrifatî ʿaʿyân al-maġhab, al-Maktaba eš-Šâmila, 3^{ème} version, édition, S. D.

Fâsî (al.), ʿAlâl, 1963 : *Maqâšid al-šarīʿa al-islâmiyya wa makârimihâ*, Casablanca, Maktabatu al-Waḥdatu al-ʿArabiyya.

Fiedrowicz, Michael, 1998 : *Principes de l'interprétation de l'écriture dans l'Eglise ancienne*. (Paris), Peter Lang.

Fossion, André, 1980 : *Lire les Ecritures, théorie et pratique de la lecture structurale*, Lumen Vita, collection « écritures ».

Gardet, Louis et Anawati M.M. 2006 : *Introduction à la théologie musulmane*, librairie philosophique, Paris, J. Vrin.

Ġarnâtî (al.), Abû Ḥayyân : *ʿIrtišâf al-ḍḍarb min lisân al-ʿarab*, le Caire, Maktabat Ḥaniġî, 1^{ère} éd, 1998, 5 Vol.

Ġarnâtî (al.), Abû Ḥayyân: *Tafsîr Al-Baġr al-Muḥîṭ*, établie par ʿÄdil Aḡmad ʿAbd al-Mawġûd et des autres, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2^{ème} éd, 2007.

Gary-Prieur, Marie-Noëlle, 1999 : *Les termes clés de la linguistique*, Paris, édition du Seuil.

Ġâzâlî (al.) : *ʿIḡyâʿ ʿulûm al-dîn*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-ʿilmiyya, éd, 2001.

Ġâzâlî (al.) : *Al-Manḥûl min ta'liqât al-'uṣûl*, Beyrouth, Dâr al-fîkr al-mu'âṣîr, 3^{ème} éd 1998.

Ġâzâlî (al.) : *Al-Mustaṣfâ min 'ilm al-'uṣûl*, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, 1^{ère} éd, 1995.

Gilliot, Claude, 1990 : *Exégèse, langue et théologie en islam*, Paris, Librairie philosophique, J. vrin.

Gilliot, Claude, 1997 : « exégèse coranique », dans *dictionnaire de l'islam, religion et civilisation*, Abin-Michel, Paris, pp.273-284.

Gilliot, Claude, 1997 : « Tradition » dans *dictionnaire de l'islam, religion et civilisation*, Abin-Michel, Paris, pp.827-834

Gilliot, Claude, 1990 : « Les débuts de l'exégèse coranique » dans *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, Volume, 58, Numéro1, pp, 82-100.

Gimaret, Daniel, 1994 : *Une lecture mu'tazilite du Coran*, Paris, Bibliothèque de l'école des hautes études.

Glassé, Cyril, 1991 : *Dictionnaire encyclopédique de l'islam*, traduit de l'anglais par Yves Thoraval, Paris, Bordas.

Gloton, Maurice, 2002 : *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Beyrouth, Dâr Albourâq.

Gobillot, Geneviève, 1998 : *Les chiïtes*, édition, Brepols, Belgique.

Gobillot, Geneviève, 2007 : « les méthodes actuelles d'exégèse et d'études critique du texte coranique » dans, *Exégèse et critique des textes sacrés* Paris, Geuthner pp.225-266.

Gobillot Geneviève, 2007 : « Théologie islamique », dans *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, éd, Robert Laffont, Paris, pp.870-873.

Goldziher, Ignaz, 2000 : *Le dogme et la loi dans l'islam*, Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane, Naple Traduction de Félix Arin.

Gutas, Dimitrie, 2007 : *La doctrine d'al-Aš'arî*, Paris, édition du CERF.

Gutas, Dimitrie, 2005 : *Pensée grecque culture Arabe Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (IIe / IVe/ VIIe-Xe Siècles)* traduit de l'anglais par Abdesselam Chedadi, France, édition Aubier.

Ḥaldûn (Ibn) : *Discours sur l'Histoire universelle Al-Muqadima*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil, Normandie Roto Impression S.A.S à Lonrai (Orne) édition, 2005.

Ḥaldûn (Ibn) : *Tarih Ibn Ḥaldûn*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 7 vol. al-Maktaba eš-Šâmila, 3^{ème} version, édition, 1999.

Ḥadîṭî (al.), Ḥadîja, 1966 : *Abû Ḥayyân al-naḥwî*, Bagdad, Maktabat al-Nahḍa, 1^{ère} éd.

Ḥajar al-ʿAsqalânî (Ibn): *al-Durar al-kâmina fî ʿaʿyân al-miʿati al-tâmina*, Beyrouth, Dâr al-Jîl. Al-Maktaba eš-Šâmila, 3^{ème} version édition, S. D.

Hamzé, Hassan, 1987 : *Les théories grammaticales d'Az-Zâğğâğî*, thèse d'état Université Lumière Lyon II.

Hamzé, Hassan, 1989 : « La coordination à un pronom conjoint », *Arabica*, tome XXXVI, p, 249-271.

Hamzé, Hassan, 1994 « Les parties du discours dans la tradition grammaticale arabe », *Presse Universitaires de Lyon, France (1978) (Revue) P*, 93-115.

Hamzé, Hassan, 1997 : « De la racine au mot ou du mot à la racine : problématique de la création d'une nouvelle mémoire de l'emprunt en arabe », in *Revue tunisienne de sciences sociales n° spécial : actes du colloque de linguistique*, Tunis 25 -26 et 27 septembre 1997, n° 117, année 1998, 35^{ème} année, p. 63.

Hamzé, Hassan, 1998 : « Logique et grammaire arabe dans l'œuvre d'Averroès » actes du colloque internationale sur « Averroès ou le triomphe de la pensée » Heidelberg, Allemagne, Sous presse.

Hamzé, Hassan, 1999 : « La position du sujet du verbe dans la pensée des grammairiens arabe » in Pierre Cotté, *Langage et linéarité*, Presses Universitaires du Septentrion pp.127-149.

Hamzé, Hassan, 2002 : « 'Awdat 'ila al-musnad wa almusnad 'ilayhi fi kitân Sibawahi » mujadlat al-sâ'id, Tunis : Kuliyatu al-ʿlûm al-siyâsiyya wa al-ʿijtimâʿiyya bi-Tunis, XII.7, pp.21-47.

Hamzé, Hassan, 2003 : « La polysémie dans l'œuvre des savants Arabes Anciens » in Rémi Giraud Sylviann et Luis Panier *La polysémie ou l'empire des sens lexique, discours, représentation*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon .pp, 13-27.

Hamzé, Hassan, 2006 : « Les niveaux de langue dans le dictionnaire bilingue français-arabe », Revue de la lexicologie, publiée par l'Association de la lexicologie Arabe en Tunisie N^{os} 21 – 22.

Ḥalîfa, Ḥajjî, : *Kašf al-Zunûn 'an 'asâmi al-kutub wa al-funûn*, al-Maktaba eš-Šâmila, 3^{ème} version, édition, S. D.

Ḥallâf, Abd al-Wahhâb, 1997 : *Les fondements du droit musulman*, traduit de l'arabe par certains traducteurs, Paris, éd al-Qalam.

Ḥamawî (al.), Yaqût, *Muʿjam al-ʿUdabâʾ*, al-Maktaba eš-Šâmila, 3^{ème} version, S.D.

Ḥaṭîb (al.), Lisân al-Dîn (Ibn) : *Al-katîba al-kâmina fî man laqaynâhu bi al-ʿAndalus min šuʿarâʾi al-mâʾat al-tâmina*, Beyrouth, Dâr al-Taqâfâ, édition, 1963.

Ḥaṭîb (al.), Lisân al-dîn (Ibn), *Al-ʾihâṭa fî aḥbâr Ġirnâṭa*, établi par Muḥammad Anân, *Al-maktaba al-šâmila*, 3^{ème} version.

Ḥazm (Ibn) : *Al-taqrîb li ḥad al-manṭiq*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-ʿilmiyya, 1^{ère} éd 2003.

Ḥazm (Ibn) : *Al-ʾihkâm fî ʾuṣûl al-ʾaḥkâm*, Beyrouth, Dâr al-jîl, 2^{ème} éd, 1978.

Hišâm (Ibn) : *Muġnî al-labîb ʿan kutub al-ʾaʿrîb*, établi par Ḥassan Ḥamad, Beyrouth, Dâr al-kutub al-ʿilmiyya, 1^{ère} éd, 1998, 3vol.

Hîţû, Muḥammad Ḥasan, 1988 : *Al-ʾijtihād waṭbâqât al-šâfiʿiyya*, Beyrouth, Muʾassatu al-Risâla, 1^{ère} éd.

Hourani, Albert, 1993 : *Histoire des peuples arabes*, traduit de l'anglais par Paul Chemel, édition du Seuil.

Jâbirî (al.), Muḥammad ʿĀbid, 1998 : *Takwîm al-ʿaql al-ʿarabî*, Beyrouth, Markaz Dirâsât al-Waḥda al-ʿArabiyya, 7^{ème} éd., 1 vol.

Jâbirî (al.), Muḥammad ʿĀbid, 2000 : *Binyat al-ʿaql al-ʿarabî*, Beyrouth, Markaz Dirâsât al-Waḥda al-ʿArabiyya, 6^{ème} éd., 1 vol.

Jaşşâş (al.) : *ʾAḥkâm al-qurʾân*, établi par ʿAbassalâm Šâhîn, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyya, 3 vol., 2005.

Jawharî (al.), Ismâʿîl, 1990 : *Al-şîḥâḥ taj al-luġhat wa şîḥâḥ al-ʿarabiyya*, 4^{ème} éd.

Jazarî (al.), (Ibn) : *Ġayatu al-nihâya fî ṭabaqât al-qurrâʾ*, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2^{ème} éd., 1980.

Jean Noël Alette, Maurice Gilbert, Jean Louis Ska Sylvie de vulpillières, 2005: *Vocabulaire raisonnés de l'exégèse biblique*, édition CERF, Paris.

Jmil Fethi, 2010 : *Les Emprunts Lexicaux dans le Coran entre l'Approche Linguistique et l'Approche Idéologique*, thèse de doctorat, Tunis, Manouba.

Jurjânî (al.), Ali Ibn Muḥammad : *Al-taʿrifât*, traduit par Maurice Gloton, Téhéran, Presses Universitaires d'Iran, édition, 1994.

Katbî (al.), Muḥammad Ibn Šâkir, *Fawât al-wafâyât*, 1^{ère} éd. établie Par ʾIḥsân ʿAbbâs, al-Maktaba al-Šâmila S.D.

Kittânî (al.) : *Faḥras al-faḥâris wa al-ʾitbât wa muʿjam al-maʿâjim wa al-musalsalât*, Dâr al-ġarb al-ʾIslâmî (Beyrouth), 2^{ème} éd de ʾIḥsân ʿAbbâs, 1982 al-Maktaba al-Šâmila, 3^{ème} version .

Lakoff, George et Johnson Mark, 1985, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, trad. De l'américain par De Fornel Michel, 2^{ème} éd. de Minuit.

Lalande, André, 2002 : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1^{ère} éd. « Quadrige ».

Ljamai, Abdelilâh, 2003 : *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Boston, Brill Leides, 1^{ère} éd.

Maingueneau, Dominique, 1996 : *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris, éditions du Seuil.

Maṭlûb, Aḥmad, 2000 : *Muḥjam al-muṣṭalahât al-balâġiyya wa taṭawuruhâ*, Maktabat Liban, 2^{ème} éd.

Maqqârî (al.), Aḥmad Ibn Muḥammad, : *Nafḥ al-Ṭṭîb fî ġuṣn al-'Andalus al-raṭîb*, édité par Iḥsân 'Abbâs, Beyrouth, Dâr Ṣâdir, 1968.

Meynet, Roland, 1996 : *Lire la bible*, éditions Flammarion.

Miquel, André, 1990 : *L'islam et sa civilisation*, VII^{ème} XX^{ème} siècle, Paris, éd. Armand Colin.

Molinié, Georges, 1992 : *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie générale française.

Monteil, Vincent, 1960 : *L'arabe moderne*, Paris, éd. Klincksieck.

Morfaux, Louis-Marie, 1980 : *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin.

Mutawakil, Aḥmad, S-D : *Réflexion sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*. Publication de la faculté des lettres et des sciences Humains de Rabat.

Nadîm (al.), (Ibn), Muḥammad Ibn 'Ishâq, : *Al-Fihrist*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2^{ème} éd, 2000 .

Naqîb (al.), (Ibn), Muḥammad Ibn Abî Bakr 1995 : *Muqadimatu tafsîr Ibn al-Naqîb*, le Caire, Maktabatu al-Ḥanjî, 1^{ère} éd.

Neveu, Franck, 2004 : *Dictionnaire des sciences du langage*, Paris, Armand Colin.

Ta'âlâbî, (al), Abû Mansûr : *Timâr al-qulûb fî al-muḍâf wa al-mansûb*, établie par Muḥammad Abû al-faḍl Ibrâhîm, le Caire, Dâr al-Ma'ârif, 1^{ère} éd, 1965.

Qanûgî (al.), Şadiq Ḥassan, 1978 : *Abjad al-ʿulûm al-waṣî al-marqûm fî bayân ʿuṣûl al-ʿulûm*, éd. de ʿAbd al-jbbâr Zakkâr, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Qurṭubî (al.), Ibn Maḍâ', : *Kitâb al-raddu ʿalâ al-nuḥât*, établi par Šawqî Ḍayyif, le Caire, Dâr al-Ma'ârif éd, 1982.

Quṣayyirî (al.), : *Al-Risâla al-quṣayriyya*, établie par le cheikh de l'islam Zakariyya, al-ʿAnṣârî, Beyrouth, Dâr ʿUsâma, nouvelle éd, 1978 .

Râzî (al.), *Al-tafsîr al-kabîr* : Beyrouth, Dâr ʿihyâ' alturâṭ al-ʿarabî, 3^{ème} éd, S. D .

Râzî (al.) : *Al-maḥṣûl fî ʿilm ʿuṣûl al-fiqh*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1^{ère} éd, 1988, 2 vol.

Râzî (al.) : *Nihâyat al-ʿijâz fî dirayat al-ʿiġâz*, établi par Bakrî Šayḥ ʿAmîn, Beyrouth, Dâr al-ʿIlm Lilmalâyyin, 1^{ère} éd, 1985.

Ricœur , Paul, 1969 : *Le conflit des interprétations essais d'herméneutique*, éditions du Seuil,.

Rifida, Ibrâhîm, 1990 : *Al-Naḥw wa kutub al-tafsîr*, Libye, Misurata, al-Dâr al-Jamâhirriya, 3^{ème} éd.

Roman, André, 1978 : *Al-Muḥâsibî Kitâb al-Tawahum*, Paris, Librarie c. Klincksifck.

Roman, André, 1990 : *Grammaire de l'arabe, que sais-je ?*, Paris, 1^{ère} éd.

Roman , André, 1999 : *La création lexicale en Arabe*, Paris, PUF, Lyon C.R.T.T.

Şafadî (al.) : *ʿA ʿyân al-ʿaṣr wa ʿa ʿwân al-naṣr*, 3 vol, al-Maktaba al-šâmila, 3^{ème} version éd, 1995.

Şafadî (al.) : *Al-Wâfî bi al-wafâyât*, 7 Vol, al-Maktaba al-šâmila, 3^{ème} version éd, 1997.

Šâfi'î (al.) : *La Risâla, les fondements du droit musulman*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Lakhdâr Souami, Sindibad éd, 1997.

Šâfi'î (al.) : *Al-Risâla*, établie par Aḥmad maḥmûd šâkir, Beyrouth, al-Maktaba al-ʿIlmiyya éd, 1989 .

Šâliḥ (al.), Šubḥî, 2000 : *Dirâsât fi fiqh al-luġat*, Beyrouth, Dâr al-ʿIlm Lilmalâyyîn, 14^{ème} éd.

Saraqîbî, Walîd Muḥammad, 2006 : *Šurûḥ al-Tashîl : kitâb al-Taḍyîl wa al-takmîl 'unmûḍajân li Abi Ḥayyân al-'Andalusî*, Damas, Wazaratu al-Ṭaqâfa, 1^{ère} éd.

Sayyid (al.), ʿAbd-al-Ġaffâr, 1992 : *al-Taṣawur al-luġawî ind al-'uṣûliyyîn*, Alexandrie, Dâr al-Ma'rifa al-Jami'yya.

Schacht, Joseph, 1999 : *Introduction au droit musulman*, France, Maisonneuve et Larousse.

Siouffi, Gilles et Van Raemdonck Dan, 1999 : *100 fiches pour comprendre la linguistique*, Rosny, Bréal.

Smadia, Robert, 2009 : *Introduction à la philosophie de la littérature : la littérature dans les limites de la simple raison*, Paris, Ed. Honoré Champion.

Sourdel, Dominique et Janine, 1996 : *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1^{ère} éd.

Samîn (al.), al-Ḥalabî : *Al-Durr al-maṣûn fî 'ulûm al-kitâb al-maknûn*, Damas, Dâr al-Qalam, 1^{ère} éd, 1987 .

Subkî (al.), Taj al-Dîn : *Ṭabaqât al-šâfi'yya al-kubrâ*, , édité par Maḥmoud al-Šanâjî et ʿAbd al-Fatâḥ al-Ḥulû , Dâr Hâjar, 2^{ème} éd, 1992.

Šuhbâ Qâḍî, 1987 : *Ṭabaqât al-šâfi'yya*, établie par Ḥân al-Ḥafîẓ ʿAbd al-Ḥalîm, Beyrouth, ʿAlim al-Kutub, 1^{ère} éd, 1987 .

Suyûṭî (al.), Jalâl al-Dîn, : *Buġyat al-wu'ât i ṭabaqât al-uġawiyîn wa al-nuḥât*, Saïda, Al-Maktaba al-ʿAşriyya éd, 1979 .

Suyûtî (al.), Jalâl al-Dîn : *Al-'Tqân fî 'ulum al-qur'ân*, Beyrouth, Al-Maktaba al-
‘Aşriyya, éd, 1988.

Suyûtî (al.), Jalâl al-Dîn : *Al-Muzhir fî 'ulûm al-luġati wa 'anwâ'uhâ*, établi par Fu'âd
‘Ali Maşşûr, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1^{ère} éd, 1998.

Tahânawî : *Kaššâf Iştilâhât al-funûn w al-'ulûm*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1^{ère} éd,
1996, 2 Vol.

Ta‘z Baradâ (Ibn) : *Al-Nujûm al-zâhira fî mulûk mişr wa al-qâhira*, Dâr al-Kutub. al-
Maktaba al-Şâmila, 3^{ème} version éd, 1963.

Tawhîdî, Abû Hyyân : *Al-'imtâ‘ wa al-mu'ânasa*, établi par Muḥammad Ḥassan
Muḥammad, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1^{ère} éd Beyrouth, Liban, 2003.

Urvoy, Dominique, 1996 : *Les Penseurs libres dans l’islam classique*, Paris, éd. Albin
Michel.

Urvoy, Dominique, 1998 : *Averroès : Les ambitions d’un intellectuel musulman*, éd.
Flammarion (Paris), coll. champs.

Urvoy, Dominique 2007 : « « La critique des textes chez les penseurs indépendants de
l’islam classique » dans *Exégèse et critique des textes sacrés*, Paris , Geuthner PP,
169-175.

‘Uşfûr Jabir, 1992 : *Al-Şûra al-fanniyya fî al-turât al-naqdî wa alibalâġî ‘ind al-‘arab*,
Casablanca, Al-Markiz al-Ṭaqâfî al-‘Arabî.

‘Uḏayymâ Abd al-Ḥâlik, S.D : *Dirâsât li ‘uslub al-qur’ân al-karîm*, le Caire, Dâr al-
Ḥadîth.

Vâlsan Michel, 2009 : *Les interprétations ésotériques du Coran*, Paris, Koutoubia,
1^{ère} édition.

Yahia Mohyddin, 2009 : *Şâfi‘î et les deux sources de la loi islamique*, Turnhout
(Belgique), Brepol, 1^{ère} éd.

Yahia Mohyddin ,2007 : « Exégèse contemporaine », dans Dictionnaire du Coran, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, éd, Robert Laffont, Paris, PP, 295-298.

Youssef Olfa, 2007 : *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Paris, Albin michel.

Zamaḥṣarî (al.) : *Al-Kaššâf ‘an ḥaqâ’iq al-tanzîl wa ‘uyûn al-’aqâwîl fî wujûh al-ta’wîl*, Beyrouth, Dâr al-Ma‘ârifa, S. D. 4 vol.

Ziriklî (al.), Ḥâyr al-Dîn : *Al-’A‘lâm Qâmûs tarâjum*, Beyrouth, Dâr al-‘Ilm Lilmalâyyîn, 8^{ème} éd, 1989 .

Zarkašî (al.), Badr al-Dîn: *Al-Burhân fî ‘lûm al-qur’ân*, édité par Muḥammad Abû al-faḍl Ibrâhîm, Beyrouth, Dâr al-Ma‘rifa, 2^{ème} éd, 1972.

Zubaydî (al.): *Mukhtasar al-‘ain*, édité par Nur Hamid, World of book, 1^{ère} éd, 1996 , 2 Vol.

Index des noms propres

,
 'Aḥfaš al-'awṣṭ al-.....309
 'Ämidî al-Ḥasan ibn Bišr al-...41, 248,
 249
 'Aşfahâni, Šams al-dîn al-.....179

A

Ḍahabi, Šams al-dîn al-.....81
 Abû Ḥanîfa.84, 90, 109, 110, 111, 138,
 216, 230
 Abû Mulayka88
 Abû Tammâm40, 59, 148
 Abû 'Ubayd,al-Qâsim 30, 58, 166, 172,
 264, 279, 335, 345, 357
 Abû 'Ubaydat, Ma'mar.....166, 335
 Abû Yûsuf ,Ya'qûb90
 Abû Yûsuf, Ya'qûb82, 90
 Adunîs228
 Al-Asnawî.....11
 Al-Asnawî, Abd al-Raḥîm al-50
 Al-Fayrûz Abadî Muḥmad Ibn Ya'qûb
258
 Al-frâ' Yahyâ Ibn Ziyâd287
 Al-Murâkuşî, Aḥmad Ibn 'Abd Allâh
65
 Al-Ṭabarî Yûsuf Ibn Ishâq38
 André Miquel.....18
 Aşma'i, 'Abda al-malik Ibn Qarîb...273
 Arnaldez, Roger51, 163, 166, 241,
 292, 306, 367, 370, 374
 Asfarâyyînî, Abû Ishâq al-.....248

B

Balqînî sirâj al-dîn al-11
 Bardawî,.....230
 Baybars34, 35, 47, 123, 125, 185
 Blachère .106, 193, 196, 202, 211, 217,
 242, 269, 270, 271, 274, 275, 324,
 325, 336, 342, 343, 349, 351, 352,
 356, 357, 361, 372
 Buwayṭî Yûsuf Ibn Yahyâ121

Ġ

Ġayyât, Abû al-Jûd38
 Ġazâlî, Abû Ḥamid ..25, 194, 195, 220,
 241, 326, 346

C

Corbin329
 Coulson, Noël110

D

Dâwûd Ibn 'Alî ..50, 51, 155, 175, 212,
 346

Ḥ

Ḥaṭîb al-Baġdadî 'Aḥmad Ibn 'Alî ...81

F

Faḥr al-Mişrî50
 Fârisî, Abû 'Alî 39, 259, 262, 339, 346,
 347
 Fuḍîl Ibn 'Iyâd88

G

Gobillot.....128, 174
Goldziher.....11, 73

H

Hârûn al-Rašid76, 81, 82
Hassan Hamzé.....272, 300, 363
Hourani , Albert220

I

Ḥâzim al-Qartâgannî34
Ḥalabî, Al-Samîn al-50
Ḥarîrî, al-Qâsim Ibn ‘Alî al-.....250
Ḥasan al-Bašrî.....352
Ibn al-’A‘râbî.....303
Ibn al-Bâdiš59, 183
Ibn al-durayhim.....50
Ibn al-Jazarî,.....21, 27
Ibn Al-Nadîm,.....52
Ibn al-Naḥḥâs36, 39, 40, 54, 61
Ibn al-Naqîb37, 139, 167, 336, 337,
339, 346
Ibn al-Şşâmit, ‘Ubadat.....170
Ibn al-Ṭabâ‘ Abû Ja‘far26, 32
Ibn al-‘Arabî Abû Bakr259, 268
Ibn al-Zubayr, Aḥmad.....24
Ibn Daqîq al-‘Īd.....64, 126, 127, 128
Ibn Dînâr88
Ibn Durayid272
Ibn Durustawayhi.....262
Ibn Ḥalawayh.....258
Ibn Ḥaldûn ...23, 28, 35, 37, 47, 51, 68,
185
Ibn Ḥaṭîb al-Muza27

Ibn Farîs246, 273
Ibn Hišâm.....37, 57, 61, 64, 65, 93
Ibn Ḥanbal Aḥmad.....84
Ibn Ḥazm ...30, 50, 51, 52, 59, 98, 154,
163, 166, 197, 218, 234, 235, 241,
246, 247, 253, 257, 260, 263, 292,
304, 310, 323, 325, 326, 329, 337,
346, 364, 370, 374, 388
Ibn Jabr, Mujâhid.....195
Ibn Jamâ’a.....50
Ibn Jarîj87
Ibn Jinnî,151, 190
Ibn Jubayyr, Sa‘îd195
Ibn Maḍâ’155, 300, 324
Ibn Mâlik37, 44, 55, 56, 58, 61, 62, 85,
148, 162, 301
Ibn Mas’ûd322
Ibn Ṭalḥat.....306
Ibn Qutayba30, 58, 172, 273
Ibn Rašîq.....337
Ibn Razîn, Taqîyu al-dîn,27
Ibn Sallâm.....30, 58, 279
Ibn Sa’d , al-Llayṭ89
Ibn Sîdah.....259
Ibn Surayj.....126
Ibn Taymiyya.....8, 37, 63, 138, 139
Ibn Ta‘za Barada27
Ibn ‘Abbâs31, 100, 133, 172, 195, 226,
279, 322, 334, 352, 369
Ibn ‘Abd al-‘aziz, Omar126
Ibn ‘Aqîl.....56, 61, 265, 345
Ibn ‘Uyynâ88
Ibrâhîm Rifida.....21

J

Ja'far al-Şâdiq	88
Jawharî 'Ismâ'îl Ibn Ḥamâd al-..40, 159	
Jmil.....	240, 281
Joseph Schacht.....	110, 111, 113, 120

K

Kinânî, Ibn Şalih	33
kisa'i, 'Alî.....	287

L

Lisân al-dîn Ibn al-Ḥaṭîb,.....	27
---------------------------------	----

M

Mâlik Ibn Anas	26, 84
Manşûr , Abû Ja'far..32, 33, 39, 54, 76,	
78, 80	
Ma'arrî Abû al-'alâ' al-	40, 59
Mihdawî Aḥmad Ibn 'Amâr al-.....	30
Miziyâtî, Abû al-Qâsim al-	33
Mohamed Zakî Mubârak.....	121
Mohyddin Yahia	104, 235, 238, 299,
370	
Mufaḍal al-Ḍabbî Abû al-'Abâs.....	80
Muṭarrîf, Ibn Mâzin	89
Mutanabbî ,Abû al-Ṭayyib.....	40
Muznî 'ismâ'îl ibn yaḥya al-	92, 94,
121, 122, 124, 121	

Ş

Şâgânî, al-Ḥasan Ibn Muḥamad.....	273
Şafadî ,Şalâḥ al-dîn ..22, 24, 41, 43, 47,	
58, 59, 60, 62, 64	
Şafâqîsî Ibrâhîm.....	61

N

Nâfi' le lecteur	297
Naqîb, Ibn al	167
Nisâ'i, 'Aḥmad ibn 'Alî	25, 128, 172

T

Ṭaqiyû al-dîn al-Sarûjî.....	62
Ṭa'lab Ibn Yaḥyâ	60, 69, 272, 326

Q

Qâdâ Şuhba.....	119
-----------------	-----

R

Rummânî al-Ḥasan Ibn 'Alî.....	337
Râwî, Ṭâha al-.....	11, 73
Râzî, Al-Faḥr al- ..42, 89, 98, 112, 126,	
128, 204, 223, 239, 240, 248, 249,	
251, 262, 312, 330, 343, 367	
Ru'aynî ,Aḥmad Ibn Yusif.....	22

S

Sajustânî, Abû Ḥâtim al.....	273
Sakkâkî ,Yûsuf.....	200, 337
Şalûbîn, Abû 'Alî	309
Şawkânî, Muḥamad Ibn 'Ali.....	48
Sîbawayhi	11, 25, 39, 55, 56, 63, 73,
80, 95, 258, 264, 278, 299, 301	
Subkî, Taqiyyu al-dîn al-.....	50
Suyûtî , Jalâl al-dîn ..141, 191, 207, 258,	
298	

W

Warš le lecteur	27, 38, 215, 231
-----------------------	------------------

‘

‘Abd al-Jabbâr al-qâḍî.....	204, 219, 268
‘Askarî Abû Hilâl al-.....	40
‘Umar Ibn Raslân	57

Y

Yûnus Ibn ‘Abd al-’A‘lâ.....	99
------------------------------	----

Z

Zamaḥşarî, Abû al-Qâsim....	26, 40, 41,
	57, 116, 134, 141, 148, 155, 180,
	181, 185, 211, 231, 303, 307, 337,
	341, 342, 343, 350, 355, 356, 362,
	364, 368
Zuharî, al.....	88
Zzajâj , , Ibn Šihâb.....	172

Index des termes techniques

A

al- Qiyâs104
 al-ijtihâd104, 238
 al-siyâq98, 273
 anthropomorphique341, 346, 351

B

Badal367
 Balâga15
 bâtil224, 260
 Bayân77, 131, 164, 201, 216, 235,
 334, 338, 360, 373, 386

Ġ

Ġarîb250

C

complément d'objet 200, 254, 311, 365,
 366, 368, 376
 Coran8, 9, 10, 14, 16, 17, 23, 24, 26,
 27, 29, 36, 41, 49, 50, 51, 52, 54, 55,
 64, 65, 66, 83, 84, 89, 91, 94, 96, 97,
 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106,
 108, 109, 110, 111, 112, 118, 128,
 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137,
 138, 139, 142, 143, 145, 148, 149,
 154, 157, 158, 160, 163, 164, 165,
 166, 167, 169, 171, 176, 177, 180,
 181, 186, 187, 188, 194, 195, 196,
 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,
 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216,

217, 218, 219, 220, 222, 223, 226,
 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238,
 239, 240, 243, 249, 251, 252, 253,
 254, 256, 257, 260, 262, 263, 266,
 272, 274, 275, 276, 277, 278, 280,
 282, 283, 286, 288, 290, 292, 293,
 294, 298, 299, 300, 302, 304, 305,
 306, 307, 312, 313, 320, 323, 326,
 327, 328, 329, 331, 332, 334, 335,
 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342,
 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350,
 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359,
 360, 361, 362, 363, 372, 373, 374,
 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382,
 383, 385, 386

D

Dalalatu al-naṣṣ240
 coordination367, 369

E

élégance336
 ésotérique9, 220, 378
 exotérique9
 expression14, 46, 92, 94, 101, 111,
 148, 149, 157, 162, 169, 174, 194,
 196, 197, 201, 202, 211, 216, 218,
 219, 220, 224, 234, 235, 238, 240,
 242, 249, 252, 254, 256, 257, 258,
 261, 262, 273, 292, 295, 296, 305,
 308, 312, 317, 321, 325, 326, 333,

334, 339, 342, 343, 344, 346, 350, 360, 361, 374, 375	L
F	la connotation (taḍmîn)292
faṣaḥa163, 336	la monosémie259, 292, 318
G	la régularité (’ittirâd),.....292
général....11, 12, 15, 16, 18, 50, 58, 66, 92, 97, 101, 106, 107, 110, 111, 123, 139, 140, 152, 157, 160, 171, 172, 182, 190, 192, 194, 218, 228, 232, 235, 239, 240, 242, 247, 251, 253, 261, 265, 272, 303, 312, 320, 324, 331, 334, 354, 360, 373, 381, 387	la réponse (fi al-jawâb)303
Grammaire .49, 95, 160, 163, 194, 216, 232, 233, 239, 245, 255, 301, 307, 323, 327, 368, 372	le plan syntaxique310, 364
I	lexique..15, 16, 17, 39, 54, 63, 92, 138, 140, 154, 156, 157, 204, 215, 244, 246, 249, 250, 251, 259, 265, 266, 288, 299
ḥabar.....249, 253, 254, 366	M
Ḥadīṭ.....24, 52, 86, 97, 102, 151, 165, 167, 170, 354	Ma’ânî39, 164, 334
iḍmâr361, 367, 369	Mujmal.....241, 318
iḍmâr harf al-‘atf)367, 369	N
ḥâṣ111, 235, 240	Naḥw 15, 21, 54, 55, 62, 132, 133, 137, 138, 144, 154, 179, 190, 213, 222, 334, 344
Ijtihâd124	P
inconnaissable192, 253, 334, 352	plurivalence (ta’adud al-ma’ânâ).....292
indéterminé (mubham)292	R
ḥusûs e.....97	restriction du sens292
K	rhétorique...15, 17, 24, 25, 39, 63, 140, 154, 162, 163, 164, 182, 331, 332, 333, 335, 336, 339, 340, 342, 348, 359, 371, 373, 378
Kinâya343	S
	Saj’375
	Šari’a83, 171

sourate27, 105, 128, 129, 135, 147,
 156, 167, 196, 212, 215, 223, 237,
 253, 283, 284, 304, 316, 319, 320,
 328, 342, 356, 362, 374
 style 17, 39, 74, 90, 107, 160, 162, 164,
 177, 183, 194, 216, 225, 226, 260,
 262, 292, 303, 304, 305, 332, 336,
 338, 339, 343, 351, 363, 373, 375,
 376, 377, 378
 style figuré183, 216, 260, 262, 292,
 351, 378
 Sunna.....56, 91, 96, 97, 100, 102, 104,
 165, 166, 167, 168, 202, 218, 232,
 233, 300, 320, 383

T

Tafsîr30, 132, 133, 135, 187, 309
 taşwwuf falsafî62

théologiques...10, 11, 73, 74, 128, 130,
 138, 154, 162, 164, 174, 175, 176,
 177, 178, 207, 222, 263, 319, 346,
 347
 tikrar),361
 transitif.....200, 248, 311, 365

U

zâhir ...9, 45, 48, 49, 50, 101, 216, 226,
 232, 234, 235, 238, 241, 310, 319,
 339, 345
 une attribution (ʿisnâd),303

ﺀ

ʿâm240

Table des matières

Remerciements	4
Dédicace	5
INTRODUCTION	6
PREMIERE PARTIE : ABÛ ḤAYYAN ET L'ECOLE ŠAFI'ITE	18
Chapitre I : L'homme et l'œuvre.....	19
I-1. La vie d'Abû Ḥayyân et le contexte historique et intellectuel de sa formation.....	20
I-1-1. La vie d'Abû Ḥayyân et le contexte social, politique et culturelle en Andalousie	20
I-1-2. Sa formation en Andalousie.....	27
I-1-3. Abû Ḥayyân à Malaga	28
I-2. Son périple d'étude en Orient	30
I-2-1. Les raisons probables de son voyage en Orient	30
I-2-2. Abû Ḥayyân à Tunis	31
I-2-3. Abû Ḥayyân en Egypte et la situation politique et culturelle.....	32
I-2-4. Abû Ḥayyân à Alexandrie.....	35
I-2-5. Abû Ḥayyân au Caire.....	36
I-3. La personnalité d'Abû Ḥayyân, ses choix et ses apports	44
I-3-1. Les tendances doctrinales à l'époque et l'attitude d'Abû Ḥayyân	44
I-3-2. La relation d'Abû Ḥayyân avec l'école šafi'ite.....	46
I-3-3. Les disciples d'Abû Ḥayyân	50
I-3-4. Les relations d'Abû Ḥayyân avec ses contemporains	58
I-3-5. Son œuvre	62
I-3-6. Son testament intellectuel et moral	66
Conclusion.....	70
Chapitre II : L'imâm al-Šâfi'î et son école.....	72
II-1. Le contexte politique et scientifique du monde musulman à l'époque d'al-Šâfi'î.....	73
II-1-1. La situation politique et intellectuelle de l'époque	73
II-1-2. L'activité intellectuelle de l'époque	77
II-1-4. Le parcours scientifique d'al-Šâfi'î, ses maîtres	83
II-2. L'œuvre d'Al-Šâfi'î	88
II-2-1. L'enseignement d'al-Šâfi'î et son expérience personnelle.....	88
II-2-2. Les écrits d'al-Šâfi'î.....	93
II-2-3. Le rôle d'al-Šâfi'î dans le domaine de l'exégèse	96
II-2-4. Présentation du système et principes adoptés par al-Šâfi'î	98

II-2-5. Les principes et leur démonstration.....	100
II-2-5-1. Le Coran :	100
II-2-5-2. La Sunna :	101
II-2-5-3. Le consensus, (<i>al- 'ijmâ'</i>)	103
II-2-5-4. Le raisonnement par analogie (<i>al-qiyâs</i>).....	104
II-2-6. Les critères de son système.....	106
II-2-7. L'évolution du système d'al-Šâfi'î et sa continuité.....	115
II-3. L'école šâfi'îte, son rôle et sa position.....	117
II-3-1. L'école Šâfi'îte dans l'histoire	117
II-3-2. L'institutionnalisation de l'école šâfi'îte	123

DEUXIEME PARTIE: L'INFLUENCE DE LA DOCTRINE ŠAFI'ITE SUR LES PRINCIPES D'ANALYSE DANS *AL-BAHR AL-MUHÎT* 126

Chapitre III : L'exégèse islamique et le contexte socioculturel	127
III-1. L'influence des écoles doctrinales sur l'exégèse islamique	128
III-2. <i>Tafsîr Al-Bahr al-Muhîṭ</i> et le contexte de son élaboration	133

Chapitre IV : Les fondements d'analyse adoptée par Abû Ḥayyân	140
IV-1. <i>Al-samâ'</i> « l'usage ».....	143
IV-2. <i>Al-qiyâs</i> « l'analogie »	146
IV-3. <i>Al- 'ijmâ'</i> « Le consensus ».....	151

Chapitre V : La doctrine šâfi'îte et les outils d'analyse exégétique	153
V-1. La lexicologie	156
V-2. La syntaxe.....	158
V-3. La rhétorique	162
V-4. La tradition prophétique	165
V-5. Les fondements et la science du droit islamique	171
V-6. Le <i>Kalâm</i> (théologie).....	174
V-7. Les lectures coraniques.....	179

Chapitre VI : L'influence doctrinale sur la conception d'Abû Ḥayyân	185
VI-1. La langue : définition, rôle d'après Abû Ḥayyân	187
VI-2. L'origine de la langue	190
VI-2-1. La langue est une institution divine.....	192
VI-2-2. La langue est conventionnelle	192
VI-3. La relation entre la pensée et le langage.....	195
VI-3. 1. Le terme (<i>al-kalima</i>)	199

VI-3. 2. Le terme parole (<i>kalâm</i>) :	200
VI-3. 3. Le terme (<i>qawf</i>)	200
VI-4. Le Coran : statut et valeur	206
VI-4-1. La dimension lexicale.....	206
VI-4-2. L'essence du Coran	209
VI-5. Le statut du Coran et sa valeur	213
VI-6. La spécificité du traitement du texte coranique.....	217
Chapitre VII : L'appréhension du sens	234
VII-1. La place et l'importance de l'étude sémantique dans la pensée arabe	235
VII-1-1. La relation séquence sonore et sens	249
VII-1-2. La manière d'appréhender le sens d'un mot	252
VII-1-3. Le rôle du lexique dans la compréhension du texte	255
VII-1-4. Les mots vides de sens.....	258
VII-1-5. Les dimensions du sens.....	260
VII-2. Les lexèmes synonymes (al-mutaradifa) et leur incidence	261
VII-3. La polysémie (<i>al muštarak</i>).....	264
VII-3-1. L'effet de l'existence de la polysémie	266
VII-3-2. Méthode pour appréhender la polysémie	269
VII-3-3. Des exemples de polysémie	272
VII-4. Les ' <i>aḍḍāds</i>	275

TROISIEME PARTIE : LA DOCTRINE ŠAFI'ITE ET L'ANALYSE LINGUISTIQUE ET RHETORIQUE DANS *AL-BAḤR AL-MUḤĪṬ*.....280

Chapitre VIII : L'emprunt linguistique dans le Coran	281
VIII-1. La position d'Abū Ḥayyân	286
VIII-2. Les cas étudiés par Abū Ḥayyân.....	290
VIII-2-1. Le terme sourate	291
VIII-2-2. Le terme ' <i>Āya</i>	292
VIII-2-3. Le terme <i>Al-ṣalāt</i>	292
VIII-2-4. Le terme ' <i>uṣṭūra</i>	293
Chapitre IX : L'analyse syntaxique	295
IX-1. Les objectifs	296
IX-2. Influence doctrinale sur les méthodes grammaticales	301
IX-3. Analyse de certains phénomènes syntaxiques.....	310
IX-3-1. La conception de la phrase, ses caractéristiques chez Abū Ḥayyân	310
IX-3-2. L'ambiguïté syntaxique de la phrase et la position d'Abū Ḥayyân.....	316

IX-3-3. La théorie de la rection et le verbe transitif et intransitif	319
IX-3-4. Le rôle du contexte.....	320
IX-3-5. Les niveaux de sens de la phrase.....	324
Chapitre X : Le <i>majâz</i>, perception et analyse	332
X-1. Le <i>majâz</i> dans la rhétorique.....	334
X-2. Le <i>majâz</i> et la doctrine religieuse	338
X-3. Le sens figuré et son statut	345
X-4. Le <i>majâz</i> et ses exemples selon la conception d'Abû Hayyân	348
Chapitre XI : L'inimitabilité du Coran chez Abû Hayyân.....	360
XI-1. Le dogme de l'inimitabilité.....	361
XI-2. <i>ʿilm al maʿânî</i> et son rôle	362
XI-3. <i>ʿilm al-Badīʿ</i>	375
Conclusion générale.....	381
Bibliographie	391
Index des noms propres	405
Index des termes techniques	409
Table des matières	412