

ABDERRAHMAN EL AKHDHARI

LE SOULLAM

TRAITÉ DE LOGIQUE

TRADUIT DE L'ARABE

PAR

J.-D. LUCIANI

ALGER
ANCIENNE MAISON BASTIDE-JOURDAN
JULES CARBONEL
IMPRIMEUR-LIBRAIRE-ÉDITEUR

1921

INTRODUCTION

Œuvres d'Abderrahman El Akhdhari. — Abderrahman El Akhdhari occupe un rang très honorable parmi les écrivains arabes du Nord de l'Afrique. On lui doit de nombreux ouvrages en vers ou en prose, notamment trois livres didactiques dont il a rédigé lui-même des commentaires : 1° Le Soullam El Mouraounaq (L'échelle brillante), sur la logique ; 2° La Dorra El Beïdha (La perle blanche), sur l'arithmétique et les successions en droit musulman ; 3° Le Djahouar El Meknoun (Le joyau caché), sur la rhétorique.

Ses autres ouvrages, de moindre importance, sont aussi moins répandus. Il convient pourtant de les signaler, comme une marque de l'étendue de ses connaissances et de sa puissance de travail. Ce sont : 4° un poème du mètre taouïl à la louange du Prophète ; 5° un poème du mètre moutadarik, contenant 200 vers, sur le même sujet ; 6° un poème du mètre radjaz sur la doctrine religieuse ; 7° un petit opuscule, en prose sur les pratiques pieuses et plus spécialement sur la prière ; 8° un traité d'astronomie, intitulé le Siradj (Le flambeau), accompagné d'un commentaire ; 9° un traité de l'astrolabe, intitulé Azhar El Matalib (La plus belle des questions) ; 10° un traité de mystique El Qoudoussia (La Sainte), qui a été commenté par El Hosseïn El Ourthilani ; 11° un ouvrage portant pour titre Ezzohra Essania (La beauté magnifique), dont il est fait mention dans le 3° vers du Soullam, sans que le sujet en soit indiqué ; 12° un petit poème de 40 vers à la louange du prophète Khaled ben Sinan, dont il sera parlé plus loin ; 13° un petit poème du mètre radjaz, sur l'âme ; 14° un précis (Mokhtaçar) sur les devoirs religieux (1) ; 15° un

(1) Imprimé à Alger, en 1324 (1806), imprimerie Ahmed ben Mourad.

commentaire du petit traité de théologie (Çor'ra) de Senoussi (1).

Cette liste, dont l'exactitude n'a pu être contrôlée qu'en partie, est probablement inexacte. El Hosseïn El Ourthilani fixe à une trentaine le nombre des ouvrages d'Abderrahman El Akhdhari (2).

Le Soullam. — De tous ces ouvrages, celui qui a obtenu le plus de succès est certainement le Soullam. Commenté par de nombreux auteurs, enseigné dans les mosquées, dans les zaouïas et les médersas, non seulement en Algérie, en Tunisie, au Maroc et au Soudan, mais encore en Egypte, il passe pour un des meilleurs traités élémentaires de logique connus chez les musulmans.

Le Soullam contient 143 vers du mètre radjaz. La versification y est ce qu'elle est d'habitude dans les ouvrages didactiques arabes. On peut la comparer à celle du Jardin des Racines grecques de Claude Lancelot. Mais comme l'enseignement, chez les musulmans, fait surtout appel à la mémoire, on s'explique que l'usage des manuels en vers y ait été si répandu et persiste encore de nos jours. Il offre d'ailleurs des avantages pratiques incontestables. L'auteur condense d'abord, dans un texte abrégé et facile à retenir, les règles fondamentales du sujet. Il en compose ensuite un commentaire plus ou moins développé. S'il ne le fait pas lui-même, d'autres ne tardent pas à s'en charger. On a ainsi, d'une part l'instrument mnémonique, le livre de l'étudiant, et d'autre part le livre du maître, où viennent s'accumuler, avec les explications utiles, les notes de grammaire, de lexicologie, les citations, et trop souvent les digressions les plus inattendues.

Au dire de Hadji Khalfa, le Soullam serait une adaptation en vers de l'Isagoge arabe d'Athir Eddin El Abhari. La comparaison des deux textes révèle pourtant des différences

(1) Ms. de la Bibliothèque nationale d'Alger, n° 1426, 7°.

(2) Cf. Voyage de Moula Ahmed, traduction Berbrugger, publié à la suite du voyage d'El Ayachi, dans l'Exploration scientifique de l'Algérie p. 213.

notables entre l'un et l'autre. Le premier est plus étendu que le second, et traite un assez grand nombre de questions négligées dans celui-ci. Le plan suivi par les deux auteurs est, il est vrai, le même à peu de choses près ; mais c'est celui de beaucoup d'autres logiciens arabes antérieurs, notamment celui d'Avicenne. Il serait, du reste, imposé par la nature du sujet, même s'il n'avait pas été tracé par Aristote, que les philosophes arabes ont pris pour guide. L'affirmation de Hadji Khalifa est donc discutable.

Analyse du Soullam. — Après l'invocation pieuse traditionnelle, l'auteur examine d'abord si l'étude de la Logique n'a rien de contraire aux prescriptions de la loi religieuse. Il mentionne les diverses opinions exprimées à ce sujet, et se prononce, avec El Ghazali, pour son caractère licite, à la condition que celui qui aborde cette étude possède déjà une instruction religieuse solide. C'est avouer que l'enseignement de la Logique n'est pas sans danger pour le dogme.

Il entre ensuite dans le sujet et divise la connaissance en deux espèces, la notion simple, l'idée (taçaour), qui est la perception d'une chose isolément, et l'assentiment (taçdiq), qui est la perception d'un rapport entre deux choses. La notion simple s'obtient par la définition ; l'assentiment s'obtient par le raisonnement.

Aux notions simples de l'esprit correspondent les termes qui les expriment. Ceux-ci ont trois degrés de signification : premièrement de concordance (moutabaqa), en tant qu'ils expriment exactement une notion ; deuxièmement de contenance (tadhammoun), en tant qu'ils en expriment une partie ; troisièmement de consécution (iltizam), en tant qu'ils suggèrent une notion liée à celle qu'ils expriment.

Les termes sont simples ou composés. Les premiers sont ou universels, ou particuliers, essentiels ou accidentels. Les termes universels ou universaux, sont au nombre de cinq, le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Considérés dans leurs rapports, soit avec les notions, soit entre eux, les termes sont ou univoques, ou équivoques, ou homonymes, ou synonymes, ou divergents. Sous un autre aspect, ils sont ou optatifs ou énonciatifs.

Après les termes, qui expriment les idées, on arrive aux propositions qui expriment les assentiments ou jugements.

La première proposition étudiée est le discours explicatif, qui comprend la définition parfaite ou imparfaite, la description avec les deux mêmes formes, et l'explication de mots.

La proposition en général est définie : ce qui peut être qualifié de vrai ou de faux. Elle se divise en proposition attributive ou catégorique, et en proposition conditionnelle. La première est ou singulière ou générale. Dans ce dernier cas elle est ou indéfinie ou quantifiée. La quantification est ou universelle ou particulière. Toutes ces diverses propositions peuvent être ou affirmatives ou négatives. La proposition conditionnelle est celle qui exprime, non la liaison de deux notions, mais celle de deux rapports. Elle est ou conjonctive ou disjonctive, suivant que les deux rapports s'accompagnent ou s'excluent l'un l'autre. L'étude de la proposition se clôt par quelques indications sur la contradiction et sur la conversion, et on aborde ensuite le syllogisme. C'est la partie la plus importante du traité (vers 72 à 127).

Le syllogisme est de deux sortes : syllogisme de simple liaison (iqtirani), syllogisme d'exception (istithnāi). Dans le premier les prémisses sont jointes l'une à l'autre, sans que la conclusion y soit exprimée ; dans le second l'une des prémisses exprime déjà la conclusion ou sa contradictoire.

Ces deux explications ne rendent pas compte de la double appellation arabe du syllogisme. Il ne suffit pas de dire, pour distinguer la première espèce du syllogisme, qu'il y a jonction ou liaison de deux prémisses, puisque dans la seconde cette jonction existe également ; mais dans le premier cas il y a seulement jonction, et cela suffit pour entraîner la conclusion, tandis que, dans le second, une des prémisses étant composée de deux propositions, l'antécédent et le conséquent, l'autre prémisses admet comme vraie ou écarte comme fausse l'une de ces deux propositions ; en d'autres termes, elle l'extrait, elle l'*excepte* de l'hypothèse ou de l'alternative exprimée dans la première prémisses.

Dans la pratique des logiciens arabes, les prémisses du

syllogisme de simple liaison sont unies par la conjonction *oua* (et) ; celles du syllogisme d'exception sont séparées par la particule d'exception *lakin* (mais). Syllogisme de liaison : Tout homme est un animal, ET tout animal est un corps ; donc tout homme est un corps. — Syllogisme d'exception : Si le soleil est levé, il fait jour ; MAIS il est levé ; donc il fait jour ; ou bien : MAIS il n'est pas levé ; donc il ne fait pas jour.

Abderrahman El Akhdhari, dans son texte, affirme que le syllogisme de liaison est formé exclusivement de propositions attributives. Il ajoute, dans son commentaire, que, pour cette raison, on le nomme aussi syllogisme attributif ; mais ses commentateurs font remarquer que le syllogisme de liaison (*iqtirani*) peut être formé aussi de propositions conditionnelles (v. vers 73 et 74, et les notes). Ce n'est donc pas toujours un syllogisme catégorique, si on entend par catégorique le syllogisme dans lequel n'entrent que des propositions catégoriques.

Le Soullam ne parle des figures et des modes du syllogisme que sous le titre du syllogisme de liaison. Il déclare même (vers 97) que les figures sont spéciales au syllogisme attributif. Ici encore les commentateurs s'élèvent contre son affirmation, et admettent l'existence des figures dans les deux espèces de syllogisme ; et ils spécifient, à ce propos, qu'il ne faut pas confondre le syllogisme conditionnel et le syllogisme d'exception.

Les quatre figures du syllogisme sont déterminées par la position que le terme moyen occupe dans les prémisses. Les modes sont ensuite déterminés par la quantité, universelle ou particulière, des prémisses. Pour être concluants, ils doivent, dans chaque figure, remplir certaines conditions. Les trois dernières figures peuvent d'ailleurs être toujours réduites à la première.

Le syllogisme exceptif (*istithnaï*) est de deux sortes : conjonctif ou disjonctif. Dans les deux cas, la conclusion varie suivant que la seconde prémisses nie ou affirme l'antécédent ou le conséquent de la première.

A la théorie du syllogisme, le Soullam rattache ce qu'il appelle les raisonnements annexes, tels que le polysyllo-

gisme, l'induction, l'analogie, ces deux dernières formes de raisonnement ne donnant pas d'ailleurs la certitude. Il divise ensuite l'argumentation, c'est-à-dire le raisonnement en général, en deux branches principales : l'argumentation dogmatique et l'argumentation purement rationnelle ; celle-ci est subdivisée à son tour en cinq classes : oratoire, poétique, démonstrative, dialectique et sophistique. L'argumentation par excellence est la démonstration, qui se compose de prémisses certaines, c'est-à-dire : de notions premières, fournies par la raison ; ou de notions intimes fournies par la conscience ; ou de notions expérimentales ; ou de notions testimoniales ; ou de notions intuitives ; ou enfin de notions sensibles.

Le traité se termine par quelques brèves indications sur les diverses causes d'erreur dans le raisonnement.

La Dorra El Beïdha. — Le texte de la Dorra El Beïdha, qui comprend près de 500 vers, est divisé en trois parties : la première consacrée à l'arithmétique, la seconde aux règles de dévolution des successions musulmanes, et la troisième à la répartition pratique des successions. El Akhdhari raconte, à la fin du commentaire de la deuxième partie, qu'il avait achevé depuis plusieurs années le commentaire des deux autres, lorsqu'il fut dévalisé dans la région de Magran par une bande de malfaiteurs, qui enlevèrent son manuscrit avec d'autres livres. Ces malfaiteurs appartenaient, croit-on, à la fraction des Ouled Neççar de Bouchagroun. Les circonstances ne lui permirent pas de recommencer son travail. Par la suite, grâce à l'intervention de quelques-uns de ses amis de l'Oued Rir', il rentra en possession de son manuscrit, qu'il compléta par le commentaire de la deuxième partie. Mais il ne put l'achever que dans une zaouïa de la montagne, à Tifelfel.

Magran est une petite localité située à quelques kilomètres de Bentious. On y voit encore, au milieu d'un groupe de maisons des plus modestes, la petite mosquée où Abderrahman El Akhdhari faisait ses dévotions, et où il composa une partie de ses livres. La mosquée devint, après sa mort, un sanc-

tuaire que ne manquent jamais de visiter les pèlerins qui se rendent à Bentiou.

Tifelfel est un village de la montagne de l'Ahmar Khaddou, à environ 8 kilomètres de Tkout. Il n'y existe plus de zaouïa, mais seulement une petite école où on apprend le Coran.

Quoi qu'il en ait dit, Abderrahman El Akhdhari ne paraît pas avoir complètement terminé le commentaire de la Dorra. L'édition lithographiée publiée au Caire en 1309 (1891) contient une note d'après laquelle il aurait laissé seulement un commentaire de la deuxième partie, et de la troisième, moins les trois derniers chapitres. Ceux-ci ont été commentés par Mohammed ben Ibrahim Fetata, et aussi par Abdellatif ben Mohammed, sur lesquels je n'ai pu recueillir aucun renseignement. Quant au commentaire de la première partie, la note dont je parle affirme qu'il n'est pas d'Abderrahman El Akhdhari, sans autre indication.

Il existait autrefois à Alger, à la vieille mosquée de Sidi Ramdhan, dans la haute ville, une chaire spéciale affectée à l'enseignement de la Dorra El Beïdha.

Le Djaouhar El Meknoun. — Le Djaouhar El Meknoun est un abrégé du Talkhiç El Meftah, de Djelal Eddin Mohammed ben Abderrahman El Qazouini. Une glose, que je n'ai pas vue, en a été composée par le cheikh Mobarek, de Constantine, sous le titre de Nozhat El Oyoun. Abderrahman El Akhdhari, d'après ce glossateur, serait mort après avoir achevé son commentaire, mais avant de l'avoir revu et mis au net. Son brouillon, qui contenait des ratures, des surcharges, des blancs, et des notes marginales avec ou sans renvois, fut recopié dans l'état où il se trouvait, par le cheikh Abdelkerim Lefgoun Tamimi, de Constantine. L'exemplaire que possède la Bibliothèque nationale d'Alger (n° 213 du catalogue Fagnan) contient en effet de très nombreuses lacunes. Un commentaire, dont l'auteur est Ahmed Damanhourî, en a été publié au Caire, imprimerie Kheïria, en 1309 (1892), avec une glose de Mækhloûf ben Mohammed El Badaoui.

Un des élèves d'Abderrahman El Akhdhari, Abdelaziz ben Moslem, de la tribu des Ouled Farès, du Zab Oriental, aurait

laissé un commentaire du Siradj; ce commentaire, qui n'a pas été publié, est très peu connu. Un commentaire postérieur a été composé par un auteur du nom de Sahnoun, qui cite fréquemment le premier. Le même Abdelaziz a mis en takhmis le poème d'Abderrahman El Akhdhari sur le prophète Khaled ben Sinan (1).

Biographie d'Abderrahman El Akhdhari. — Abderrahman El Akhdhari était né à Bentious, localité au sud-ouest et à une trentaine de kilomètres de Biskra. C'est une petite oasis, qui compte, avec l'oasis voisine des Mekhadma, environ mille habitants et 35,000 palmiers. On y remarque, dans les maisons, comme dans les assises des murs en pisé qui séparent les jardins, de nombreuses pierres taillées et des débris de colonnes extraits des ruines romaines de la contrée.

Dans la région de Biskra on raconte que les ancêtres de Sidi Abderrahman El Akhdhari habitaient cette région au temps des Hammadites (xi^e siècle). A la suite d'une guerre qui avait éclaté entre le souverain de Bougie et celui de M'sila, ou de la Kalâa, ils émigrèrent en Égypte. Ils revinrent plus tard à Tunis, avec le fameux Abou El Hassen Chadli. Ils y furent persécutés comme celui-ci, et durent quitter le pays. Amer fut autorisé à habiter la région de Biskra, où il fonda une zaouïa : c'était l'aïeul de Sidi Abderrahman El Akhdhari.

Dans l'Aurès, une autre tradition a cours. Il y a plusieurs siècles, dit-on, il existait à Belâla, petit hameau situé au pied de l'Ahmar Khaddou, à trois ou quatre kilomètres de Tifelfel, une grande zaouïa élevée près du tombeau de Sidi Abdelmoumen, et dirigée par les descendants de ce marabout. L'un de ceux-ci épousa une femme de Tifelfel, de la fraction des Khed'ara, et de ce mariage naquit Adderrahman; d'où son surnom d'El Akhd'ari. L'enfant montra dès son jeune âge des dispositions remarquables pour l'étude. Il fut bientôt aussi savant que ses maîtres, et commença d'écrire

(1) Le takhmis consiste à composer, avec un vers arabe donné, une stance de cinq hémistiches ou de cinq vers, dont les trois premiers sont nouveaux, et riment avec le quatrième; le quatrième et le cinquième sont les deux hémistiches du vers primitif.

ses principaux ouvrages. Pour trouver la solitude nécessaire à ses méditations, il se rendait sur un mamelon, entre Belâla et Tifelfel, où s'élève aujourd'hui une petite haouita en pierres sèches. C'est là qu'il aurait écrit sa Dorra El Beïdha.

Poussé par une inspiration, et désirant enseigner la science qu'il possédait, il vint à Biskra. Il se rendit compte qu'il n'y trouverait pas d'auditeurs, et ne sachant quel parti prendre, il sortit de la ville et s'arrêta sur les bords de la rivière. Là il invoqua le Tout-Puissant, et aussitôt, transformé en tortue, il fut précipité dans le courant, qui l'entraîna vers le sud. Déposé après un certain temps sur la berge, il reprit sa première forme. Des malfaiteurs survinrent qui le dépouillèrent, lui enlevèrent ses livres et le rouèrent de coups. Après une nouvelle prière, il s'endormit. Quand il se réveilla le lendemain, il vit à quelques pas de lui ses agresseurs changés en statues, portant sur leurs mains tendues les livres dérobés.

Abderrahman, heureux de rentrer en possession de son bien, implora le Seigneur en faveur des coupables. Ceux-ci, rendus à la vie, se prosternèrent à ses genoux, et le conduisirent à Bentiouss. Mais Abderrahman refusa de pénétrer dans l'oasis et s'installa dans un gourbi abandonné. Les gens du pays lui apportèrent aussitôt des offrandes et lui témoignèrent un grand respect.

A cette époque la population de Bentiouss était gouvernée par un petit souverain qui se donnait des allures de marabout, et qui ne tarda pas à prendre ombrage de la popularité et de l'influence d'Abderrahman. Il voulut l'attirer chez lui et le convia à un grand festin, avec l'intention de s'en débarrasser. Abderrahman déclina toutes ses invitations. Ce que voyant, le pseudo-marabout se rendit en personne à la demeure du savant. Une foule énorme y était réunie. D'habitude, quand le chef du pays paraissait, on se précipitait pour baiser son manteau en signe de soumission. Ce jour-là aucun des assistants ne bougea. Très irrité, le chef ordonna aux serviteurs qui l'accompagnaient de châtier ces insolents. Mais les matraques étaient à peine levées qu'Abderrahman paraît ; les matraques tombent à terre, pendant qu'il s'écrie : « Cet

homme, à qui vous obéissez depuis tant d'années, n'est qu'un imposteur. C'est pour me faire disparaître qu'il vient ici. C'est un suppôt du diable. Mais Dieu, qui me protège, a décidé que ce sera aujourd'hui son dernier jour ». Puis il fit avec le bras le geste du bourreau qui tranche une tête, et la tête du mécréant roula sur le sol (1).

Abderrahman El Akhdhari indique dans son Soullam (vers 137) qu'il était âgé de 21 ans quand il composa ce traité, qu'il acheva au commencement du mois de Moharrem, en 941 de l'hégire (1534). Cela fait remonter la date de sa naissance à 920 (1514). Il avait commencé ses études à la zaouïa de Bentiouss, sous la direction de son père Mohammed Çar'ir ou Çour'aïer ben Mohammed El Akhdhari, et de son frère aîné Ahmed. Les leçons qu'il reçut de son père paraissent avoir porté particulièrement sur l'arithmétique appliquée au régime successoral. Dans son commentaire de la Dorra El Beïdha, au chapitre des testaments, il dit en effet avoir rédigé ce traité d'après les cours oraux de son père, et sans consulter aucun livre.

La Dorra El Beïdha, le Siradj et le traité de l'astrolabe avaient été rédigés alors qu'il n'était âgé que de vingt ans ainsi qu'il nous l'apprend lui-même. On doit croire qu'il avait déjà perdu ses parents à ce moment-là, puisque, dans les derniers vers de la Dorra, il invoque pour eux la miséricorde divine. Or, d'après la tradition conservée dans sa famille, c'est son père qui l'avait envoyé à Tunis, pour y compléter ses études à la mosquée Zitouna. Il était par conséquent très jeune quand il se rendit dans cette ville, et son séjour n'y fut sans doute pas de longue durée. Après son retour à Bentiouss, il se voua à l'enseignement. Ses principaux ouvrages ne sont vraisemblablement qu'une transcription de ses cours. Il avait achevé son traité du Soullam à 21 ans. A 24 ans il terminait son traité de mystique, la Qoudoussia, et à 30 ans le Djaouhar El Meknoun, dont il écrivait le commentaire trois ans après.

(1) Je dois cette légende, que je reproduis sans rien y changer, à l'obligeance de M. Abadie, administrateur de la commune mixte de l'Aurès.

Sa renommée s'était étendue rapidement. De nombreux étudiants, venus surtout des régions du Zab, de l'oued Rir', de l'Aurès et de Constantine, affluèrent à sa zaouïa. Tout porte à croire que, comme la plupart des habitants du Sahara algérien, il se transportait, pendant l'été, dans les montagnes ou dans les hautes plaines du Tell. Nous savons par son commentaire de la Dorra El Beïdha qu'il séjourna quelques temps à Tifelfel, dans l'Ahmar Khaddou, où habitait un de ses anciens élèves devenu son copiste. C'est à Guidjel, près de Sétif, qu'il mourut. Son corps fut transporté à Bentiou, où il fut enterré auprès de son père, de son frère et de sa mère Hadda. Son tombeau est devenu un lieu de pèlerinage, très fréquenté encore de nos jours. Abdelkerim Lefgoun fixe la date de sa mort à 953 (1546). Il n'était donc âgé que de 32 ans.

Une légende, qui se rattache au mode de partage des eaux d'irrigation des oasis de la partie occidentale des Ziban, veut que, dans son enfance, Abderrahman El Akhdhari ait suivi les leçons d'un marabout de Lichana, Abderrahman ben Legroun. Très dévoué à son maître, il fut chargé un jour d'aller vider, *dans un endroit non souillé*, un vase dans lequel le marabout avait uriné. L'enfant, en signe de vénération, avala le contenu du vase, et pour le récompenser le marabout concéda à l'oasis de Bentiou, lieu de naissance de son élève, les $\frac{3}{4}$ du débit de l'oued Kelbi (1). Les traits de ce genre, dont la crudité n'offense pas trop l'esprit des gens du pays, ne sont pas rares dans les légendes des santons algériens.

On a raconté aussi qu'Abderrahman El Akhdhari fut un élève du juriste Amor El Ouazzan, de Constantine. Bien que celui-ci soit mort en 1558, 12 après Abderrahman, la chose n'a rien d'in vraisemblable. Elle n'est prouvée toutefois par aucun document, pas plus que son voyage et son séjour à Tunis. Si l'on admet d'ailleurs qu'il n'a étudié ni à Constantine ni à Tunis, son mérite n'en est que plus grand. Dans un

(1) E. Féliu, *Le régime des eaux dans le Sahara constantinois* (Blida, Imprimerie Mauguin, 1896).

milieu dépourvu de ressources scientifiques et littéraires, comme l'était sans doute la lointaine oasis de Bentious, son effort intellectuel prend un caractère plus personnel. Qu'un homme d'une plus haute valeur, il est vrai, Abderrahman ibn Khaldoun, ait pu composer dans une localité perdue, comme Frenda, un ouvrage de l'importance de ses Prolégomènes, cela est déjà remarquable. Mais celui-ci du moins, grâce à la situation qu'il avait occupée au Maroc et en Espagne, possédait assurément une documentation et des souvenirs précieux. Abderrahman El Akhdhari, au contraire, dans le temps très court de son existence, n'a pu utiliser que des moyens extérieurs restreints. Son œuvre apparaîtrait ainsi comme tout à fait exceptionnelle, si l'on ne savait que, trop souvent, les auteurs arabes démarquent plus qu'ils ne créent. Abderrahman n'échappe pas à ce reproche, comme il est facile de s'en rendre compte en comparant ses productions à celles de ses devanciers.

S'il faut en croire une chronique locale assez répandue, Abderrahman El Akhdhari ne se serait jamais marié, et n'aurait pas laissé de postérité. Cependant une famille qui porte son nom a conservé la garde de sa tombe et la direction de la zaouïa de Bentious. Une autre famille garde le sanctuaire de Magran. Toutes deux affirment qu'elles descendent directement d'Abderrahman El Akhdhari. Elles possèdent d'ailleurs des pièces officielles délivrées par les beys de Constantine, et qui prouvent l'exactitude de leurs dires. L'une d'elles, datée de moharrem 1060 de l'hégire (1650), recommande au respect de la population les trois frères Rahmoun, Abdelmalek et Mohammed, fils de Amer, fils d'Ali Bousetta, fils du Saint Sidi Abderrahman El Akhdhari; elle mentionne donc trois générations, et, comme elle a été écrite 114 ans seulement après la mort de l'ancêtre, la filiation qu'elle donne offre les garanties les plus sérieuses d'authenticité. Plusieurs autres, dont j'ai pu avoir des copies, portent les dates de 1078, 1103, 1132, 1147, 1149, 1246. La dernière porte le sceau du dernier bey de Constantine El Hadj Ahmed pacha. Il est certainement peu de familles indigènes en Algérie qui puissent établir aussi nettement leur généalogie.

Les miracles d'Abderrahman El Akhdhari. — Comme à tous les saints musulmans de l'Algérie, on n'a pas manqué d'attribuer à Abderrahman El Akhdhari des prodiges (Karamat) nombreux, en dehors de celui qui a été relaté plus haut. On prétend que, de son temps, un imposteur parut dans une oasis voisine, Zaouiat ben Ouâar. Il affirmait avoir le don des miracles, et offrait notamment à ses visiteurs des dattes fraîches hors saison. Abderrahman El Akhdhari, pour le démasquer, se rendit auprès de lui, et posa la main sur une poignée de ces dattes, qui se transformèrent aussitôt en crottes.

Quand il mourut à Guidjel, et qu'on décida de transporter son corps à Bentiou, les gens du pays offrirent leur concours, et quelques-uns aidèrent à porter le corps jusqu'à destination. Ceux-là effectuèrent le voyage, aller et retour, en un seul jour malgré la grande distance qui sépare Guidjel de Bentiou. Mais d'autres, après avoir fait une partie du trajet, refusèrent d'aller plus loin, et rebroussèrent chemin ; ils s'égarèrent et ne purent regagner leur domicile qu'après avoir erré pendant plusieurs jours dans la campagne.

Longtemps après la mort d'Abderrahman El Akhdhari, un nommé Ferhat fut accusé d'avoir volé une chèvre. Comme il niait, on lui déféra le serment sur la tombe du saint. Il accepta et vint poser la main sur le bord d'une lucarne de la coupole ; à peine eut-il prononcé le serment, que la chèvre se mit à bêler dans son ventre. La lucarne où il avait appuyé sa main a conservé son nom : *tdq Ferhat*.

Le surnom d'El Akhdhari. — Des divergences se sont produites sur l'origine et même sur l'orthographe du surnom ethnique d'El Akhdhari. Sur la foi de renseignements fournis par un maghrebin, Ibrahim El Badjouri, dans sa glose, le fait dériver du nom d'une montagne très connue située en Tripolitaine. Une indication identique est donnée par le glossateur Makhlouf, d'après Çabban. Cette explication doit être écartée. Ce que l'on sait de la vie de notre auteur permet d'affirmer que ni lui, ni sa famille n'ont jamais habité la Tripolitaine. D'ailleurs les ethniques arabes sont toujours

tirés de noms de tribus ou de villes, et très rarement de noms de montagnes.

Dans son commentaire du Soullam, Abderrahman El Akhdhari reconnaît que ce surnom indique son origine d'après la notoriété publique ; mais il ajoute que c'est là une erreur, et que ses ancêtres les plus éloignés se déclaraient les descendants d'El Abbas ben Mirdas, compagnon du Prophète. Il rappelle à cette occasion les vers que prononça El Abbas devant le Prophète, à la suite d'un partage de butin. Deux autres compagnons du Prophète, Oyaïna, descendant de Hiçn, et El Aqrâ, descendant de Habis, avaient reçu chacun cent chameaux. El Abbas n'en avait eu que quarante. Il s'en plaignit au Prophète en lui disant : « Mettras-tu donc ma part et la part d'El Obeïd au-dessous de celles d'Oyaïna et d'El Aqrâ ? (1) — Alors que jamais, dans une réunion, ni Hiçn, ni Habis, ne passèrent avant Mirdas ; — Alors que je ne suis inférieur à aucun d'eux, et que ce que tu abaisses maintenant sera abaissé pour toujours. — J'ai prouvé ma valeur à la guerre, et sans être exclu du partage, en réalité je n'ai rien. » Cette protestation hautaine irrita d'abord le Prophète. El Abbas reçut pourtant satisfaction et sa part fut augmentée. Rappelons en passant qu'El Abbas ben Mirdas était le mari de la poétesse Khansa, sœur elle-même du poète Zoheïr.

La prétention d'Abderrahman El Akhdhari à une origine arabe pourrait au premier abord paraître suspecte, comme l'est celle de beaucoup de tribus du Nord de l'Afrique. Bien rares sont celles de ces tribus qui se résignent à se reconnaître d'origine berbère. On se dit plus volontiers de race arabe, et quand on ne peut pas se rattacher à la lignée du Prophète, on est heureux de se classer tout au moins dans celle d'un de ses compagnons.

El Abbas ben Mirdas appartenait à la tribu des Beni Soleïm,

(1) El Obeïd était le nom du cheval d'El Abbas. Tous les commentaires donnent *بين عيينة والافرع* qu'il faudrait traduire : entre celles d'Oyaïna et d'El Aqrâ. C'est vraisemblablement une erreur de copie. Au lieu de *بين entre*, on doit lire *دون au-dessous*, comme le sens l'indique.

une de celles qui envahirent le Nord de l'Afrique au XI^e siècle. Mais dans la même invasion figurait une tribu hilalienne, celle des Riah, plus nombreuse et plus puissante que les Beni Soleïm. Or un des groupes, les plus importants des Riah était celui des Lakhdhar, ou Khôdr, qui, dès les premières années de l'invasion, se fixa dans la région de Biskra (1). On doit comprendre la rectification d'Abderrahman El Akhdhari en ce sens qu'il n'appartiendrait pas à la tribu des Lakhdhar. Il nie l'origine hilalienne qu'on lui attribue, et se réclame de celle des Beni Soleïm, et particulièrement d'El Abbas ben Mirdas. Qu'on adopte l'une ou l'autre version, son origine arabe n'est pas douteuse.

Quant à sa prétention de descendre d'El Abbas ben Mirdas, elle s'appuie sur les déclarations qu'il aurait recueillies de ses ascendants. Cependant, si de la notoriété publique contre laquelle il proteste, on rapproche les indications d'Ibn Khaldoun et d'autres historiens arabes, sur l'établissement des Lakhdhar dans le pays où précisément notre auteur est né et a vécu, où sa famille vivait avant lui, l'exactitude de son affirmation devient moins probable. Enfin si l'on remarque que l'une des collectivités qui habitent aujourd'hui la région de Biskra porte ce nom de Lakhdhar (2); que ce nom se prononce et s'écrit souvent Lakhd'ar; que précisément, dans beaucoup de manuscrits anciens, on écrit Abderrahman El Akhd'ari, et non El Akhdhari, on arrive à la quasi-certitude que l'auteur du Soullam appartenait bien à cette tribu, et que c'est d'elle qu'il a tiré son nom.

Cela n'est pas assurément aussi glorieux que de descendre d'El Abbas ben Mirdas. Cela l'est d'autant moins que les Riah n'avaient pas une bonne réputation. Avant de quitter l'Égypte pour venir en Ifriqia, ils s'étaient fait remarquer par leurs habitudes de rapine (3). Peut-être cette réputation

(1) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, traduction de Slane, tome I, pp. 70, 77, 79.

(2) La tribu des Lakhdhar fait partie du Zab Chergui, et se divise en trois groupes : Ouled Farès, Ouled bou Rafâ et Zerara.

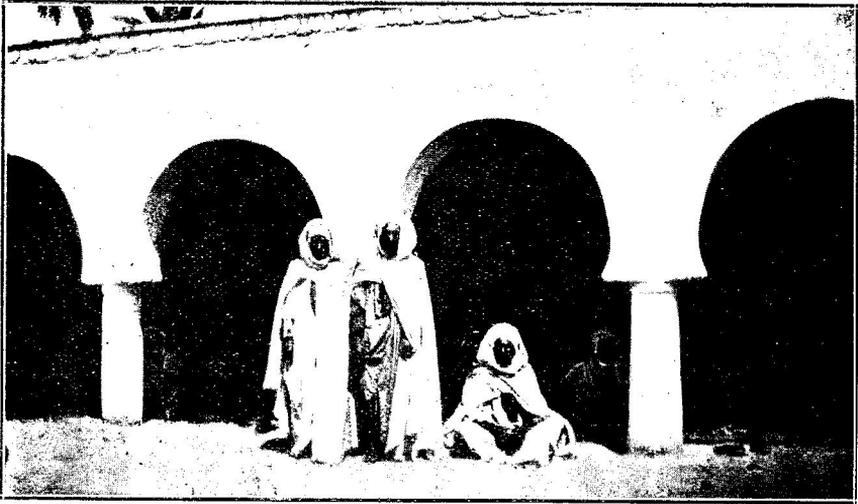
(3) Ibn Khaldoun, tome I. p. 32.

n'était-elle pas meilleure au XVI^e siècle, et peut-être Abderrahman El Akhdhari se sentait-il médiocrement flatté d'une pareille origine. Il est vrai que les Béni-Soleïm n'avaient pas un meilleur renom que les Riah ; mais El Abbas ben Mirdas n'en est pas moins un personnage important des premières années de l'islamisme.

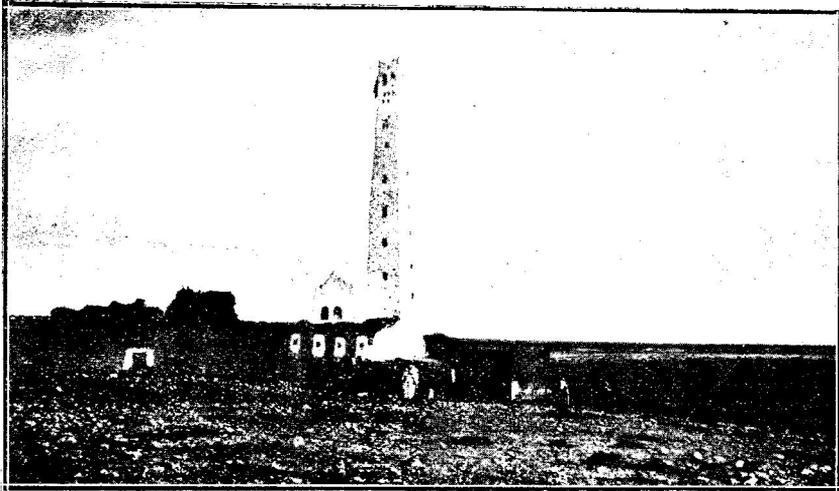
Un groupe des Lakhdhar, probablement détaché de celui de la région de Biskra, est fixé entre El Kantara et Batna. On le désigne sous le nom de Lakhdhar El Halfaouïa, les Lakhdhar du pays de l'alfa, les alfatiers. Ceux-ci sont également mal famés, et on dit d'eux qu'ils ne sont ni arabes, ni chaouïas — (*El Akhdhar el Halfaouïa, ma houm arab, ma houm chaouïa*). Il y a dans ce dicton autre chose qu'un simple accouplement de rimes. Il y a une nuance de mépris, les arabes ayant toujours considéré les berbères comme une race inférieure, et les chaouïas de cette contrée montagnaise en particulier étant peu estimés à cause de leurs mœurs relâchées.

Ce qui est certain, et ce qui est plus méritoire que de tirer son origine d'El Abbas ben Mirdas, c'est que la famille d'Abderrahman El Akhdhari a toujours été une famille de lettrés et de professeurs, et qu'elle l'a été dans un pays et à une époque où l'instruction était peu répandue. Le père d'Abderrahman enseignait le droit musulman, et avait même rédigé un commentaire du Mokhtaçar de Khalil. Abderrahman, né et élevé à la Zaouïa de Bentious, se distingua par une grande activité intellectuelle, abordant les sujets les plus variés. Dans l'espace d'une quinzaine d'années, il produisit des travaux qui, depuis près de quatre siècles, ont la faveur des maîtres et des élèves musulmans. Sans négliger les études grammaticales et les questions de doctrine religieuse, qui ont toujours dominé et alourdi l'enseignement dans le Nord de l'Afrique et en Orient, il s'attacha volontiers aux matières ardues ou considérées comme telles, le calcul, le régime successoral, la logique, la mystique.

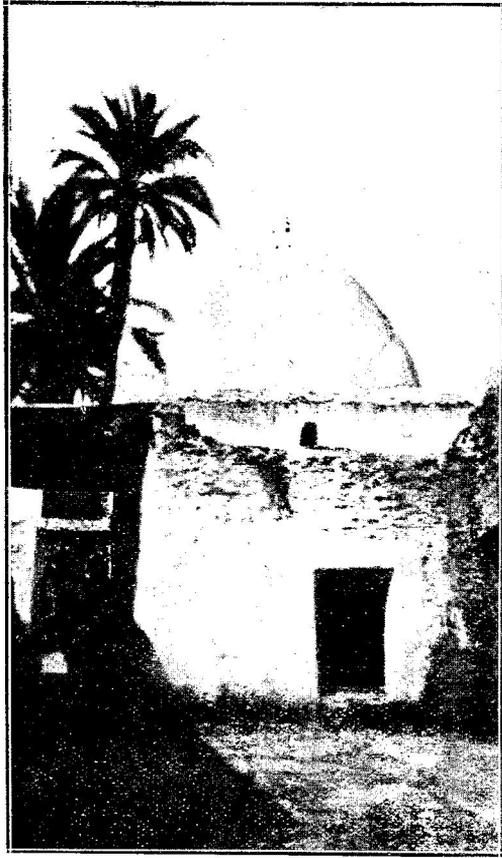
Le Prophète Khaled. — Il n'y a pas de doute possible sur les sentiments religieux d'Abderrahman El Akhdhari. On en trouve dans toutes ses œuvres l'expression abondante et



MOSQUÉE DE BENTIOUS. — Portique au nord du parvis



MOSQUÉE ET TOMBEAU DU PROPHÈTE SIDI KHALED BEN SINAN



TOMBEAU DE SIDI ABDERRAHMAN EL AKHDHARI
Vu du côté Sud

fervente. Sa réputation est celle d'un saint en même temps que d'un savant, et sa tombe est l'objet d'une vénération profonde. On lui attribue néanmoins une innovation qui s'écarte de l'un des principes les moins contestés du dogme islamique ; c'est d'avoir révélé la mission prophétique de Khaled ben Sinan El Absi. Le fait implique déjà par lui-même une hardiesse peu commune. Du point de vue religieux, c'est une véritable hérésie, puisque, d'après le Coran, Mohammed est le dernier de Prophètes (1), et que, d'autre part, d'après un hadith, il n'y a pas eu de prophète entre Aïssa (Jésus) et Mohammed (2). La mission de Khaled ne peut donc trouver place ni avant, ni après celle de Mohammed.

Mais les ressources de la casuistique sont infinies, et l'hagiolâtrie, qui n'est qu'une forme du polythéisme, est de tous les pays et de tous les temps. On a donc dit, pour respecter la lettre du Coran, que Khaled ben Sinan aurait paru peu de temps avant Mohamed : et pour ne pas heurter les hadiths, on a fait une distinction entre la qualité de Prophète (*nabi*), et celle d'envoyé (*rassoul*). Quelques auteurs dont l'orthodoxie n'est pas discutée, ont admis ainsi que Khaled a pu être investi d'une mission divine, sans être chargé, comme Jésus et Mohammed, de prêcher un dogme. D'autres lui dénie cette mission, mais sans trop insister, et avec une réserve où l'on devine la crainte de froisser l'opinion commune.

Khaled ben Sinan, qui appartient à la légende plutôt qu'à l'histoire, aurait vécu chez les Beni Abs, dans la région de Hérat, entre la Mecque et Médine. Il était de religion chrétienne et fit des miracles. Il éteignit un volcan, ou une vague de feu, qui sortant d'un puits, avait envahi toute la contrée, dévorant bêtes et gens. Avant de pénétrer dans le puits d'où s'échappait le feu, il avait recommandé à ses compagnons, au cas où il tarderait à reparaître, de ne pas l'appeler par son nom. Sa recommandation ne fut pas suivie, ce qui fut cause de sa mort. Avant de mourir, il exprima le vœu d'être déterré trois jours après son inhumation. Quand on voulut l'exhumer

(1) Coran, sourate XXXIII, verset 40.

(2) El Bokhari, traduction Houdas et Marçais, tome II, p. 519.

les membres de sa propre famille s'y opposèrent, de peur d'être appelés ensuite la famille du déterré (Beni el men-bouch). Tel est le résumé du récit que rapporte l'historien El Hossein ben Mohammed Diarbekri, dans son Khamis (1).

Les détails de ce récit sont du reste contradictoires. Plusieurs versions sont données sur la date et sur le théâtre des prodiges attribués au prophète Khaled. Tantôt on affirme qu'il fut expressément envoyé par Dieu pour éteindre le feu ; tantôt on prétend que c'est lui qui l'alluma, pour l'éteindre ensuite, de manière à prouver, par un miracle, l'authenticité de sa mission. Le feu prend dans sa légende des formes aussi variées que fantastiques. D'après les uns, il roule comme un fleuve ; d'après les autres, ce sont des chevaux ou des griffons lancés dans une course furieuse.

On attribue également à Khaled un autre miracle. Pour faire pleuvoir, il lui suffisait de cacher sa tête sous son manteau, et la pluie ne cessait de tomber que lorsqu'il se découvrait.

On n'a pas plus de précisions sur l'époque de la vie de Khaled et sur sa durée. Il apparut, suivant la version la plus répandue, pendant la période de la fatra, c'est-à-dire dans l'intervalle qui sépare la mission de Jésus de celle de Mohammed, environ trois cents ans avant ce dernier. Un auteur affirme qu'il ne vécut que vingt jours et que c'est pour cela qu'on ne l'a pas classé au nombre des Prophètes. On a encore soutenu que Mohammed lui-même reçut un jour la visite de la fille de Khaled ben Sinan et l'accueillit par ces mots : « Sois la bienvenue, fille d'un prophète qui périt par la faute des siens » (2).

Un ancien cadî de Constantine, Ali El Ounissi, a réuni dans une étude d'une vingtaine de pages, dont une copie existe à la zaouïa de Tolga, les différentes opinions exprimées par les auteurs arabes sur la mission de Khaled ben Sinan. On y

(1) Voir également Maçoudi, *Les Prairies d'Or*, traduction Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, tome I, p. 131, tome IV, p. 18 et 21.

(2) El Hadj Mohammed ben Ali ben Mohammed Chatibi, *Kitab El Djouman*, ms. 1575 de la Bibliothèque nationale d'Alger.

trouve aussi quelques détails sur la vie de ce personnage. Les éléments de cette étude sont empruntés notamment au Chifa du caïd Iyadh, aux gloses d'El Youssi, sur le Mokhtagar (de Khalil?) et sur la Koubra de Senoussi, au commentaire du Coran d'El Beïdhaoui, à l'histoire du Prophète d'El Halabi, au Khamis de Diarbekri, à l'histoire de Chatibi, aux Fouçouç El Hikam de Mohieddin Ibn Arabi, aux Mohadharat El Abrar, du même, aux gloses de Chihab El Khafadji, sur le commentaire d'El Beïdhaoui, etc...

Au nombre des auteurs qui ont affirmé que le tombeau de Khaled ben Sinan se trouve dans la région des Ziban, Ali El Ounissi signale Moçtafa Remaci, et un commentateur de la Ouadhifa de Sidi Ahmed Zerrouq dont il n'indique pas le nom. Il ajoute que la découverte du tombeau par Sidi Abderrahman El Akhdhari a été affirmée, dans sa relation de voyage, par Ahmed ben Nacer Darâï, mais que ce dernier exprime cependant des doutes sur la réalité de la venue d'un prophète dans les Ziban. Ali El Ounissi termine son opuscule en reproduisant une invocation en vers que le voyageur El Ayachi adressa au prophète Khaled ben Sinan, quand il visita sa tombe en 1164 de l'hégire (1751), et une partie du poème de Sid Abderrahman El Akhdhari (1).

On pourra encore consulter, sur le prophète Khaled ben Sinan, le commentaire d'Ismaïl Haqqi intitulé Roh El Bayan sur la sourate *Ya sin*, du Coran; le commentaire d'El Azizi, sur le Djamiâ Eççar'ir (2), à propos du hadith *la hama* (3).

Voici, au surplus, une autorité qu'on ne discute pas. Mohammed Arafa Dessoqui, dans sa glose sur le commentaire de Khalil par Ahmed Dardir, déclare : « L'opinion la plus accréditée est que *Khaled ben Sinan est un prophète*,

(1) Le voyage d'El Ayachi, dont il sera parlé plus loin, date de 1561. L'invocation reproduite par le manuscrit de Tolga se trouve bien dans l'édition d'El Ayachi lithographiée à Fez en 1316 (1898), mais elle ne figure pas dans la traduction de Berbrugger, qui a dû se servir d'un texte différent et probablement incomplet.

(2) Le Caire, 1304, tome III, p. 473.

(3) V. Les Traditions islamiques d'El Bokhari, traduction Houdas, tome IV, p. 83 et 88.

de même qu'El Khidhr. On a dit de lui qu'il fut le prophète des gens du Ress ; c'est le nom d'un puits autour duquel ces gens étaient assis et qui s'effondra en les engloutissant avec leurs habitations. Une autre version veut que le prophète des gens du Ress fut Chôaïb. Quant à Khaled ben Sinan *c'était un prophète, mais non un envoyé*, qui vécut entre Jésus et Mohammed. » (1).

Ces indications montrent qu'on ne saurait aller jusqu'à dire qu'Abderrhaman El Akhdhari a vraiment révélé ou inventé de toutes pièces la prétendue mission de Khaled ben Sinan. Divers auteurs en avaient parlé avant lui. Il l'a seulement dépaysée et consacrée. Il est certain que c'est lui qui a indiqué l'emplacement de sa tombe, qu'il avait découvert, dit-on, en apercevant une colonne de lumière qui de cet endroit s'éleva jusqu'au ciel pendant trois jours ; ou, suivant une autre version, au moyen d'un calcul magique ou astrologique, ce qui est encore une hérésie aux yeux des musulmans. Cette tombe se trouve à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Biskra, dans une oasis de la vallée de l'oued Djedi, et reçoit la visite de nombreux pèlerins. L'oasis porte le nom de Sidi Khaled.

Abderrahman El Akhdhari a consacré au prophète Khaled une qacida (poème) de 40 vers, qui commence ainsi : « Allez, ami fidèle, vers ces restes du passé dont l'amour a rempli mon cœur : heureux le pèlerin qui visite ces vestiges et ces ruines ». Il vante après cela les mérites et les récompenses que procurent les pèlerinages pieux, et il ajoute : « Si vous me demandez où il faut chercher ces ruines sacrées, je vous l'apprendrai. Voici un sanctuaire qui a échappé à l'attention, parce que le pays qui l'entoure est un pays maudit ; un sanctuaire de haut rang, comme l'attestent les preuves les plus claires ; lieu de prière sans pareil, resté ignoré dans cette région perdue. Voici *le Prophète de l'Occident*, venu dans une contrée où il n'a pas d'égal ; prophète de l'Occident qu'il habita, du pays désolé où vint briller sa splendeur ; pro-

(1) Dessouqi, Le Caire, imprimerie Meïmania, dou el hidja, 1304, tome IV, p. 277.

phète généreux entre tous les hommes, fixé parmi les bédouins, gens impies et sans foi. Telle parfois une plante d'une admirable beauté orne de ses couleurs variées une terre affreuse. Les signes éclatants de la Prophétie brillent, — *et comment en douter alors que ses lueurs ne cessent de se manifester?* — sur Khaled ben Sinan, astre radieux, notre Seigneur. Vers lui montent spécialement mes bénédictions sans nombre. Dieu ne lui mesura pas la puissance et la noblesse. Il a obtenu l'apostolat (risala), c'est tout dire. Sa lumière resplendit sur les hauteurs. Elle s'étend sur les déserts, sur les plaines et sur les montagnes. Venez auprès de lui, vous verrez des prodiges; et soyez plein de respect, mon frère, car ce sanctuaire est une demeure glorieuse. » (1).

Il ressort clairement de cette homélie boursouflée qu'Abderrahman El Akhdhari n'éprouve pas le moindre embarras à proclamer la mission prophétique de Khaled ben Sinan. Il le tient pour prophète (*nabi*) et pour envoyé (*rassoul*). Il va même plus loin. Le passage que j'ai souligné et qui ne semble pas accepter d'autre interprétation, admet que d'autres prophètes ont pu ou pourront exister après Mohammed. Et cependant la culture intellectuelle dont témoignent les écrits d'Abderrahman El Akhdhari ne permet pas de croire qu'il ignorait les textes du Coran et des hadiths. Si son poème hagiographique avait paru dans une ville, dans un centre d'études plus fréquenté que Bentiou, il aurait sans aucun doute soulevé la réprobation. Mais il professait dans le désert, au sens propre du mot, et il est probable que son poème a été peu connu en dehors du cercle restreint de sa zaouïa.

Deux voyageurs musulmans qui ont visité la zaouïa de Bentiou et le tombeau de Sidi Khaled, l'un El Ayachi, en 1661, l'autre El Ourthilani, en 1765 (2), et qui tous deux ont parlé avec éloges d'Abderrahman El Akhdhari, s'accordent pour lui attribuer la divulgation de la mission de Khaled ben

(1) Ms. 1799 de la Bibliothèque nationale d'Alger.

(2) Voyages d'El Ayachi et de Moula Ahmed, traduction Berbrugger, dans l'Exploration scientifique de l'Algérie. p. 141 et 213. — Voyage d'El Hossein El Ourthilani, texte arabe, Alger, Fontana, 1908, p. 5, 6, 87, 291.

Sinan. Ils discutent la question de savoir si ce fut réellement un prophète, et rappellent les opinions émises sur ce personnage, mais sans aucune apparence de sévérité pour Abderrahman. A peine pourrait-on voir quelque ironie dans la réflexion faite par El Ourthilani, que, si Khaled ben Sinan était non un prophète, mais un saint, les tombeaux des saints sont rarement ignorés. Il n'y aurait donc pas eu grand mérite pour Abderrahman El Akhdhari à découvrir celui de Khaled.

El Ourthilani mentionne, en même temps, que Khaled ben Sinan aurait été envoyé en mission dans la montagne de Raç, ou de Ress, *appelée aujourd'hui Aurès*. Il y a là une double confusion, d'une part entre l'Aurès et le puits de Ress, dont il est parlé dans le Coran (sourates, xxv, v. 40, et L, v. 12) ; d'autre part entre Khaled ben Sinan et Handhala ben Çafouan, qui a été considéré aussi comme un prophète, et qui, d'après Diarbekri, habitait la montagne de Ress, en Arabie, et avait reçu mission d'évangéliser la population de ce pays (1).

Il serait superflu de porter un effort de critique sur un pareil sujet. Du point de vue historique, comme du point de vue exégétique, il apparaît nettement que la mission de Khaled dans l'Aurès et dans le Sahara algérien, de même que la découverte de son tombeau, ne peuvent être soutenues sérieusement. Aucun des historiens des premières expéditions des Arabes dans le Nord de l'Afrique ne mentionne le nom de Khaled ben Sinan. La légende elle-même place sa mission en Arabie et en fait un apôtre chrétien. On s'expliquerait difficilement que cette mission soit restée ignorée, dans le pays où elle se serait exercée, jusqu'au dixième siècle de l'hégire. On a fait remarquer pourtant que le tombeau de Moïse fut découvert dans des conditions semblables. Ce n'est pas une preuve. Il reste seulement que la population du Zab, sans se mettre en souci des textes, ni d'une rigoureuse orthodoxie, entoure du plus grand respect le tombeau

(1) Tarikh El Khamis, par Hossein ben Mohammed ben El Hassen Diarbekri, Le Caire, 1283 (1866) imprimerie Ouahbia, p. 199 et 200.

V. également Maçoudi, op. laud, tome I, p. 123, et tome III, p. 105.

de son prophète. On risquerait de contrister beaucoup de braves gens, en essayant de démontrer que ce tombeau ne renferme le corps d'aucun prophète, ou renferme celui d'un chrétien.

Toutefois un auteur de la notoriété d'Abderrahman El Akhdhari, un professeur dont les leçons se sont répandues fort loin et pendant quatre siècles dans le monde musulman, relève essentiellement de la critique. Il n'a aucun droit à l'indulgence qu'on accorde à la foi du charbonnier, nommée par les Arabes la foi des vieilles femmes (iman el âdjaïz). On doit donc se demander s'il était bien sincère, quand il composa son poème, et convia les fidèles autour du tombeau de Khaled ben Sinan ; quand il affirma, sans les indiquer, qu'il existe des preuves certaines que ce tombeau est celui d'un prophète.

On ne peut s'empêcher alors de penser aux sanctuaires vénérés, aux grottes sacrées, aux sources miraculeuses, qui dans tous les pays, chrétiens, musulmans ou autres, attirent les visiteurs, fervents ou incrédules. A peu près partout et toujours on voit se mêler, aux cérémonies du culte, les superstitions, les visées purement terrestres, et l'exploitation de la crédulité publique. Eleusis, Olympie et Delphes étaient des foires autant que des lieux de dévotion. La grotte de Lourdes a sans doute enrichi plus d'un commerçant.

On se dit aussi que, nulle part autant que dans les pays de population rare et pauvre, on ne doit sentir le besoin de faire appel aux visiteurs étrangers, et que la forme de l'appel s'adapte, par tendance naturelle, aux mobiles qui le feront entendre le mieux. La vallée de l'Oued Djedi, et le Sahara algérien dans son ensemble, n'offrent aucun attrait pour le voyageur. En dehors de ceux qui y cherchent des impressions nouvelles, ou des satisfactions de touristes, choses indifférentes à la généralité des musulmans, le sentiment religieux seul peut y attirer du monde par l'espoir de bénédictions et de consolations d'ordre moral. L'immensité des solitudes y inspire, en même temps que l'humilité, la croyance et la soumission aux puissances mystérieuses. Aussi les sanctuaires et les zaouïas y sont-ils relativement nombreux. Quelques-

uns sont célèbres, comme ceux d'Aïn Madhi, de Temacin, d'El Hamel. D'autres moins connus, comme ceux de Sidi Khaled, de Tolga, de Bentious, ont nécessairement une part plus modeste dans les visites et les offrandes des pèlerins. Tous sont nés vraisemblablement des mêmes idées et des mêmes besoins. Qui sait si Abderrahman El Akhdhari n'a pas entrevu, dans un rêve ambitieux, le jour où afflueraient vers son pays des pèlerinages aussi nombreux et aussi fructueux que ceux qui parcourent les déserts de l'Arabie, de la Mecque à Médine. Mais peut-être aussi, soumis lui-même à l'influence d'un pays de désolation, était-il de la plus entière bonne foi.

En tous cas, le tombeau de Sidi Khaled n'a pas eu l'avenir de prospérité que semblait mériter un prophète, et la très grande majorité des musulmans algériens est restée incrédule à son égard. Le Gouvernement français a tenu cependant à relever la mosquée qui est devenue un très bel édifice.

La zaouïa de Bentious a conservé un rang des plus modestes. A vrai dire, elle n'existe plus que de nom. Auprès du petit sanctuaire, surmonté d'une coupole, qui renferme les tombes d'Abderrahman El Akhdhari, de son père Sidi Çour'ayer, de son frère Ahmed, et de sa mère Hadda, s'élève une mosquée, récemment restaurée aux frais du Gouvernement. La maison d'Abderrahman El Akhdhari est en ruines. On y voit encore une colonne, qui provient certainement d'une ancienne construction romaine, et qu'on désigne sous le nom d'*Amoud Ennebi*, la colonne du prophète, parce que c'est au pied de cette colonne qu'Abderrahman aurait composé son poème en l'honneur du prophète Khaled ben Sinan.

Derrière la mosquée, du côté sud, on montre le tronc d'un palmier qui aurait été planté par Abderrahman El Akhdhari, et qui est tombé il y a deux ans.

La décadence de la zaouïa de Bentious n'est pas très ancienne. Elle possédait autrefois de nombreux immeubles constitués en habous, comme l'attestent les décisions des beys conservées dans la famille. Ces biens furent appréhendés par le Domaine de l'État après l'occupation française. Ils furent vendus par la suite. Aujourd'hui la zaouïa n'a plus

d'autres ressources que les dons des fidèles, les ziaras, que se partagent les héritiers du fondateur. La grande zaouïa de Tolga, dont les tendances ne sont pas exclusivement littéraires, dont le chef ne négligeait pas de visiter jadis le tombeau de Sidi Abderrahman El Akhdhari, absorbe aujourd'hui toute l'influence et l'autorité religieuses de la région.

La zaouïa de Bentious est encore dirigée par les descendants d'Abderrahman El Akhdhari, qui ont suivi sa tradition, et se sont consacrés à l'étude et à l'enseignement. C'est de l'un d'eux, M. Moçtafa ben Daoud El Akhdhari, aujourd'hui cadi à Khenchela, que je tiens une partie des détails de la biographie d'Abderrahman El Akhdhari.

En résumé, Abderrahman El Akhdhari, professeur de droit, d'astronomie, de rhétorique, personnage révérend à l'égal d'un saint, polygraphe laborieux et consciencieux, quoique sans prétention possible à l'originalité, n'en mérite pas moins la réputation attachée à son nom. Son œuvre est importante ; elle l'est surtout au regard de l'époque et du milieu où il enseignait, et de la courte durée de sa vie.

En publiant la traduction du Soullam, je me suis seulement proposé de montrer, par un document présenté sous sa forme propre, et à titre d'exemple, comment les Arabes ont compris, et comment ils ont adapté à leur enseignement les doctrines des philosophes grecs sur la Logique. Je me suis, pour cela, attaché à serrer d'aussi près que possible le texte arabe, sans chercher à en moderniser la substance. Pour l'intelligence des passages que la concision du texte rend obscurs, j'ai emprunté aux commentateurs arabes seuls les éclaircissements utiles, et me suis abstenu de discuter la valeur et les caractères particuliers de la Logique arabe. Avant de porter un jugement raisonné sur ce sujet, il faudra, à mon sens, avoir, des ouvrages arabes, une connaissance plus complète que celle que nous en avons actuellement. Il faudra aussi, quand on en aura bien dégagé les théories, les comparer avec celles des philosophes anciens, médiévaux et modernes. Une telle étude dépasserait de beaucoup les modestes prétentions de ce travail. Je m'en tiens à une simple traduction.

J'avouerai cependant que les ouvrages arabes que j'ai lus

et traduits sont loin de m'inspirer l'enthousiasme que manifestent Vattier et M. Carra de Vaux pour la Logique d'Avicenne (1). En déclarant que nous n'avons rien ou presque rien à apprendre des Arabes en matière de philosophie, Ernest Renan a prononcé une sentence qui restera probablement définitive (2).

*
**

Les textes qui ont été utilisés pour cette traduction sont :

1° Une glose d'Ibrahim El Badjouri, publiée au Caire, Imprimerie orientale, en 1314-1315 (1896-97) avec le texte d'El-Akhdhari, et des notes de Mohammed El Anbabi ;

2° Un commentaire de Mohammed ben El Hassen El Ben-nani, publié au Caire (Boulaq), Imprimerie officielle, en 1318 (1901), avec une glose de Sidi Ali Qeçara, le commentaire de Saïd Gueddoura, et des notes d'Ahmed ben Mobarek Sidjilmassi ;

3° Une copie manuscrite du texte et du commentaire d'El Akhdhari, non datée, n° 1414 de la Bibliothèque nationale d'Alger ;

4° Un commentaire manuscrit, n° 1428 de la même Bibliothèque, ayant pour titre Irchad Ettalib, sans nom d'auteur ;

5° Un commentaire manuscrit, n° 1420 de la même Bibliothèque, par Saïd Gueddoura, copie datée de 1243 (1828).

El-Biar, février 1921.

J. D. LUCIANI.

(1) Vattier, *La Logique du fils de Sina*, Paris, 1638. — Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, Felix Alcan, 1900.

(2) Averroès et l'Averroïsme, préface.

LE SOULLAM

(NOTA. — Le numérotage des vers et des chapitres ne figure pas dans le texte arabe. L'auteur s'est contenté de distinguer les divisions de son ouvrage par un titre, accompagné parfois du mot *bab*, chapitre, ou *façl*, section, sans qu'on aperçoive toujours les raisons qui lui font employer l'un des deux mots de préférence à l'autre. Peut-être faut-il attribuer cela à une simple fantaisie des copistes.)

I. — PRÉAMBULE

1. — Louange à Dieu qui, des réflexions de l'esprit, a dégagé des conclusions pour l'intelligence humaine ;

2. — Qui, pour elle, a dissipé du ciel de la pensée les nuages de l'ignorance,

3. — Et a fait apparaître les soleils du savoir, dont elle a pu ainsi contempler les beautés mystérieuses.

4. — Nous le remercions de nous avoir concédé les bienfaits de la foi et de la religion musulmane ;

5. — De nous avoir, par privilège spécial, envoyé le meilleur des apôtres, le premier entre ceux qu'il a placés au rang le plus haut,

1. — Ce premier vers n'indique pas seulement, suivant une habitude chère aux écrivains arabes, le sujet du livre ; il spécifie en même temps que la conclusion n'est pas une conséquence forcée du raisonnement, mais un effet de la bonté divine ; en d'autres termes la conclusion a pour cause non les prémisses, mais Dieu, seule cause efficiente. Ainsi s'affirme, dès le début, l'esprit dans lequel l'auteur aborde l'étude de la Logique.

V. la note sous le vers 121.

6. — Mohammed, le plus parfait des modèles, le prophète arabe, le descendant de Hachem, l'Elu.

7. — Que Dieu le bénisse, tant que l'esprit humain voguera sur la mer profonde des idées.

8. — Ainsi que sa famille et ses compagnons, qui ont montré la voie du Seigneur, et qui, pareils à des étoiles, sont les guides de l'humanité.

II. — OBJET DE CE TRAITÉ

9. — La logique est à l'esprit ce que la syntaxe est à la langue,

10. — Elle préserve le raisonnement des égarements de l'erreur, et éclaircit les questions les plus délicates.

11. — Voici donc, parmi les principes de cette science, quelques règles où l'on en trouvera réunies les parties les plus utiles.

12. — J'ai nommé ce livre l'*Echelle splendide*, parce que, par lui, on s'élève jusqu'au ciel de la science de la Logique.

13. — Je demande à Dieu de le dépouiller de toute impureté et de toute imperfection au regard de sa divine majesté ;

8. — On raconte que le Prophète interrogea le Seigneur au sujet des divergences survenues entre ses compagnons. Dieu lui répondit : « O Mohammed, tes compagnons sont pour moi comme les étoiles du ciel, dont les unes sont plus brillantes que les autres. Quiconque suit une de leurs opinions divergentes est dans la voie que j'ai tracée. » On rapporte également que le Prophète a dit : « Mes compagnons sont comme les étoiles. Quel que soit celui que vous prendrez pour guide, vous serez dans le bon chemin. » (Badjouri, Glose, p. 15).

9. — La logique préserve l'esprit de l'erreur dans le raisonnement, comme la syntaxe préserve de l'erreur dans le langage. (B. 18).

12. — L'échelle, *Soullam*, est le nom par lequel on désigne communément le traité d'El-Akhdhari. Son titre exact est *Es-Soullam El mouraounaq*. Mais au lieu du dernier mot, on trouve dans beaucoup d'exemplaires imprimés ou manuscrits *mounaoura*, et c'est celui qui aurait été employé par l'auteur ; les deux ont d'ailleurs à peu près le même sens (V. Badjouri, Glose, p. 21).

14. — De le rendre utile aux débutants, en les acheminant vers l'étude des traités plus complets.

III. — SECTION. — CARACTÈRE LICITE DE L'ÉTUDE
DE LA LOGIQUE

15. — Sur le point de savoir si l'étude de la Logique est autorisée par le dogme, il y a trois opinions.

16. — Ibn Eççalah et Naouaoui l'interdisent ; d'autres estiment qu'il convient d'apprendre cette science.

17. — L'opinion la plus répandue et la plus solide, c'est que l'étude en est permise aux hommes de jugement sain,

18. — Suffisamment familiarisés avec les traditions du Prophète et le Livre divin, pour se guider vers la vérité.

16. — Ibn Eççalah, juriste, exégète, théologien et grammairien, d'origine Kurde, fixé à Damas ; son nom exact est Taqi Eddin Abou Amr Othman ibn Eççalah Abderrahman ; il vivait au commencement du 7^e siècle de l'hégire. (12^e siècle de l'ère chrétienne). Mohyeddin Naouaoui auteur de nombreux ouvrages, ainsi nommé du nom de son lieu d'origine Noua, localité de la Syrie dans la province de Damas, mourut en 576 de l'hégire (1277), une trentaine d'année après Ibn Eççalah. Tous deux sont célèbres dans le monde musulman par leur science des Traditions.

17. — El Ghazali et ceux qui suivent sa doctrine (B. p. 24).

18. — *Familiarisés*, etc... en sorte qu'ils soient capables de distinguer entre les vrais principes du dogme et les faux ; c'est ce que l'auteur a voulu dire. Il n'a pas entendu parler de ceux qui sont familiarisés avec la sonna et le coran au point de connaître tout ce qui s'y rattache, comme les termes significatifs, les clauses de la révélation, les textes abrogatifs ou abrogés, etc... Ces connaissances sont seulement nécessaires au jurisconsulte. En spécifiant que l'étude de la Logique est permise aux hommes de jugement sain, familiarisés avec les textes sacrés, l'auteur indique que les personnes qui ne réunissent pas ces conditions ne sont pas autorisées à s'occuper de la deuxième partie de la logique, celle que les philosophes ont mélangée de fausses doctrines. Il en est de même, suivant la distinction qui précède, pour les livres de théologie où se trouvent reproduites quelques-unes de ces doctrines, par exemple les *Mataliâ*, de Nacir Eddin Toussi, les *Taoualiâ*, d'El Beïdhaoui, les *Maouaqif* de

IV. — ESPÈCES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

19. — La perception d'une chose simple se nomme idée ; celle d'un rapport se nomme assentiment

Adhoud Eddin El Idji, et les *Maqacid*, de Sâd Eddin Taftazani. L'étude de ces livres est permise aux hommes de jugement sain qui connaissent les textes sacrés. Elle ne l'est pas pour toutes autres personnes, de crainte que leur esprit n'en retienne quelques croyances fantaisistes, comme cela est arrivé aux Môtazélites. Ceux-ci se sont en effet laissé séduire par des théories erronées : ils pensaient, entre autres choses, que Dieu ne peut pas être vu, parce qu'ils s'imaginaient qu'on ne peut voir que ce qui est ou un corps ou une chose inhérente à un corps. Partant de là ils avaient construit un syllogisme dans la forme ci-après : Dieu n'est pas un corps et n'est pas inhérent à un corps ; or tout ce qui est ainsi ne peut être vu ; donc Dieu ne peut être vu. Quant à nous, nous rétorquons ce syllogisme par la fausseté de la majeure ; la raison affirme en effet que tout ce qui est réel est visible, même si ce n'est pas un corps ou une chose inhérente à un corps. Nous construisons ainsi le syllogisme suivant : Dieu est réel ; or tout ce qui est réel, peut être vu ; donc Dieu peut être vu ». (B. p. 25).

Il m'a paru intéressant de reproduire ce passage pour montrer l'idée que se font de la logique les auteurs arabes même relativement modernes comme El Badjouri, qui écrivait au commencement du 19^e siècle. Il convient de se rappeler, pour saisir toute l'importance du raisonnement d'El Badjouri, que la visibilité de Dieu, dans l'autre monde, est un article de foi pour tout bon musulman.

IV. *La connaissance humaine.* Le mot employé dans le texte est *hadith*, contingent, nouveau, par opposition à *qadim*, éternel et par conséquent nécessaire, le premier s'appliquant à la connaissance de l'homme, le second à celle de Dieu.

19. — L'idée, dans le sens indiqué par l'auteur, est une espèce de la connaissance. Mais avec le sens de représentation d'une chose dans l'esprit, l'idée est synonyme de la connaissance, qui englobe l'idée avec le sens précédent et l'assentiment. D'où il résulte que le mot idée a deux acceptations, comme il est dit dans le commentaire de la *Chemsia*, l'une spéciale, qui est celle mentionnée par l'auteur, l'autre générale, comme il vient d'être dit. Cela mérite attention (B. p. 36).

La perception d'une chose simple, celle du sujet seul, ou de l'attribut seul, ou des deux à la fois sans perception d'un rapport entre l'un et

20. — Il est de règle de parler d'abord de l'idée, parce que, dans l'ordre naturel, elle est antérieure à l'assentiment.

21. — La connaissance discursive est celle qui exige la réflexion ; celle qui n'en exige pas se nomme connaissance nécessaire, évidente.

22. — L'idée d'une chose s'obtient par ce qu'on nomme discours explicatif (ou définition).

23. — L'assentiment s'obtient par ce que les logiciens nomment argument.

V. — ESPÈCES DE LA SIGNIFICATION CONVENTIONNELLE

24. — La signification du terme par rapport à ce qui lui correspond exactement (dans l'esprit) est appelée signification de concordance.

25. — Celle du terme par rapport à une partie de ce qu'il exprime est dite signification de contenance ; par rapport à ce qui s'y rattache, elle est dite signification de consécution, si la consécution existe dans l'esprit.

VI. — SECTION. — OBSERVATIONS SUR LES TERMES

26. — Tout terme significatif, où qu'il se trouve, est ou composé ou simple.

l'autre. (B. p. 26). Exemple de perception d'une chose simple, l'homme, quand l'image de l'homme se forme dans l'esprit, sans qu'on affirme ou qu'on nie qu'il ait un attribut (Ms 1423, f° 5, r°). — *Celle d'un rapport*, c'est-à-dire la perception, par l'esprit, qu'une chose est ou n'est pas à une autre. Ex. : Amr est debout, Zeïd ne rit pas. (Ibid.).

20. — *Il est de règle*, dans la rédaction, ou dans l'enseignement, etc... (B, p. 27).

22. — Le vers se termine par une formule sans rapport avec le sujet, et qu'il a paru inutile de traduire. D'autres remplissages du même genre seront également négligés dans le reste de l'ouvrage.

24. — Exemple : Le mot homme désigne par *concordance* l'animal raisonnable, par *contenance* animal ou raisonnable, par *consécution* apte à écrire ou à s'instruire.

27. — Le terme composé est celui dont une partie exprime une partie de l'idée exprimée (par l'ensemble de ce terme); dans le cas contraire, le terme est simple.

28. — Celui-ci est de deux sortes : universel ou particulier, où qu'il soit.

29. — Le terme universel est celui qui implique communauté, comme lion; dans le cas contraire, le terme est particulier.

30. — Le premier est dit essentiel, quand il est compris dans l'essence (quand il entre dans la définition de la chose exprimée); accidentel quand il n'y est pas compris.

31. — Les universaux sont au nombre de cinq, pas moins : genre, différence, accident, espèce et propre.

27. — El Anbabi, dans ses notes sur la glose d'El Badjouri (B. p. 32), donne comme exemple de terme simple le mot *Zeïd*, et comme exemple de terme composé *Abdallah* (serviteur de Dieu), pris comme nom propre. Dans le manuscrit 1428 (f° 6, r°) on trouve les exemples *homme*, et *Zeïd est debout*. Mais d'une part le mot *Abdallah*, quand il est employé comme nom propre, est considéré par d'autres auteurs comme un terme simple; et d'autre part *Zeïd est debout*, n'est pas un terme simple, mais une proposition. Un exemple plus exact de terme composé est celui de *rami el h'adjara*, lanceur de pierre.

29. — *Qui implique communauté*. — Il s'agit ici de la communauté de signification, caractérisée par l'unité du terme, de l'affectation conventionnelle et de la signification, et par la pluralité des individus auxquels cette signification est commune; il ne s'agit pas de la communauté verbale (homonymie), consistant dans l'unité du terme, avec pluralité d'affectations et de significations (B. p. 33) — *comme lion*, terme qui est commun à tous les individus de la même espèce. — *Particulier*, comme *Zeïd*, terme qui désigne un seul individu, (Ms. 1428, f° 6, v°).

31. — Il faut entendre par *universaux* les termes désignant le genre, l'espèce, etc., etc., — *Le genre* est ce qui se dit de plusieurs choses de nature différente en réponse à la question : qu'est-ce? (quid?). Ex. : l'animal. Si on demande qu'est-ce que l'homme, le cheval, l'âne, on peut répondre c'est un animal. — *La différence* est ce qui se dit en réponse à la question : quelle chose est-ce (lequel est-ce) dans son essence (qualis?) Ex. : raisonnable. Si on dit : quelle est la chose qui

32. — Le genre est de trois sortes, sans plus : prochain, éloigné, ou intermédiaire.

VII. — SECTION. — RAPPORT DES TERMES AUX IDÉES

33. — Le rapport des termes avec les idées qu'ils expriment est de cinq sortes : l'univocité (termes univoques), l'équivocité (termes équivoques), la divergence (termes divergents), l'homonymie (termes homonymes), dont le contraire est la synonymie (termes synonymes).

distingue l'homme dans son essence, c'est-à-dire comprise dans son essence, on répondra : c'est (d'être) raisonnable. — *L'accident* commun est ce qui n'est pas compris dans la quiddité d'une chose, mais peut être dit de cette chose, en même temps que d'une autre, comme *se mouvant* par rapport à l'homme ; *se mouvoir* n'entre pas en effet dans la quiddité de l'homme, mais peut se dire de l'homme et d'autre chose. On peut dire : l'homme se meut, le cheval se meut. — *L'espèce* est ce qui se dit de plusieurs choses de même nature, en réponse à la question qu'est-ce ? Ex. : l'homme. — Si on demande qu'est-ce que Zeïd, Amr, on répondra : un homme. — *Le propre* est ce qui se dit en réponse à la question : quelle chose est-ce en accident (dans ses caractères accidentels) ? Ex. : qui rit. Si on demande : quelle est la chose qui distingue l'homme en tant qu'accident, on dira : c'est le rire. (Extrait abrégé de la glose d'El Badjouri, p. 37). Dans la phrase : l'homme est un *animal raisonnable qui rit et se meut*, animal est le *genre*, homme est l'*espèce*, raisonnable est la *différence*, qui rit est le *propre*, qui se meut est l'*accident commun*.

32. — *Prochain*. Ex. : l'animal par rapport à l'homme. — *Eloigné*. Ex. : la substance, au-dessus de laquelle il n'y a pas de genre. — *Intermédiaire*. Ex. : le corps (Ms 1438, f° 7. v°). L'homme (espèce) est un animal (genre prochain) ; un corps (genre intermédiaire) ; une substance (genre éloigné).

33. — Voici comment cette division est expliquée par les commentateurs : — On peut considérer un ou plusieurs termes. Dans le premier cas le terme peut exprimer une seule notion, sans inégalité entre les individus qu'elle embrasse, et il est dit alors *univoque, moutaouati*. Ex. : l'homme, tout individu de l'espèce homme est un animal raisonnable. Le terme peut encore exprimer une notion unique, mais avec inégalité entre les individus ; il est dit alors *équivoque, mouchakkak*. Ex. : la blancheur qui est plus forte dans la neige que dans l'ivoire ; l'existence, qui dans

34. — Le terme est optatif ou énonciatif. Dans le premier cas, il est de trois sortes, comme nous allons le dire :

35. — L'ordre, quand il implique supériorité de celui qui parle; dans le cas contraire, c'est la prière; s'il implique égalité, c'est le désir.

VIII. — SECTION. — DU COLLECTIF, DE LA PROPOSITION
UNIVERSELLE, DE LA PARTIE,
ET DE LA PROPOSITION PARTICULIÈRE

36. — On nomme collectif le jugement qui porte sur un ensemble d'individus, comme : tout cela n'est pas arrivé.

l'être nécessaire est antérieure à celle du possible. Enfin un terme unique peut servir à exprimer deux ou plusieurs notions différentes; il est dit alors *homonyme*, *mouchtarak*. Ex. : le mot *aïn* qui signifie œil, ou source, ou monnaie d'argent. — Dans le second cas, pluralité des termes, ces termes peuvent désigner des notions différentes, et sont dits divergents *moutakhalef*; ou bien désigner une notion unique et ils sont dits synonymes : *moutaradef*. Ex. : *borr* et *qamh'*, qui signifient l'un et l'autre blé.

En résumé, quand il y a unité de terme, et identité complète de sens, le terme est univoque; quand il y a unité de terme avec unité de signification plus ou moins forte, le terme est équivoque; quand il y a unité de terme et pluralité de sens, le terme est homonyme; quand il y a pluralité de termes et de sens, les termes sont divergents; enfin quand il y a pluralité de termes et unité de sens, les termes sont synonymes.

34. — Il s'agit ici du terme composé, comme l'auteur l'indique dans son commentaire. La traduction textuelle serait : le terme composé est ou une demande ou une énonciation. -- Optatif, quand il tend à obtenir l'accomplissement d'un acte, comme : lève-toi. -- *Enonciatif* quand il est susceptible d'être qualifié de vrai ou de faux, comme : Zeïd est levé. (Ms, 1428, f° 7, v°).

36. — Dans ce vers et dans les deux suivants l'auteur a voulu simplement signaler la différence de signification de divers termes dérivés de la même racine; d'abord le mot *koull*, collectivité, ensemble, tout; *koulli*, universel; *koulliat*, universaux; *koullia*, proposition universelle; ensuite les mots *djouz'*, partie; *djouz'i* particulier; *djouz'ia*, proposition particulière.

Tout cela n'est pas arrivé. — Allusion à une réponse du Prophète. Un

37. — Lorsque le jugement porte sur chaque individu (d'une espèce ou d'un genre), on dit que la proposition est universelle.

38. — Quand il porte sur une partie de ces individus, la proposition est dite particulière. Quant à la partie, le sens en est évident.

IX. — SECTION. — DES EXPLICATIONS

39. — L'explication est de trois sortes : la définition, la description et l'explication de mots.

40. — La définition se fait par le genre et la différence ; la description se fait par le genre et le propre réunis.

41. — La définition imparfaite se fait par la différence seule ou accompagnée du genre éloigné, non du genre prochain.

jour où il n'avait pas récité complètement la prière habituelle, un des assistants lui dit : ou tu as oublié ou tu as abrégé. Le Prophète répondit par la phrase donnée en exemple.

39. — L'explication est ce dont la conception entraîne soit la conception de la chose expliquée, soit la distinction de cette chose d'avec les autres. Dans le premier cas l'explication est une définition parfaite ; dans le second cas c'est l'une des explications qui seront indiquées ci-après. (B. p. 39).

Au lieu du mot *môarrif* que je traduis par explication, les auteurs arabes emploient souvent ceux de *târif* et de *qoul charih*, avec la même signification. Ils réservent toujours le mot *hadd* à la définition par le genre et la différence.

40. — Il s'agit dans ce vers de la définition et de la description parfaites, comme l'indiquent les deux vers suivants où il est question de la définition et de la description imparfaites. De même le genre et la différence doivent s'entendre ici du genre prochain et de la différence prochaine. — *La définition.* Ex. : l'homme est un animal (genre) raisonnable (différence). — *La description.* Ex. : l'homme est un animal (genre) qui rit (propre). (Ms. 1428, f° 8, v°).

41. — *La définition imparfaite se fait par la différence seule.* — Ex. : l'homme est le raisonnable ; *ou accompagnée du genre éloigné*, comme le corps, *et non prochain*, comme l'animal. Ex. : l'homme est un corps (genre éloigné) raisonnable (différence). (Ibid.).

42. — La description imparfaite se fait par le propre seul, ou accompagné du genre éloigné.

43. — L'explication de mots, chez les logiciens, consiste à substituer à un terme un terme synonyme plus connu.

44. — Toute explication doit être exclusive et réciproque (ne comprendre que la chose définie et comprendre toute la chose définie); elle doit être claire et non plus obscure,

45. — Ou aussi obscure que la chose expliquée: elle ne doit pas non plus se faire par métaphore sans un indice qui écarte toute confusion;

42. — *Par le propre seul.* Ex. : l'homme est (celui) qui rit ; *ou accompagné du genre éloigné.* Ex. : l'homme est un corps (genre éloigné) qui rit (propre). (Ibid.).

43. — Comme lorsqu'on explique le mot *ôqar* (vin) par celui de *khamr* qui a le même sens et est plus connu. (Ibid.).

44. — Toute explication doit (être compréhensive *djamiâ*, c'est-à-dire) embrasser la totalité des individus de la chose définie. C'est ce qu'il faut entendre par *mottarid* (universelle). Elle doit également (être exclusive *maniâ*, c'est-à-dire) exclure tout ce qui n'est pas la chose définie, et c'est ce qu'il faut entendre par *mounâkis* (convertible). Tel est le sens adopté par El Qarafi (dans le *Tanqih El Fouçoul*). Mais El Ghazali et Ibn El Hadjeb emploient le mot *mottarid* dans le sens d'exclusif *maniâ*, et *mounâkis* dans le sens de compréhensif *djamiâ*, et c'est dans le même sens que ces deux termes sont employés par les juristes. (Commentaire du Soullam par l'auteur lui-même, ms. 1414 de la Bib. nat. n'Alger, f° 5).

Les logiciens français disent que la définition doit être universelle et propre (V. Logique de Port Royal).

45. — *Aussi obscure*, comme si, pour définir le nombre pair, on disait : le nombre qui a une unité de plus que le nombre impair (Ms 1428, f° 8, v°).

45. — *Sans un indice.* Il faut donc, dans toute explication, ne pas employer la métaphore sans un indice apparent qui marque l'intention de celui qui parle, comme lorsqu'on définit le *taouaf* (*) une prière sans genuflexion, sans costume rituel, et sans salut final, ou lorsqu'on définit un niais un âne. Mais si l'indice est apparent, la métaphore peut être em-

(*) Le *taouaf* est une déambulation rituelle autour du temple de la Mecque.

46. — Ni par ce qui n'est connu que par la chose expliquée ; ni par un terme homonyme dépourvu de complément spécifique.

47. — Les logiciens, entre autre choses, n'admettent pas que les définitions contiennent des jugements.

48. — Il n'est pas permis, dans la définition, d'employer la conjonction *ou* ; cela est permis dans la description ; c'est une distinction à retenir.

X. — CHAPITRE DES PROPOSITIONS ET DE LEURS CARACTÈRES

49. — Ce qui peut être vrai en soi est appelé, en logique, proposition et énonciation.

ployée dans la définition. Sâd Eddln Taftazani dit à ce propos : « On peut objecter que la métaphore est toujours accompagnée d'un indice, puisque cet indice est compris dans la définition de la métaphore. On la définit en effet : le terme employé dans un sens autre que celui pour lequel il a été institué, avec un indice qui ne permet pas de le prendre dans ce dernier sens. La réponse à cette objection, c'est que la métaphore doit toujours être accompagnée d'un indice qui exclue le sens propre du terme, mais cet indice n'est pas celui qui sert à marquer l'intention de celui qui parle. »

Ajoutons que l'indice de la métaphore, d'une manière générale, peut être non apparent. Mais dans la définition il faut que cet indice soit très visible, puisque le but de la définition est de rendre une chose claire. (Bennani, p. 107).

46. — *Ce qui n'est connu que par la chose expliquée*, comme lorsqu'on définit le soleil l'astre du jour, parce qu'il y a alors un cercle vicieux, le jour étant lui-même subordonné au lever du soleil (ms. 1428, f° 9, r°). *Terme homonyme sans complément*, comme lorsqu'on dit : Le soleil est un *âin* (terme homonyme qui signifie à la fois œil, source, soleil, etc ..) ; mais si le terme homonyme est accompagné d'un complément spécifique, son emploi dans la définition est permis ; ex. : le soleil est un *âin*, qui illumine l'horizon. (B. p. 42).

48. — *D'employer la conjonction ou*, parce qu'il en résulterait un doute et une incertitude. Mais cela est permis, quand c'est pour marquer une division, dans la description, et dans la définition (ms. 1428, f° 9, r°). — *Les caractères de la proposition dont il est question dans le titre sont*, d'après El Badjouri, la contradiction et la conversion.

49. — *Ce qui peut être vrai*, ou faux ; si l'auteur ne parle pas de la

50. — Les logiciens reconnaissent deux sortes de propositions : la conditionnelle et l'attributive. La seconde

51. — Est ou générale ou singulière. Dans le premier cas, elle est ou quantifiée, ou indéfinie.

fausseté, c'est parce que, de ce qu'une chose peut être vraie, il s'ensuit qu'elle peut être fausse. (B. p. 43). Par les mots *ce qui peut être vrai* (ou plus exactement qualifié de vrai), l'auteur exclut ce qui n'est pas susceptible d'être qualifié de vrai, par exemple : Zeïd, le garçon de Zeïd. Par les mots *en soi*, il exclut ce qui peut être vrai ou faux non par lui-même, mais par une notion consécutive, comme les interpellations (*incha*), telle qu'un ordre. une défense, etc... Quand on dit, par exemple : *Verse-moi à boire*; bien que cette phrase puisse être qualifiée de vraie, ce n'est pas par elle-même, mais par cette autre phrase qui en découle : *je vous demande de me verser à boire*. (Ibid.).

50. — *La conditionnelle et l'attributive*. La première est celle où on juge sous forme de condition ou de liaison, comme on le verra plus loin ; la seconde est celle où on juge sous forme d'attribution. C'est pour cela qu'on nomme la première conditionnelle et la seconde attributive. On dit plus communément que la première est celle dont les deux termes ne sont pas deux termes simples et n'équivalent pas à des termes simples ; et que la seconde est celle dont les deux termes ou sont simples ou équivalent à des termes simples, comme lorsqu'on dit : « Zeïd est levé », ou bien : « Zeïd est levé est le contradictoire de Zeïd n'est pas levé », parce que c'est comme si l'on disait : « Ceci est le contradictoire de cela ». (B. p. 43).

51. — *Générale ou singulière*. Je traduis ici le mot *koullia* par générale, tandis qu'il est employé habituellement avec le sens d'*universelle*. Mais l'intention de l'auteur est évidente, ainsi que le fait remarquer El Badjouri (p. 44) ; « on n'entend pas ici par le mot *koullia* la proposition accompagnée de la formule de quantification universelle *koull*, suivant la technologie des logiciens, mais la proposition dont le sujet est général *koulli*, indépendamment de la formule de quantification. Ce qui le prouve, c'est que le mot *koullia* est mis en opposition avec *chakhcia* (singulière), qui indique la proposition dont le sujet est individuel et déterminé. Ainsi se justifie la division exprimée à la fin du vers : *dans le premier cas* (c'est-à-dire quand elle est générale), *elle est quantifiée ou indéfinie*. — Ce qui ressort du texte à ce propos, c'est que la proposition attributive est de quatre sortes : 1° singulière (ou indivi-

52. — La quantification est ou universelle, ou particulière, et comprend quatre espèces, quel que soit le groupement où elle se trouve.

53. — Elle est marquée par les mots : tout, quelque, aucun, quelque... n'est pas, ou par d'autres expressions de même sens.

duelle) quand son sujet est individuel et déterminé. ex. : Zeïd est levé ; 2° indéfinie, quand son sujet est général et qu'il n'y a pas de formule de quantification, ex. : l'homme est un animal ; 3° universelle, quand elle contient la formule de quantification universelle, ex. : tout homme est un animal ; 4° particulière, quand elle contient la formule de quantification particulière, ex. : quelque animal est homme. — Ces deux dernières espèces de propositions, quoiqu'elles ne soient pas explicitement mentionnées par l'auteur, se tirent des mots : *La quantification est universelle ou particulière*. Il en découle en effet que la proposition accompagnée de la formule de quantification universelle est dite universelle, et que celle qui est accompagnée de la formule de quantification particulière est dite particulière.

L'auteur a négligé la proposition classificative, dans laquelle la chose dont on juge est une classe (ou une nature tabiá), abstraction faite des individus. Ex. : l'animal est un genre (B. p. 44). Certains auteurs considèrent cette proposition comme une proposition singulière, d'autres comme une proposition indéfinie.

52 — Le texte porte la formule de quantification (sour). — Cette formule est le terme qui indique : 1° dans la proposition attributive, l'extension à tous les individus, ou à quelques-uns, comme : tout, ou quelque ; 2° dans la proposition conditionnelle, l'extension à tous les cas possibles ou à quelques cas, comme : toutes les fois que, il peut arriver que (B. p. 44).

Quatre espèces. — 1° la quantification universelle affirmative, comme tout, ou autres termes équivalents, la totalité ou l'ensemble ; ex. : tout homme est un animal... ; 2° la quantification particulière affirmative, comme quelque, ou autres termes analogues, un, deux, trois, ex. : quelque animal est homme, un animal est homme, etc. ; 3° la quantification universelle négative, comme aucun, ou autres termes analogues, pas un, etc. ; ex. : aucun homme n'est pierre ; pas un homme n'est pierre ; 4° la quantification particulière négative, comme : quelque... n'est pas, ou autres formules analogues, tout... n'est pas, ex. : quelque animal n'est pas homme... (B. p. 44).

54. — Toutes les propositions attributives (singulière, universelle, particulière, indéfinie) peuvent être affirmatives ou négatives, ce qui porte leur nombre à huit.

55. — Le premier terme est le sujet ; le dernier est l'attribut. Tous deux sont exprimés conjointement.

56. — Quand le jugement comporte une liaison, la proposition est dite conditionnelle. Celle-ci se divise

57. — Également en conditionnelle conjonctive, et en conditionnelle disjonctive.

58. — Les deux parties de chacune d'elles sont nommées antécédent et conséquent. Ce qui caractérise la conditionnelle conjonctive,

55. — Le premier terme, par rang d'importance, c'est la chose dont on juge, qu'elle soit mentionnée la première ou la dernière, comme Zeïd dans les propositions : Zeïd est levé ; s'est levé Zeïd, (ms. 1428, f° 18, r°),

56. — Une liaison, de l'existence ou de la non existence d'un rapport, à l'existence ou à la non existence d'un autre. (Ms. 1428, f° 10, v°),

57. — *Conditionnelle conjonctive.* — Ex. : Si le soleil est levé, il fait jour. — *Conditionnelle disjonctive.* — Ex. : ou bien le nombre est pair, ou bien il est impair. (Ms. 1428, f° 10, v°)

58. — Dans l'exemple ci-dessus, l'antécédent est : si le soleil est levé, le conséquent est : il fait jour. Dans la proposition conditionnelle conjonctive, l'antécédent est la proposition qui demande à être accompagnée, même si elle est formulée la dernière ; dans la proposition conditionnelle disjonctive, l'antécédent est la première proposition énoncée (Ms. 1426, f° 10, v°). Il résulte clairement du texte que les deux parties de la proposition conditionnelle disjonctive sont nommées antécédent et conséquent. C'est également ce que dit Djordjani, dans le commentaire de Khounadji, ainsi qu'un commentateur d'Isar'oudji et El Qotb Errazi. Mais Senoussi, dans le commentaire de son Abrégé de Logique, semble d'un autre avis, et il le déclare même explicitement dans son commentaire d'Isar'oudji. La même opinion est exprimée par Ibn Yacoub. « La doctrine la plus répandue, dans la technologie des Logiciens, dit-il, c'est que l'antécédent, dans la proposition conjonctive, est la partie précédée de la conjonction conditionnelle, et que le conséquent est celle qui est

59. — C'est qu'elle affirme la liaison mutuelle de deux parties. La conditionnelle disjonctive est celle qui incontestablement,

60. — Affirme une incompatibilité entre les deux parties. Il faut savoir que la conditionnelle disjonctive est de trois sortes :

61. — Celle où les deux parties de la proposition ne peuvent pas être vraies ensemble, celle où elles ne peuvent pas être fausses ensemble, et celle où elles ne peuvent être ni vraies, ni fausses ensemble. Cette dernière est la disjonction proprement dite, et la plus spéciale.

XI. — SECTION. — DE LA CONTRADICTION

62. — La contradiction est l'opposition de deux propositions en qualité, l'une d'elles étant forcément vraie.

liée à cette première partie. Mais dans la proposition disjonctive, il n'y a ni antécédent, ni conséquent ; que l'une des deux parties soit placée avant ou après l'autre, le sens ne change pas, » (B. p. 49).

61. — La traduction textuelle du texte serait : prohibitive d'union, ou de vacuité, ou des deux. Exemple de la première : cette chose est arbre ou pierre. Il y a prohibition d'union en ce sens que la chose ne peut pas être en même temps arbre et pierre, mais peut n'être ni arbre ni pierre. Exemple de la seconde : ou bien Zeïd est en mer, ou bien il ne se noiera pas, la mer désignant ici toute matière où on peut se noyer. Il y a, dans ce cas, prohibition de vacuité, en ce sens que Zeïd doit forcément ou être en mer, ou ne pas se noyer ; les deux choses ne peuvent pas être fausses en même temps, mais elles peuvent être vraies l'une et l'autre, Zeïd pouvant être en mer et ne pas se noyer. Exemple de la troisième : le nombre est pair ou impair. Il y a prohibition d'union en ce sens que le nombre ne peut pas être en même temps pair et impair ; et il y a prohibition de vacuité en ce sens qu'il est forcément l'un des deux, pair ou impair.

62. — *En qualité*, affirmative et négative. Ex. Zeïd écrit, Zeïd n'écrit pas. *D'une d'elles était forcément vraie*, et l'autre fausse, c'est-à-dire que, avec la différence de qualité, il faut, pour qu'il y ait contradiction, que l'une des deux propositions soit vraie et l'autre fausse. Il n'y aurait pas

63. — Quand la proposition est singulière ou indéfinie, la contradiction s'obtient en changeant la qualité.

64. — Quand la proposition est limitée par une marque de quantification, la contradictoire se forme avec le contraire de la quantification employée.

65. Quand elle est affirmative universelle, la contradictoire est une négative particulière.

66. — Quand c'est une négative universelle, la contradictoire est une affirmative particulière.

contradiction si on disait : Zeïd est en repos, Zeïd ne se meut pas ; car ces deux propositions, quoique différentes par leur qualité, puisque l'une est affirmative, l'autre négative, peuvent être toutes les deux vraies, ou toutes les deux fausses. (Ms. 1428, f° 11, r°).

63. — Ce qui résulte de ce passage, c'est que la contradictoire de la proposition singulière est une singulière de qualité différente, et que la contradictoire de la proposition indéfinie est une proposition indéfinie également de qualité différente. Cela est admis par les autres auteurs pour la première, mais non pour la seconde. En effet la contradictoire de la proposition indéfinie, pour les autres auteurs, est une proposition universelle de qualité différente, parce que la proposition indéfinie équivaut à une particulière. La contradictoire de la proposition indéfinie affirmative, comme l'homme est un animal, est une négative universelle, comme aucun homme n'est un animal, La contradictoire de la proposition indéfinie négative, comme l'homme n'est pas un animal, est une affirmative universelle, comme tout homme est un animal (B. p. 52).

64. — La quantification de la proposition affirmative universelle a pour contraire celle de la négative particulière, et inversement. La quantification de l'affirmative particulière a pour contraire celle de la négative universelle, et inversement (B. p. 52).

65. — *Affirmative universelle* : Tout homme est un animal. *Contradictoire* : quelque homme n'est pas un animal. — *Négative universelle* : Aucun homme n'est une pierre. *Contradictoire* : quelque homme est une pierre.

La contradictoire de la proposition affirmative universelle ne peut pas être une négative universelle, parce que, dans ce cas, les deux propositions pourraient être fausses. Ex. : Tout animal est homme, aucun animal n'est homme. Or deux propositions contradictoires ne peuvent être fausses en même temps. (B. p. 52).

XII. — SECTION. — DE LA CONVERSION ÉQUIPOLLENTE (SIMPLE)

67. — La conversion consiste à intervertir les deux parties de la proposition, celle-ci restant toujours vraie, et sa qualité n'étant pas modifiée,

68. — Pas plus que sa quantité, excepté pour l'affirmative universelle, qu'il faut changer en affirmative particulière.

67. — *De la conversion simple.* — Le mot *âks* s'emploie indifféremment dans le sens de conversion et de proposition converse. La conversion, comme la proposition converse, est de trois sortes : 1° la conversion simple, dite *moustaoui* = équipollente, parce que les deux termes restent les mêmes et ne sont pas remplacés par leurs contradictoires. Cette conversion consiste à intervertir simplement les deux termes de la proposition ; c'est la seule dont l'auteur se soit occupé ; 2° la conversion par contradictoire concordante, ainsi appelée parce que la proposition converse a la même qualité que la proposition à convertir, et qui consiste à substituer à chacun des deux termes de cette proposition la contradictoire de l'autre terme, les deux propositions restant vraies et conservant leur qualité. Ex. : Tout homme est animal ; — tout non animal est non homme ; 3° la conversion par contradictoire discordante, ainsi nommée parce que la proposition converse n'a pas la même qualité que la proposition à convertir, et qui consiste à substituer au premier terme de la proposition la contradictoire du second, etc. On dira ainsi dans la conversion de l'exemple ci-dessus : Aucun non animal n'est homme. L'auteur se borne à parler de la conversion simple parce que c'est la plus usitée. (B, p. 52).

Sa qualité n'étant pas modifiée, c'est-à-dire la proposition restant affirmative ou négative suivant le cas.

68. — *Pas plus que sa quantité, la proposition restant universelle ou particulière.*

Excepté pour l'affirmative universelle. — Il résulte de ce passage du texte que l'affirmative universelle se convertit en affirmative particulière. Ex. : Tout homme est animal ; quelque animal est homme. Il en est de même pour la singulière affirmative, si l'attribut est universel. Ex. : Zeïd est animal ; quelque animal est Zeïd. Quand l'attribut est particulier, elle se convertit en ses propres termes. Ex. : Celui-ci est Zeïd ; Zeïd est celui-ci. — Il en résulte également que la négative universelle se convertit en négative universelle. Ex. : Aucun homme n'est pierre ; aucune pierre n'est homme. Il en est de même de la singulière négative

69. — La conversion (simple) est possible dans toute proposition, excepté dans celle où se trouvent réunis les deux caractères inférieurs (la particularité et la négation).

70. — Il y a également exception pour la proposition indéfinie négative, parce qu'elle a la même valeur que la proposition particulière.

si son attribut est universel. Ex. : Zeïd n'est pas une pierre ; aucune pierre n'est Zeïd. Si l'attribut est singulier, elle se convertit en ses propres termes. Ex. : Zeïd n'est pas Amr ; Amr n'est pas Zeïd. Il en résulte encore que l'affirmative particulière se convertit en affirmative particulière. Ex. : Quelque animal est homme ; quelque homme est animal. Il en est de même de l'indéfinie affirmative, Ex. : l'homme est un animal ; quelque animal est homme. Mais on peut aussi la convertir en ses propres termes, et dire, pour l'exemple qui précède : l'animal est homme. Quant à la particulière négative, elle ne se convertit pas. Si on a : quelque animal n'est pas homme, on ne peut pas dire : quelque homme n'est pas animal. Il en est de même pour l'indéfinie négative. Si on a : l'animal n'est pas homme, on ne peut pas dire : quelque homme n'est pas animal, ni : l'homme n'est pas animal (B. p. 54).

69. — La conversion par contradictoire concordante ou discordante est possible pour toute proposition, même si elle contient les deux caractères inférieurs, c'est-à-dire si c'est une négative particulière. Exemple de la conversion par contradictoire concordante : quelque animal n'est pas homme ; quelque non homme n'est pas non animal. Conversion par contradictoire discordante dans le même exemple : quelque non homme est animal. L'indéfinie négative se comporte comme la proposition qui a les deux caractères inférieurs, c'est-à-dire comme la négative particulière. Celle-ci n'a pas de converse, parce que la vérité n'y serait pas conservée en tant que conséquence, bien qu'elle y soit maintenue dans certains cas, en tant que coïncidence. Ainsi quand on a : quelque homme n'est pas pierre, on dira : quelque pierre n'est pas homme. La proposition demeure vraie par coïncidence, pas suite de la spécialité du cas. Ce qui le prouve, c'est que la proposition cesse d'être vraie dans le cas où le sujet a plus d'extension que l'attribut. On peut alors nier le terme le moins étendu de quelques individus du terme le plus étendu ; mais on ne peut pas nier le plus étendu de quelques individus du moins étendu. Si on peut dire : quelque animal n'est pas homme, on ne peut pas dire : quelque homme n'est pas animal (B. p. 54)

70. — *La proposition indéfinie négative.* — On peut dire : l'animal n'est

71. — La conversion se fait dans toute proposition disposée suivant un ordre naturel, mais non dans celles dont la disposition est purement arbitraire.

XIII. — CHAPITRE. — DU SYLLOGISME

72. — Le syllogisme est formé de propositions (prémises) disposées de manière à entraîner par elles-mêmes une autre proposition (conclusion).

pas un homme ; mais on ne peut pas dire : l'homme n'est pas un animal. Cependant la conversion est possible dans certains cas. Ex. : L'animal n'est pas une pierre ; la pierre n'est pas un animal (Ms. 1428, f° 12. r°).

71. — *Dans l'ordre naturel*, c'est-à-dire dans la proposition attributive et dans la proposition conditionnelle conjonctive. L'une et l'autre sont disposées naturellement parce que leur disposition est commandée par la nature des choses ; si cette disposition cessait, le sens serait différent ; en effet si on plaçait le sujet après l'attribut dans la proposition attributive, et si on plaçait l'antécédent après le conséquent dans la conditionnelle conjonctive, on n'aurait plus la même signification. Quand, pour convertir la proposition : tout homme est animal, on dit : quelque animal est homme, on attribue l'*humanité* à quelques individus du genre animal, alors que primitivement on attribuait l'*animalité* à tout homme. Quand, pour convertir la proposition : Toutes les fois que le soleil est levé, il fait jour, on dit : Il peut arriver, s'il fait jour, que le soleil soit levé, le sens est que le lever du soleil est inséparable de l'existence du jour, alors que primitivement on affirmait que l'existence du jour est inséparable du lever du soleil.

Dont la disposition est purement arbitraire, c'est-à-dire dans la conditionnelle disjonctive. Celle-ci est disposée d'une façon purement conventionnelle, parce que cette disposition n'est pas imposée par la nature des choses, et que si elle est modifiée le sens ne change pas. Que l'antécédent soit placé après le conséquent, le sens reste le même. Quand on a : ou bien le nombre est pair, ou bien il est impair, on peut dire : ou bien le nombre est impair, ou bien il est pair ; le sens reste le même, celui de l'inconciliabilité entre les deux. (B. p. 54).

72. — *Le syllogisme (qias)*. — Le qias, en lexicologie, est l'action de mesurer une chose sur le modèle d'une autre, comme l'action de mesurer

73. — Les logiciens distinguent deux espèces de syllogisme. L'une est nommée syllogisme de liaison ;

une étoffe sur l'étalon de la coudée. Dans la technologie des théologiens c'est l'assimilation d'une chose à une autre, en raison d'un caractère qui leur est commun, comme l'assimilation du vin de palmier au vin de raisin, au point de vue de leur interdiction, parce que l'un et l'autre sont des boissons enivrantes. Dans la technologie des logiciens, c'est un discours composé de propositions de manière à entraîner par lui-même un autre discours (B. p. 55). . . .

De manière à entraîner par elles-mêmes une autre proposition différente des premières. Cette proposition, avant que l'on en commence la démonstration se nomme une assertion (dâoua) ; pendant la démonstration on la nomme question (matloub) ; après, on la nomme conclusion (natidja). Le groupe de deux propositions, telles que : le monde s'altère, et tout ce qui s'altère est contingent, entraîne une autre proposition : le monde est contingent. Un groupe de plusieurs propositions, comme : Le fossoyeur dérobe secrètement le bien d'autrui ; quiconque dérobe le bien d'autrui est un voleur ; tout voleur doit avoir la main coupée ; entraîne une autre proposition ; Le fossoyeur doit avoir la main coupée. Le premier de ces deux syllogismes est simple (basit) ; le second est composé (mourakkab) parce qu'il est formé de deux syllogismes. On ne nomme donc pas syllogisme une proposition unique, bien qu'elle entraîne par elle-même une autre proposition, par exemple sa proposition converse, parce que ce n'est pas un groupe de propositions. On ne donne pas davantage le nom de syllogisme à l'induction et à l'analogie, parce que, bien que composées de plusieurs propositions, elles n'entraînent pas une autre proposition, ce qu'elles tendent à prouver pouvant ne pas être. Enfin on n'appelle pas syllogisme, ce qui entraîne une autre proposition, mais non par lui-même ; ex. : tel malade remue ; et tout ce qui remue est vivant ; donc un tel est vivant. En effet la conclusion qu'il vit ne s'obtient que par le moyen d'une prémisses étrangère ; tout ce qui remue volontairement vit. On en a un autre exemple dans le syllogisme d'égalité, comme : $A=B$; $B=C$. Ces deux propositions en entraînent bien une autre : $A=C$, mais ce n'est pas par elles-mêmes ; c'est par le moyen d'une prémisses étrangère : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. (Ms. 1428, f° 12, V°).

73. — *De liaison*. Il est ainsi nommé parce que les termes en sont liés et joints l'un à l'autre sans être séparés par la formule d'exclusion *لكن*

74. — C'est celui qui renferme la conclusion en puissance, et qui est spécial aux propositions attributives.

75. — Pour le former, il faut en composer les prémisses suivant les règles,

76. — Les disposer dans l'ordre voulu, et examiner si elles sont bonnes ou mauvaises,

mais (B. p. 56) ; parce que le sujet de la conclusion y est lié avec l'attribut par le moyen terme (Ms. 1428, f° 12, v°). Le syllogisme de liaison est celui qui indique la conclusion ou sa contradictoire en puissance, de telle sorte qu'il en contient la matière sans en contenir la forme. Il est tantôt conditionnel, comme lorsqu'on dit : Toutes les fois que ceci est un homme, c'est un animal ; et toutes les fois que c'est un animal, c'est un corps ; donc toutes les fois que ceci est un homme, c'est un corps ; tantôt attributif comme lorsqu'on dit : Tout homme est un animal ; et tout animal est un corps ; donc tout homme est un corps. C'est cette seconde espèce du syllogisme de liaison qui est spéciale aux propositions attributives, et qui est, pour cette raison, nommée syllogisme attributif, et non le syllogisme de liaison en général ; c'est une erreur manifeste que d'exclure de la définition la première espèce. Le syllogisme de liaison a donc plus d'extension que le syllogisme attributif (Ms. 1428, f° 12, v°).

74. — *Spécial aux propositions attributives*, Telle est la doctrine de l'auteur comme celle d'Ibn El Hadjeb. Mais d'après celle de la majorité des auteurs, le syllogisme de liaison n'est pas spécial aux propositions attributives, et peut aussise composer de propositions conditionnelles. Il se divise alors en cinq espèces suivant qu'il est composé : 1° de deux conditionnelles conjonctives ; 2° de deux conditionnelles disjonctives ; 3° d'une conditionnelle conjonctive et d'une conditionnelle disjonctive ; 4° d'une attributive et d'une conditionnelle conjonctive ; 5° d'une attributive et d'une conditionnelle disjonctive. Dans chacune de ces cinq espèces on peut former les quatre figures dont il sera question plus loin. (B. p. 56).

76. — *Dans l'ordre voulu*, en mettant la mineure avant la majeure dans le syllogisme de liaison, comme lorsqu'on dit : Tout homme est animal, et tout animal est corps. C'est le contraire dans le syllogisme exceptif, comme on le verra plus loin. (B. p. 56).

Bonnes ou mauvaises. Bonnes quant à leur matière, c'est-à-dire vraies, et quant à leur disposition, c'est-à-dire réunissant les conditions voulues pour être concluantes. (B. p. 56).

77. — Car la conclusion des prémisses dépend de leur nature.

78. — La mineure doit être contenue dans la majeure.

79. — On nomme mineure la prémisses qui contient le petit terme ; majeure, celle qui contient le grand terme.

80. — Le petit terme est celui qui est contenu (dans le grand terme). Le terme moyen est négligé dans la conclusion.

77. — *Dépend de leur nature*, c'est-à-dire que si les prémisses sont toujours vraies, la conclusion est également toujours vraie ; si elles ne sont pas toujours vraies, la conclusion ne l'est pas non plus. En entendant le texte dans ce sens, on écarte une objection qui pourrait être soulevée. D'après le texte, dirait-on, si les prémisses sont fausses, la conclusion l'est aussi ; or cela n'est pas exact ; quelquefois la conclusion est vraie avec des prémisses fausses. Ex. : Tout homme est un minéral : tout minéral est raisonnable. La conclusion : Tout homme est raisonnable, est vraie. — L'objection tombe, si on admet que la pensée de l'auteur est celle que nous venons d'indiquer, ce qui n'empêche pas la conclusion d'être vraie quelquefois (malgré la fausseté des prémisses) (B. p. 56).

78. — *Doit être contenue dans la majeure*. C'est ainsi que s'expriment les logiciens, mais il est manifeste que cela n'est pas tout à fait exact, parce que cela conduirait à dire que la mineure, dans sa forme, doit être contenue dans la majeure dans sa forme. Ce n'est pas ce que l'on veut dire. Ce que l'on entend par là, c'est que le petit terme, qui entre dans la mineure, doit être contenu dans le terme moyen, qui est dans la majeure. Exemple : Tout homme est animal, et tout animal est un corps. (B. p. 57),

80. — *Le petit terme* est celui qui a le moins d'extension ; de là son nom ; il est contenu dans le grand terme, qui a plus d'extension que lui, et qui est appelé pour cela grand terme (Ms. 1428, f° 13, r°). Ex. : Tout homme est un animal ; et tout animal est un corps ; donc tout homme est un corps. Le petit terme est homme, et la prémisses qui le contient est la mineure : tout homme est un animal. Le grand terme est corps, et la prémisses qui le contient est la majeure : tout animal est un corps. Le terme moyen est celui qui est contenu dans les deux prémisses, *animal*.

XIV. — CHAPITRE. — DES FIGURES DU SYLLOGISME

81. — La figure, chez les logiciens, se dit (de la disposition) des deux propositions du syllogisme.

82. — Abstraction faite des signes de quantification ; quand on tient compte de ces signes, la disposition des deux propositions est appelée mode.

83. — Les prémisses ne peuvent former que quatre figures, suivant la position du terme moyen.

84. — S'il est attribut dans la mineure et sujet dans la majeure, c'est la première figure ;

85. — S'il est attribut dans toutes les deux, c'est la deuxième figure ; s'il est sujet dans toutes les deux, c'est la troisième.

86. — La quatrième figure est l'inverse de la première. Les quatre figures sont ainsi classées dans leur ordre de perfection.

87. — Si l'on s'écarte de cette disposition des termes, la composition du syllogisme est défectueuse. Dans la première figure,

81. — On trouvera plus loin, à la suite du v. 99, deux tableaux. dont l'un indique, pour chaque figure, tous les modes possibles, et dont l'autre fournit, également pour chaque figure, des exemples de tous les modes concluants.

84. — Ex. de la première figure : Tout homme est un animal et tout animal est un corps ; (donc tout homme est un corps).

85. — Ex. de la deuxième figure : Tout homme est un animal ; et aucune pierre n'est un animal ; (donc aucun homme n'est une pierre).

Ex. de la troisième figure : Tout homme est un animal ; et tout homme est raisonnable ; (donc quelque animal est raisonnable).

86. — Ex. de la quatrième figure : Tout homme est un animal ; et tout raisonnable est homme ; (donc quelque animal est raisonnable).

87. — *De cette disposition.* — Quel que soit le groupement adopté, s'il s'écarte de la disposition indiquée dans les quatre figures qui viennent d'être indiquées, le syllogisme est vicieux ; par exemple si on ne men-

88. — La mineure doit être affirmative, et la majeure universelle.

89. — Dans la seconde figure, la mineure et la majeure doivent différer en qualité, en même temps que

90. — La majeure doit être universelle ; c'est la condition exigée.

91. — Dans la troisième figure, il faut que la mineure soit affirmative, et l'une des deux prémisses universelle.

92. — Dans la quatrième figure, deux caractères faibles (négation et particularité) ne doivent pas se trouver réunis, excepté dans une forme où leur réunion apparaît ;

93. — C'est celle où la mineure est une affirmative particulière, et la majeure une négative universelle.

94. — Les modes concluants de la première figure sont au nombre de quatre ; ceux de la seconde aussi ; ceux de la troisième sont au nombre de six.

95. — La quatrième en a cinq : les autres modes ne sont pas concluants.

tionne pas de terme moyen, et que l'on dise : tout homme est un animal, et toute pierre est un minéral (B. p. 58).

Dans la première figure. L'auteur commence ici à indiquer les conditions exigées pour que le syllogisme soit concluant. Les modes de chaque figure, divisés logiquement, sont au nombre de 16, parce que la mineure est ou universelle ou particulière, et que dans chaque cas elle est ou affirmative ou négative. Il en est de même pour la majeure, ce qui donne 16 cas, produit de 4 par 4. Mais tous les cas ne sont pas concluants. Ceux-là seuls le sont, qui remplissent les conditions dont il est parlé ici (B. 58).

92. — La théorie exposée ici par l'auteur est celle des anciens. Mais un auteur de l'époque postérieure, dont l'opinion a été adoptée par beaucoup d'autres, pense que la quatrième figure, pour être concluante, doit être composée de deux prémisses affirmatives, la mineure étant universelle, ou bien de deux prémisses de qualité différente, l'une d'elles étant universelle. Partant de là, ils reconnaissent à la quatrième figure huit modes concluants au lieu de cinq. (B. p. 61).

96. — La conclusion suit la plus faible des prémisses.

97. — Ces quatre figures sont spéciales au syllogisme attributif, et non au syllogisme conditionnel.

98. — On peut omettre l'une des prémisses ou la conclusion, lorsqu'elle est connue.

99. — Les prémisses doivent aboutir à une proposition nécessaire ; sinon il en résulte un cercle vicieux ou un enchaînement à l'infini.

97.—*Spéciales au syllogisme attributif.* — Telle est la doctrine de l'auteur. Mais la plus accréditée est que les figures ne sont pas spéciales au syllogisme attributif, et qu'elles existent également dans le syllogisme conditionnel. Quand le terme moyen est pris comme conséquent dans la mineure, et comme antécédent dans la majeure, c'est la première figure. S'il est pris comme conséquent dans les deux, c'est la seconde figure ; s'il est pris comme antécédent dans les deux, c'est la troisième figure ; s'il est pris comme antécédent dans la mineure, et comme conséquent dans la majeure, c'est la quatrième figure. (B. p. 62).

Il n'est pas douteux que les figures existent dans le syllogisme de liaison, même s'il n'est pas attributif, comme par exemple : Toutes les fois que le soleil est levé, il fait jour ; et toutes les fois qu'il fait jour, la terre est éclairée ; donc toutes les fois que le soleil est levé, la terre est éclairée. On peut se guider sur cet exemple. L'auteur semble dire ici et dans le passage précédent, que le syllogisme de liaison et le syllogisme attributif sont des termes synonymes, comme l'a dit un auteur. Mais il n'en est rien.... (Ms 1428, f° 15 v°).

Non au syllogisme conditionnel. Cette phrase soulève deux observations : 1° ce qui y est nié, c'est que les figures soient spéciales au syllogisme conditionnel. Mais on ne nie pas que les figures du syllogisme existent dans les syllogismes autres que le conditionnel ; et on ne nie pas non plus que les figures soient communes à deux espèces de syllogisme ; ce qui est en contradiction avec le passage précédent du texte. — 2° Le syllogisme conditionnel, d'après cela, ne comporterait jamais de figures. Or il n'en est pas ainsi. Cela n'est vrai que pour le syllogisme conditionnel exceptif (Ms. 1428, f° 15, v°).

98. — On peut retrancher soit : 1° l'une des prémisses ou la conclusion seulement ; 2° la mineure avec la conclusion ; 3° la majeure avec la con-

99^a. — Les figures autres que la première se réduisent à la première sans difficulté,

99^b. — La seconde par conversion de la majeure ; la troisième par conversion de la mineure ;

99^c. — La quatrième en intervertissant l'ordre des prémisses ou en les convertissant.

99^d. — La première figure est le modèle du syllogisme, parce que toutes les autres s'y ramènent.

clusion, ce qui fait cinq cas. Exemple : Soit le syllogisme complet : Zeïd est un débauché ; tout débauché doit être flagellé ; donc Zeïd doit être flagellé. 1^{er} cas, suppression de la mineure seule : Tout débauché doit être flagellé ; donc Zeïd doit être flagellé. — 2^e cas, suppression de la majeure seule : Zeïd est un débauché ; donc il doit être flagellé. — 3^e cas, suppression de la conclusion seule : Zeïd est un débauché ; et tout débauché doit être flagellé. — 4^e cas, suppression de la mineure et de la conclusion : Tout débauché doit être flagellé. — 5^e cas, suppression de la majeure et de la conclusion : Zeïd est un débauché. (B. p. 63¹.)

99^e. — Ce vers et les trois suivants ne figurent ni dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale d'Alger ni dans le commentaire imprimé d'El Bennani. Ibrahim El Badjouri les a insérés dans sa glose (page 63, 64 et 65) en indiquant qu'ils se trouvent dans certains exemplaires manuscrits du Soullam. Il ajoute toutefois qu'ils ne semblent pas être d'Abderahman El Akhdhari, et il montre, par des exemples pris dans chaque figure, que les règles qui y sont formulées ne s'appliquent pas à tous les modes.

TABLEAU DES MODES DU SYLLOGISME

NOTA. — Il importe de signaler que, dans le tableau ci-après, l'ordre des prémisses n'est pas celui qui est observé dans les ouvrages français. Ceux-ci placent la majeure avant la mineure. Les logiciens arabes commencent par la mineure. Pour désigner les termes des prémisses les auteurs arabes emploient les lettres *alif*, *ba* et *djim*, qui sont les premières lettres de l'alphabet ancien, correspondant aux premières lettres de l'alphabet français A, B, C, employées dans le tableau. C représente le petit terme, B le terme moyen, et A le grand terme. Les modes non concluants sont transcrits en italique.

TABLEAU COMPLET DES

EXTRAIT DU COMMENTAIRE

		PHEMIÈRE FIGURE	DEUXIÈME FIGURE
Mineure affirmative universelle	}	Tout C est B; et tout B est A.	<i>Tout C est B; et tout A est B.</i>
		Tout C est B; et aucun B n'est A.	Tout C est B; et aucun A n'est B.
		<i>Tout C est B; et quelque B est A.</i>	<i>Tout C est B; et quelque A est B.</i>
		<i>Tout C est B; et quelque B n'est pas A.</i>	<i>Tout C est B; et quelque A n'est pas B.</i>
Mineure négative universelle	}	<i>Aucun C n'est B; et tout B est A.</i>	Aucun C n'est B; et tout A est B.
		<i>Aucun C n'est B; et aucun B n'est A.</i>	Aucun C n'est B; et aucun A n'est B.
		<i>Aucun C n'est B; et quelque B est A.</i>	Aucun C n'est B; et quelque A est B.
		<i>Aucun C n'est B; et quelque B n'est pas A.</i>	Aucun C n'est B; et quelque A n'est pas B.
Mineure affirmative particulière	}	Quelque C est B; et tout B est A.	<i>Quelque C est B; et tout A est B.</i>
		Quelque C est B; et aucun B n'est A.	Quelque C est B; et aucun A n'est B.
		<i>Quelque C est B; et quelque B est A.</i>	<i>Quelque C est B; et quelque A est B.</i>
		<i>Quelque C n'est pas B; et quelque B n'est pas A.</i>	<i>Quelque C est B; et quelque A n'est pas B.</i>
Mineure négative particulière	}	<i>Quelque C n'est pas B; et tout B est A.</i>	Quelque C n'est pas B; et tout A est B.
		<i>Quelque C n'est pas B; et aucun B n'est A.</i>	<i>Quelque C n'est pas B; et aucun A n'est B.</i>
		<i>Quelque C n'est pas B; et quelque B est A.</i>	<i>Quelque C n'est pas B; et quelque A est B.</i>
		<i>Quelque C n'est pas B; et quelque B n'est pas A.</i>	<i>Quelque C n'est pas B; et quelque A n'est pas B.</i>

DES
 MODES DU SYLLOGISME
 DE SIDI SAÏD GUEDDOURA)

	TROISIÈME FIGURE	QUATRIÈME FIGURE
t B.	Tout B est C; et tout B est A.	Tout B est C; et tout A est B.
n'est B	Tout B est C; et aucun B n'est A.	Tout B est C; et aucun A n'est B.
est B	Tout B est C; et quelque B est A.	Tout B est C; et quelque A est B.
A n'est	Tout B est C, et quelque B n'est pas A.	<i>Tout B est C; et quelque A n'est pas B.</i>
est B	<i>Aucun B n'est C; et tout B est A.</i>	Aucun B n'est C; et tout A est B.
cun A	<i>Aucun B n'est C; et aucun B n'est A.</i>	<i>Aucun B n'est C; et aucun A n'est B.</i>
lque A	<i>Aucun B n'est C; et quelque B est A.</i>	<i>Aucun B n'est C; et quelque A est B.</i>
lque A	<i>Aucun B n'est C; et quelque B n'est pas A.</i>	<i>Aucun B n'est C; et quelque A n'est pas B.</i>
est B.	Quelque B est C; et tout B est A.	<i>Quelque B est C; et tout A est B.</i>
cun A	Quelque B est C; et aucun B n'est A.	Quelque B est C; et aucun A n'est B.
que A	<i>Quelque B est C; et quelque B est A.</i>	<i>Quelque B est C; et quelque A est B.</i>
que A	<i>Quelque B est C; et quelque B n'est pas A.</i>	<i>Quelque B est C; et quelque A n'est pas B.</i>
out A	<i>Quelque B n'est pas C; et tout B est A.</i>	<i>Quelque B n'est pas C; et tout A est B.</i>
cun A	<i>Quelque B n'est pas C; et aucun B n'est A.</i>	<i>Quelque B n'est pas C; et aucun A n'est B.</i>
que.	<i>Quelque B n'est pas C; et quelque B est A.</i>	<i>Quelque B n'est pas C; et quelque A est B.</i>
que.	<i>Quelque B n'est pas C; et quelque B n'est pas A.</i>	<i>Quelque B n'est pas C; et quelque A n'est pas B.</i>

TABLEAU DES MODES CONCLUANTS DU SYLLOGISME

(Extrait de la glose d'El Badjouri)

PREMIÈRE FIGURE

(Le terme moyen est attribut dans la mineure et sujet dans la majeure)

1^{er} *Mode* : Deux prémisses affirmatives universelles, conclusion : affirmative universelle, ex. : tout homme est un animal, et tout animal est un corps ; donc tout homme est un corps.

2^o *Mode* : Mineure affirmative universelle ; majeure négative universelle ; conclusion négative universelle ; ex. : tout homme est un animal ; et aucun animal n'est une pierre ; donc aucun homme n'est une pierre.

3^o *Mode* : Mineure affirmative particulière ; majeure affirmative universelle ; conclusion affirmative particulière ; ex. : quelque animal est un homme ; et tout homme est raisonnable ; donc quelque animal est raisonnable.

4^o *Mode* : Mineure affirmative particulière ; majeure négative universelle ; conclusion négative particulière ; ex. : quelque animal est un homme, et aucun homme n'est une pierre ; donc quelque animal n'est pas une pierre.

DEUXIÈME FIGURE

(Le terme moyen est attribut dans les deux prémisses)

1^{er} *Mode* : Mineure affirmative universelle ; majeure négative universelle ; conclusion négative universelle ; ex. : tout homme est un animal, et aucune pierre n'est un animal ; donc aucun homme n'est une pierre.

2^o *Mode* : Mineure négative universelle ; majeure affirmative universelle ; conclusion négative universelle ; ex. : aucun homme n'est un minéral ; et toute pierre est un minéral ; aucun homme n'est une pierre.

3^o *Mode* : Mineure affirmative particulière ; majeure négative universelle ; conclusion négative particulière ; ex. :

quelque animal est un homme; et aucune pierre n'est un homme; quelque animal n'est pas une pierre.

4^e *Mode* : Mineure négative particulière ; majeure affirmative universelle ; conclusion négative particulière ; ex. : quelque animal n'est pas un homme ; et tout (être) raisonnable est un homme ; donc quelque animal n'est pas raisonnable.

TROISIÈME FIGURE

(Le terme moyen est sujet dans les deux prémisses)

1^{er} *Mode* : Deux prémisses affirmatives universelles ; conclusion affirmative particulière ; ex. : tout homme est un animal ; et tout homme est raisonnable ; donc quelque animal est raisonnable.

2^e *Mode* : Mineure affirmative universelle ; majeure négative universelle ; conclusion négative particulière ; ex. : tout homme est un animal ; et aucun homme n'est un cheval ; quelque animal n'est pas un cheval.

5^e *Mode* : Mineure affirmative particulière ; majeure affirmative universelle ; conclusion affirmative particulière ; ex. : quelque animal est un homme ; et tout animal est sensible ; donc quelque homme est sensible.

3^e *Mode* : Mineure affirmative universelle ; majeure affirmative particulière ; conclusion affirmative particulière ; ex. : tout homme est un animal ; et quelque homme est raisonnable ; quelque animal est raisonnable.

6^e *Mode* : Mineure affirmative particulière ; majeure négative universelle ; conclusion négative particulière ; ex. : quelque animal est un homme ; et aucun animal n'est un minéral ; donc quelque homme n'est pas un minéral.

4^e *Mode* : Mineure affirmative universelle ; majeure négative particulière ; conclusion négative particulière ; ex. : tout homme est un animal ; et quelque homme n'est pas un cheval ; donc quelque animal n'est pas un cheval.

NOTA. — Les modes de la troisième figure sont énumérés dans l'ordre suivi par El Badjouri, mais les numéros correspondent à celui du tableau de Sidi Saïd Guedddoura.

QUATRIÈME FIGURE

(Le terme moyen est sujet dans la mineure, et attribut dans la majeure)

1^{er} Mode : Deux prémisses affirmatives universelles; conclusion affirmative particulière; ex. : tout homme est un animal; et tout raisonnable est un homme; donc quelque animal est raisonnable.

2^e Mode : mineure affirmative universelle; majeure négative universelle; conclusion négative particulière; ex. : tout homme est un animal; et aucun cheval n'est un homme; donc quelque animal n'est pas un cheval.

3^e Mode : mineure affirmative universelle; majeure affirmative particulière; conclusion affirmative particulière; ex. : tout homme est un animal; et quelque raisonnable est un homme; donc quelque animal est raisonnable.

4^e Mode : mineure affirmative universelle; majeure négative particulière; conclusion négative particulière; ex. : tout homme est un animal; et quelque minéral n'est pas un homme; donc quelque animal n'est pas un minéral.

5^e Mode : Mineure négative universelle; majeure affirmative universelle; conclusion négative universelle; ex. : aucun homme n'est un minéral; et tout raisonnable est un homme; donc aucun minéral n'est raisonnable.

6^e Mode : mineure négative universelle; majeure affirmative particulière; conclusion négative particulière; ex. : aucun animal n'est un minéral; et quelque homme est un animal; donc quelque minéral n'est pas un homme.

7^e Mode : mineure affirmative particulière; majeure négative universelle; conclusion négative particulière; ex. : quelque animal est homme; et aucun minéral n'est un animal; donc quelque homme n'est pas un minéral.

8^e Mode : Mineure négative particulière; majeure affirmative universelle; conclusion négative particulière; ex. : quelque homme n'est pas un minéral; et tout raisonnable est un homme; donc quelque minéral n'est pas raisonnable.

NOTA. — Les quatrième, sixième et huitième modes ne sont admis comme concluants que dans la théorie rappelée ci-dessus (vers 92, note).

XV. — SECTION. — DU SYLLOGISME EXCEPTIF

100. — Un autre syllogisme est celui qu'on appelle exceptif, et aussi conditionnel ;

101. — C'est celui qui contient la conclusion ou son contraire en acte, et non en puissance.

102. — Quand le syllogisme conditionnel est conjonctif,

100. — La formule d'exception contenue dans le syllogisme est *lakin*, mais. On la nomme formule d'exception *istithna*, bien que ce soit une formule de restriction *istidrak*, à cause de la ressemblance de la restriction et de l'exception, en ce que l'une et l'autre ajoutent quelque chose à ce qui les précède.... Le syllogisme de liaison n'est pas appelé conditionnel, bien qu'il contienne quelquefois une proposition conditionnelle, suivant la doctrine préférée, parce que cette composition n'est pas nécessaire, et qu'il se compose quelquefois uniquement de propositions attributives ; c'est même le cas le plus fréquent (B. p. 65).

Il semble résulter des mots « et aussi conditionnel » que les deux termes exceptif et conditionnel sont synonymes. Mais il n'en est pas ainsi. Le syllogisme conditionnel est de deux sortes, le syllogisme de liaison, dont il est parlé plus haut, et l'exceptif dont il est question ici. Le conditionnel est donc plus général que l'exceptif. En résumé, un syllogisme peut être à la fois de liaison et conditionnel, comme celui-ci : Toutes les fois que le soleil est levé, il fait jour ; et toutes les fois qu'il fait jour, la terre est éclairée. Mais le syllogisme attributif est toujours de liaison ; et le syllogisme exceptif est toujours conditionnel. Le syllogisme attributif et le syllogisme exceptif n'ont rien de commun. Ceux qui, comme l'auteur, prétendent qu'il y a synonymie entre le syllogisme de liaison et l'attributif, et entre le conditionnel et l'exceptif, manquent de précision. La vraie doctrine est celle que nous avons exposée. (Ms. 1428, f° 15, v°).

101. — *Qui contient la conclusion.* Exemple : Toutes les fois que le soleil est levé, il fait jour ; *mais* le soleil est levé, donc il fait jour. — *Ou son contraire*, comme lorsqu'on dit, dans le même exemple : *mais* le soleil n'est pas levé, donc il ne fait pas jour. La conclusion dans le premier cas n'est autre que le conséquent lui-même : dans le second cas, c'est le contraire de l'antécédent. (Ms. 1428, f° 15, v°). — *En acte.* C'est-à-dire que la conclusion doit se trouver exprimée, avec sa forme, dans les prémisses (B. p. 65).

102. — *L'affirmation de l'antécédent*, c'est-à-dire que, si on affirme l'antécédent dans la proposition exceptive, cela entraîne l'affirmation du

l'affirmation de l'antécédent entraîne comme conclusion l'affirmation du conséquent,

103. — Et la négation du conséquent entraîne la négation de l'antécédent ; mais l'inverse, dans les deux cas, n'est pas forcément vrai, pour la raison déjà indiquée.

104. — Si le syllogisme conditionnel est disjonctif, l'affirmation de l'une des parties entraîne la négation de l'autre, et inversement.

105. — Ce qui vient d'être dit s'applique au syllogisme le plus spécial (c'est-à-dire au syllogisme conditionnel proprement dit). En outre si le syllogisme est exclusif d'union (c'est-à-dire de vérité simultanée), l'affirmation de l'une des parties marque

conséquent dans la conclusion. Exemple : Toutes les fois que ceci est un homme, c'est un animal ; mais c'est un homme ; donc c'est un animal.

103. — *La négation du conséquent*, etc... C'est-à-dire que la négation du conséquent dans la proposition exceptive entraîne la négation de l'antécédent dans la conclusion. Exemple : Toutes les fois que ceci est un homme, c'est un animal ; mais ce n'est pas un animal ; donc ce n'est pas un homme (B. p. 65).

103. — *L'inverse dans les deux cas*, c'est-à-dire que la même conséquence ne s'impose pas dans les deux cas contraires, d'affirmation du conséquent ou de négation de l'antécédent. Quand on dit par exemple : toutes les fois que ceci est un homme, c'est un animal ; mais c'est un animal, il n'en résulte pas que ce soit ou que ce ne soit pas un homme. Quand on dit : Toutes les fois que ceci est un homme, c'est un animal ; mais ce n'est pas un homme, il n'en résulte pas que ce ne soit pas ou que ce soit un animal (B. p. 65). — *Pour la raison déjà indiquée*, à savoir que le conséquent peut avoir plus d'extension que l'antécédent, comme dans cet exemple : Toutes les fois que ceci est un homme, c'est un animal. L'affirmation du genre n'entraîne pas l'affirmation de l'espèce, ni sa négation, de même que la négation de l'espèce, n'entraîne ni la négation ni l'affirmation du genre (B. p. 65).

105. — *Exclusif d'union*.... Ex. : Ou bien un corps est blanc, ou bien il est noir ; mais il est blanc : donc il n'est pas noir. Ou bien : mais il est noir ; donc il n'est pas blanc. (B. p. 66).

106. — La négation de l'autre ; mais l'inverse n'est pas vrai ; et s'il est exclusif de fausseté simultanée, c'est l'inverse.

XVI. — SECTION — ANNEXES DU SYLLOGISME

107. — Un autre syllogisme est appelé composé, parce qu'il se compose de plusieurs syllogismes.

108. — Il faut, si on veut s'en rendre compte, composer le syllogisme, et ensuite changer la conclusion en prémisse,

109. — Laquelle, jointe à une autre prémisse, entraîne une autre conclusion, et ainsi de suite.

110. — Le syllogisme composé peut être à conclusions liées ou séparées ; le résultat est le même dans les deux cas.

106. — *L'inverse n'est pas vrai*, c'est-à-dire qu'il n'est pas impossible de les nier tous les deux et que la négative de l'un n'entraîne pas l'affirmation de l'autre. Si, dans l'exemple précédent, on dit : mais il n'est pas blanc, il ne s'ensuit pas qu'il est noir. Si on dit : mais il n'est pas noir, il ne s'ensuit pas qu'il soit blanc (B. p. 66). — *C'est l'inverse*, c'est-à-dire l'inverse du cas précédent, en ce sens que la négation de l'un des termes entraîne l'affirmation de l'autre, sans réciproque. Exemple : Ceci est non blanc, ou non noir ; mais il n'est pas non blanc ; donc il n'est pas non noir, ou bien : mais il n'est pas non noir ; donc il est non blanc. Au contraire, quand on dit : mais il est non noir, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas non blanc. S'il y a une conclusion dans le premier cas, c'est parce qu'il n'est pas possible de nier les deux termes ; il n'y en a pas dans la seconde hypothèse, parce qu'il n'est pas impossible que les deux soient vrais. (B. p. 66).

107. — *Annexes du syllogisme*. L'auteur n'en mentionne que trois : le syllogisme composé, le syllogisme d'induction, et le syllogisme d'analogie. Il en néglige un quatrième, qui est le syllogisme par l'absurde, et qui consiste à prouver la vérité de la question, en prouvant la fausseté de sa contradictoire. Ainsi quand, pour prouver l'éternité de Dieu dans le passé, on dit : s'il n'était pas éternel, il serait contingent ; et s'il était contingent, il en résulterait une impossibilité. — Or ce qui conduit à une impossibilité est faux, et s'il est faux que Dieu soit contingent, il est forcément vrai qu'il est éternel. (B. p. 66).

110. — Exemple de polysyllogisme à conclusions liées : Tout homme est un animal ; et tout animal est sensible : donc tout homme est sensi-

111. — Si l'on conclut du particulier à l'universel, cela est connu, en logique, sous le nom d'induction.

112. — Le raisonnement inverse est nommé syllogisme logique (déductif), et c'est celui dont nous avons parlé précédemment.

113. — Si on juge du particulier au particulier, en raison d'un caractère commun, le raisonnement est nommé analogie.

114. — La certitude de la conclusion n'est pas assurée par le syllogisme d'induction et d'analogie.

ble. — Tout homme est sensible ; or tout ce qui est sensible croît ; donc tout homme croît ; et ainsi de suite..... Exemple de polysyllogisme à conclusions séparées : Tout homme est un animal ; or tout animal est sensible ; tout ce qui est sensible croît, et ainsi de suite..... D'après cela la conclusion serait mentionnée deux fois dans le premier cas, une fois comme conclusion et une fois comme prémisses. Mais d'après Ibn Yacoub, elle est mentionnée une seule fois. On dirait par exemple : Tout homme est un animal ; or tout animal est sensible ; donc tout homme est sensible ; or tout ce qui est sensible croît ; donc tout homme croît, et ainsi de suite. « Il faut reconnaître, a dit un auteur des plus compétents, que ceci est plus logique, et mieux en rapport avec ce fait que le polysyllogisme à conclusions liées est considéré comme un seul syllogisme au point de vue de la forme. » Toutefois c'est la première disposition qui est imposée par le texte de l'auteur : « changer la conclusion en prémisses », etc... (B. p. 67).

111. — *Du particulier à l'universel.* Il ressort explicitement de ceci que l'auteur nomme induction le raisonnement qui, d'un jugement particulier, passe à un jugement universel, comme lorsqu'on dit : Tout animal remue la mâchoire inférieure en mâchant, parce que l'homme, l'âne, le mulet remuent la mâchoire inférieure quand ils mâchent ; et parce que, en suivant la plupart des cas particuliers, on observe la même chose ; on est conduit ainsi à penser que tous les cas particuliers sont comme cette majorité, alors que cependant certains cas sont différents, comme celui du crocodile, qui en mâchant remue la mâchoire supérieure (B. p. 68).

113. — *Si on juge du particulier au particulier, etc.* Exemple : le vin de dattes est interdit comme le vin de raisin, en raison du caractère commun qu'ils ont d'être enivrants (B. p. 67).

XVII. — SECTION. — DIFFÉRENTES ESPÈCES DE
L'ARGUMENTATION

115. — L'argumentation est ou traditionnelle (dogmatique), ou rationnelle. L'argumentation rationnelle est de cinq espèces très connues :

116. — L'argumentation oratoire, la poésie, la démonstration, la dialectique, et le sophisme.

117. — La plus parfaite est la démonstration, qui est composée de prémisses certaines,

118. — C'est-à-dire de notions premières, ou intimes, ou expérimentales, ou testimoniales,

115. — L'argumentation traditionnelle est celle dont les deux prémisses ou l'une des prémisses sont tirées du Coran, de la Sonna ou de l'accord universel des juristes, explicitement ou implicitement (B.p. 68).

116. — L'argumentation oratoire se compose de prémisses admises¹ ou probables.... Elle tend à bien disposer les auditeurs à l'égard des actes qu'ils doivent accomplir. C'est le procédé des orateurs,.... L'argumentation poétique (la poésie) se compose de prémisses qui impressionnent l'âme agréablement ou désagréablement..... Elle tend à produire sur l'âme une impression bonne ou mauvaise..... L'argumentation démonstrative se compose de prémisses certaines,.... L'argumentation dialectique se compose de prémisses notoires ou concédées, soit par tout le monde, soit par l'adversaire..... L'argumentation sophistique est le raisonnement composé de prémisses fausses ou ayant l'apparence de la vérité ou de la notoriété, sans être ni vraies ni notoires. (B. p. 68 et 69).

118. — Il faut entendre par *notions premières* les propositions que l'esprit saisit du fait seul de la conception des deux termes, comme un est la moitié de deux, le tout est plus grand que sa partie... Par *notions intimes*, on entend les propositions que l'esprit saisit par l'observation au moyen des sens internes, comme lorsqu'on dit : la faim fait souffrir. Quant aux propositions que l'esprit saisit par l'observation au moyen des sens extérieurs, elles sont dites *sensibles*, et elles sont indiquées au sixième rang par l'auteur. Toutefois les appellations d'intimes pour les premières et de sensibles pour les secondes sont des termes techniques employés seulement par l'auteur, par Ibn El Hadjeb et leurs imitateurs. En réalité chacune des deux est employée pour l'autre ; aussi un

119. — Ou intuitives, ou sensibles. Ce sont là, dans leur ensemble, les notions certaines.

120. — Sur le rapport de signification qui unit les prémisses aux conclusions, il y a divergence.

121. — Ce rapport est, d'après les uns, un lien de raison ; d'après les autres, un lien d'habitude, ou d'action médiata, ou de nécessité. La première opinion est celle qui a prévalu.

auteur des plus sérieux les range-t-il dans une catégorie unique.... On nomme *expérimentales*, les notions que l'esprit saisit par le moyen d'une répétition qui donne la certitude. Exemple : la scammonée purge la bile.... On nomme *testimoniales* les notions que l'esprit saisit par l'intermédiaire de la tradition, émanée d'un ensemble de personnes qui n'ont pu s'entendre pour mentir. Exemple : Mohammed a fait des miracles. . . Certains auteurs rangent les notions testimoniales au nombre des notions discursives ; d'autres en font une classe intermédiaire entre les nécessaires et les discursives.... On nomme *intuitives* les propositions que l'esprit saisit par une intuition manifeste qui procure la connaissance. Exemple : la lumière de la lune est empruntée à celle du soleil.... On appelle *sensibles* les notions que l'esprit saisit par l'intermédiaire des sens extérieurs. Exemple : le soleil se lève. (B. p. 60 et 70).

120. — Sur le rapport de signification ; textuellement, sur la signification de la conclusion par les prémisses. El Badjouri complète ainsi la phrase du texte : sur le rapport de signification qui unit la connaissance ou la probabilité des prémisses à la connaissance ou à la probabilité de la conclusion, etc.... (B. p. 70).

121. — Sur la manière dont le raisonnement procure la connaissance de la conclusion, l'auteur mentionne ici quatre opinions. En réalité il n'y a que trois systèmes.

Dans le premier, qui est celui des orthodoxes, Dieu crée la connaissance de la conclusion à la suite du raisonnement, sans intermédiaire et sans autre action efficiente que la sienne, de même que nulle autre action efficiente ne s'exerce sur aucune des choses possibles. Ce premier point admis, les partisans de cette doctrine se divisent en deux groupes. D'après Imam El Harameïn, dont l'opinion, dit El Ghazali, est celle de la majorité des orthodoxes, le lien dont il s'agit est purement logique, comme le rapport de l'accident à la substance ; la puissance créatrice ne s'applique pas à l'une sans l'autre, parce que cela est impossible ; elle s'exerce sur leur création simultanément, comme il en est de toutes les

XVIII. — SECTION. — PÉRORAISON

122. — L'erreur dans la démonstration porte toujours soit sur la matière, soit sur la forme. Dans le premier cas,

choses consécutives avec leurs principes. Que le lien qui unit deux choses contingentes soit purement logique, cela n'empêche pas que l'une et l'autre soient créées par la puissance divine. De l'une et l'autre, en effet, on peut dire que Dieu peut la créer ou s'en abstenir. Il est d'ailleurs évident qu'il ne la crée que de la manière possible, non autrement. — D'après Abou El Hassen El Achâri, le rapport en question est un rapport habituel, comme celui de la brûlure au contact du feu, brûlure que Dieu peut ne pas créer, par un miracle. Cette opinion, a dit un auteur, est la plus satisfaisante, parce que les connaissances contingentes (humaines) sont des accidents, qui se succèdent l'un à l'autre. Rien n'empêche Dieu de créer chez l'homme la connaissance des deux prémisses coordonnées, sans créer ensuite chez lui la connaissance de la conclusion,

Le second système, qui est la troisième opinion mentionnée par l'auteur, est celui des môtazélites. Ceux-ci soutiennent que la connaissance de la conclusion est produite par action médiatée (indirecte). Ils entendent par là l'acte d'un agent qui entraîne nécessairement un autre acte, comme le mouvement de la main entraîne nécessairement le mouvement de la clef qui est dans la main. Dans ce système erroné des môtazélites, le raisonnement est créé par l'homme sans intermédiaire, comme le mouvement de la main ; et la connaissance de la conclusion est créée par lui par l'intermédiaire de son premier acte, qui est son raisonnement, comme le mouvement de la clef.....

Le troisième système, qui est la quatrième opinion mentionnée par l'auteur, est celui des philosophes ; ceux-ci soutiennent que le rapport des prémisses à la conclusion est un rapport de nécessité essentielle, ou en d'autres termes l'action de la cause, par sa propre essence, sur son effet. Pour eux le raisonnement est une cause qui, par elle-même, produit la connaissance de la conclusion, et il est impossible pour la raison, que la cause n'agisse pas sur l'effet (Bennani, p. 211 et 212).

122. — L'auteur, en résumé, divise les erreurs de la démonstration en deux espèces : erreur de *matière*, erreur de *forme* ; il divise ensuite la première espèce en deux : erreur dans les termes, erreur dans le sens. Ce qu'il entend par *matière*, c'est l'ensemble des deux prémisses sous le rapport des termes et du sens : c'est ainsi seulement que peut se faire la division de l'erreur de matière, telle qu'il l'indique. Il entend par *forme* la disposition et la structure du raisonnement (B. p. 71).

123. — Elle porte soit sur les termes, comme dans l'homonymie, ou dans l'emploi, comme synonyme, d'un mot de sens différent ;

124. — Soit sur le sens, quand une proposition fautive est confondue avec une vraie.

125. — Il en est ainsi quand on prend un caractère accidentel pour un caractère essentiel, ou qu'on prend pour conclusion l'une des prémisses,

126. — Ou qu'on attribue au genre ce qui appartient à l'espèce ; ou qu'on prend pour certain ce qui ne l'est pas.

123. — *Comme dans l'homonymie*, quand on applique à toutes les choses désignées par le terme homonyme ce qui appartient à l'une d'elles seulement. Exemple : ceci est un *âin*, or tout *âin* voit. (Le mot *âin* signifie œil, source, etc. ; si on lui donne le sens de source dans la mineure comme il ne peut avoir dans la majeure que le sens d'œil, la conclusion *ceci voit* est fautive) (Ms. 1428, f° 18, r°).

Dans l'emploi, comme synonyme, d'un mot de sens différent, quand on applique à deux choses différentes ce qui appartient à une seule chose désignée par deux mots synonymes, et qu'on retient ce qui leur est commun (le terme) en négligeant ce qui les distingue. Ex. : Ceci est un sabre ; or tout sabre est tranchant. (Les deux termes *sabre* et *tranchant* sont employés ici comme synonymes. alors qu'ils ne le sont pas, un sabre n'étant pas toujours tranchant, et ce qui est tranchant n'étant pas toujours un sabre ; la conclusion *donc ceci est tranchant* peut par conséquent être fautive) (Ibid.).

125. — Par caractère *accidentel* l'auteur entend ici ce qui appartient à une chose par l'intermédiaire d'une autre, comme le mouvement imprimé à un homme par un navire en marche. Il entend par *essentiel* ce qui appartient directement à la chose, comme le mouvement propre de l'homme. Ex. : *L'homme assis sur un bateau se meut*. — On parle ici du mouvement accidentel. — *Or celui qui se meut ne reste pas en place*. — On parle ici du mouvement propre. — *Donc l'homme assis sur un bateau, ne reste pas en place* (B. p. 72.)

Quand on prend pour conclusion l'une des prémisses. Ex : Tout homme est une créature ; or toute créature rit ; donc tout homme rit. La conclusion n'est autre chose que la majeure, parce que créature (*bachar*) et homme (*insan*) sont deux termes synonymes (Bennani, p. 214).

126. — *On attribue au genre ce qui appartient à l'espèce*. — Ex. : Le

127. — Le second cas consiste, par exemple, à s'écarter des figures du syllogisme, et à négliger l'une des conditions nécessaires pour qu'il soit concluant.

128. — Ceci clôt l'exposé que j'ai voulu donner des règles principales de la bonne logique.

129. — Ici finit, que Dieu en soit loué, ce que je me proposais d'expliquer de cette science.

130. — L'auteur de ces vers est l'humble serviteur de Dieu, celui qui a le plus grand besoin de la miséricorde de son Seigneur, souverain tout puissant,

131. — E Akhdhari Abderrahman, qui attend de la bienveillance inépuisable de son divin maître un pardon effaçant tous les péchés, et dégageant l'esprit des voiles qui le couvrent.

132. — Que Dieu nous récompense en nous admettant au haut du Paradis, puisqu'il est le plus généreux des bienfaiteurs.

133. — Lecteur, mon frère, accordez votre indulgence à un débutant, et redressez avec loyauté les erreurs qu'il a pu commettre.

134. — Toutefois ne rectifiez qu'après examen, et n'y changez rien sur la première apparence,

cheval est un animal ; — or tout animal est raisonnable ; — donc le cheval est raisonnable (Ibid).

On prend pour certain ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire quand on prend une chose non certaine, mais seulement probable, ou douteuse, ou fantaisiste, pour une chose certaine, comme la croyance ou la connaissance (Ms. 1428, f° 18, v°).

127. — *Le second cas, c'est l'erreur portant sur la forme du syllogisme. Elle consiste à négliger l'une des conditions requises pour que le syllogisme soit concluant, comme l'indique la phrase suivante (Ms. 1428, f° 18, r°).*

129. — Ce vers n'est qu'une répétition du précédent. L'auteur déclare, dans son commentaire, qu'il l'a inséré sur le désir exprimé par son père, qui l'avait composé dans un rêve.

135. — Car, comme on l'a dit, que de fois on dénature une parole vraie, faute de la bien comprendre.

136. — A celui qui, injustement, méconnaîtrait mes intentions, dites que c'est un devoir d'excuser un novice ;

137. — Qu'un jeune homme de vingt et un ans mérite l'indulgence,

138 — Surtout en ce dixième siècle, siècle d'ignorance, d'erreur et de méchanceté.

139. — Ces vers du mètre radjaz ont été composés dans les premiers jours de Moharrem

140. — De l'an 941 (juillet 1534).

141. — Bénédiction et salut éternels sur l'envoyé de Dieu, le meilleur des guides,

142. — Ainsi que sur sa famille et sur ses compagnons, hommes justes, qui ont marché dans les voies du salut,

143. — Tant que l'astre du jour parcourra le Zodiaque, tant que la lune brillera dans la nuit.

138. — Les auteurs arabes sont à peu près unanimes à proclamer que l'âge d'or de la vraie science, de la vertu, et de la pureté des mœurs, est celui des premières années de l'hégire. Le prophète et ses compagnons, c'est-à-dire tous ceux qui ont vécu de son temps et qui l'ont connu, restent, pour tout bon musulman des modèles de perfection qu'on ne peut égaler. Plus on s'éloigne de leur époque, plus on trouve d'ignorance, de corruption et d'iniquités. Aussi El Badjouri ajoute-t-il, dans son commentaire : « Si tel était l'état des choses au dixième siècle, que doit-on penser des siècles qui ont suivi ? ».

INDEX ALPHABÉTIQUE

(Les numéros renvoient à ceux des vers)

- Accident عرض , 31 et note.
- Analogie تمثيل , 113 et note ; — ne procure pas la certitude, 114.
- Annexes du syllogisme, لواحق الفياس , 107 et note.
- Antécédent مفدّم , 58 et note.
- Argument حجة , 23.
- Argumentation ; — sa définition, 23 ; — traditionnelle نفلي ;
rationnelle عفلي , 115 et note ; — oratoire خطابة , poéti-
que شعر , démonstrative برهان , dialectique جدل ,
sophistique سبسة , 116, 119 et notes.
- Assentiment تصديق ; sa définition, 23 ; comment il s'ob-
tient, 20.
- Attribut de la proposition محمول , 55.
- Attributive (proposition) حملية , 50 et note.
- Collectif (jugement) كلي , 36 et note.
- Compréhensive (proposition) مطرد , جامع , 44 et note.
- Conclusion نتيجة , 72, 77, 96.
- Conditionnel (syllogisme) شرطي , 107.
- Conditionnelle (proposition) شرطية , 50 et note.
- Connaissance علم , iv et note ; — discursive نظري ; nécessaire
ضروري , 21.
- Conséquent تالي , 58 et note.
- Contradiction تناقض , 62 et note, 66.
- Contradictoire نفيص , 63-66 et notes.
- Conversion عكس , 67-71 et notes.

- Définition حد ; — parfaite تام , 40 ; — imparfaite ناقص , 41 ; — de mots لبطى , 43 ; — ne doit pas contenir de jugement 47 ; — ni la conjonction ou , 48 et note ; — ni métaphore , 45 ; — doit être compréhensive et exclusive مطرد منعكس , جامع مانع , 44 et note.
- Démonstration برهان , 116, 117 ; — erreur dans la démonstration خطأ البرهان , 122-127.
- Description رسم , 41, 42 et note.
- Désir التماس , 35.
- Dialectique جدل , 116.
- Différence فصل , 31 et note.
- Discours explicatif فول شارح , معرّف , 39.
- Diversité (des termes) خلب , 33.
- Énonciatif (terme) خبر , 34.
- Énonciation خبر , 49.
- Équivocité (des termes) تشاكك , 33.
- Équivoque متشاكك , 33.
- Erreur dans la démonstration خطأ البرهان , 122, 123 ; — dans la matière مادة , 123-126 ; — dans la forme صورة , 127.
- Espèce نوع , 31 et note.
- Exceptif (syllogisme) استثناءي , 100-106 et notes.
- Exclusive (définition) منعكس , مانع , 44 et note.
- Explicatif (discours) شارح , 39.
- Explication ; — discours explicatif فول شارح , معرّف , 39-48 et notes.
- Figure (du syllogisme) شكل , 81, 83 ; — première figure , 84, 88 ; — deuxième figure , 85, 89, 90 ; — troisième figure , 85, 91 ; — quatrième figure , 86, 92, 93 ; — réduction à la première figure , 99¹-99².
- Figures, spéciales au syllogisme attributif , 97 et note.
- Forme (du syllogisme) , صورة , 122, 127 et note.

Genre جنس , 31, 32 et note.

Homonyme (terme) متواطىء , 33.

Homonymie تواطؤ , 33.

Idée تصور ; — sa définition, 19 ; — est antérieure à l'assentiment, 20 ; — comment elle s'acquiert, 22.

Idées ; — leurs rapports avec les termes, 33 et note.

Induction استفراء , 111 et note ; — ne procure pas la certitude, 114.

Jugement حكم , 36 et note ; — universel, 37 ; — particulier, 38.

Liaison (syllogisme de) افتراني , 73 à 77.

Logique منطق ; — sa définition, 9 ; — son caractère licite, 15-18.

Matière (du syllogisme) مادة , 122 et note, 123 et 126.

Métaphore تجوز , مجاز ; — ne doit pas être employée dans la définition, 45.

Mode (du syllogisme), ضرب , 82.

Mode concluant ضرب منتهج , 87 et note.

Mode non concluant ضرب عقيم , ibid.

Modes possibles du syllogisme, à la suite du v. 99.

Notions certaines يفينييات , 117-119 ; — premières اوليات ;
— intimes مشاهدات ; — expérimentales مجربات ; —
testimoniales متواترات ; — intuitives حدسيات ; — sensibles محسوسات , 117, 119.

Oraison, argumentation oratoire خطابة , 116.

Ordre امر , 35.

Poésie, argumentation poétique شعر , 116.

Prémises مفدمات , 72 ; — mineure صغرى , 79 ; — majeure كبرى , 79 ; — doivent aboutir à des propositions nécessaires, 99 ; — leur rapport avec la conclusion, 120-121 et notes.

Prière دعاء , 35.

Proposition فضية, sa définition, 49 : — 1° Attributive حملية, 50 ; — collective كلية, 36 ; — universelle كلية, 37 ; — particulière جزئية, 38 ; — singulière شخصية, 51 ; — quantifiée مسورة ; — indéfinie مهملة, 51 ; — son sujet موضوع, 55 ; — son attribut محمول, 55 ; — affirmative موجبة ; — négative سالبة ; — 2° conditionnelle شرطية, 50 et note, 56 ; conjonctive متصلة, 57, 61 ; — disjonctive منبصلة, 57, 59 ; — antécédent مقدم et conséquent تالي, 58 et note.

Propre خاصة ; 31.

Qualité (de la proposition) كيف, 54.

Quantité (de la proposition) كم, 36, 37, 51.

Quantification سور, 52, 53.

Quiddité ماهية, 30 note.

Réduction des syllogismes à la première figure, 99¹-99³.

Rogatoire (terme) طلب, 34.

Significatif (terme) مستعمل, 26.

Signification دلالة ; — de concordance مطابفة ; — de contenance تضمن ; — de consécution التزام ; 24, 25.

Sophisme سهفطة, 115.

Soullam, titre de l'ouvrage, 12.

Sujet (de la proposition) موضوع, 55.

Syllogisme قياس, 72-80 ; — comment il se forme, 75-77 ; — ses figures, 81, 83 ; — ses modes, 82 ; — réduction des figures à la première, 99¹-99³.

Syllogisme de liaison قياس افترائي, 73 et s.

Syllogisme composé, polysyllogisme قياس مركب, 107-110.

Syllogisme conditionnel قياس شرطي, 100 et note.

Syllogisme déductif قياس منطفي, 112.

Syllogisme exceptif قياس استثنائي, 100-106 et notes ; — sa définition, 101.

Tableaux des modes du syllogisme, 99.

Terme لفظ , 24-34.

Terme significatif مستعمل , 24; — simple مفرد , 27 et note; —
composé مركب , 27; — universel كلي , 28, 29 et note;
— particulier جزئي , 28, 29; — essentiel ذاتي , 30 et
note; — accidentel عرضي , 30.

Termes اللفاظ; — leurs rapports avec les notions, 33 et note;
— univoques متوطة; — équivoques متشاكك; — divers
متخالف; — homonymes مشترك; — synonymes مترادف,
33 et note.

Terme rogatoire, exprimant une demande طلب; — énon-
ciatif خبر .

Termes de quantification سور , v. 53.

Termes du syllogisme حد , حدود , 80 et note; — grand (terme)
اكبر; — terme moyen اوسط; — petit terme اصغر , ibid.

Titre de l'ouvrage, 12 et note.

Universaux كليات , 31 et note.

Universel كلي , v. terme.

Universelle كليية , v. proposition.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	5
I. — Préambule.....	31
II. — Objet de ce traité.....	32
III. — Caractère licite de l'étude de la Logique.....	33
IV. — Espèces de la connaissance humaine.....	34
V. — Espèces de la signification conventionnelle.....	35
VI. — Observations sur les termes.....	35
VII. — Rapport des termes aux idées.....	37
VIII. — Du collectif, de la proposition universelle, de la partie et de la proposition particulière.....	38
IX. — Des explications.....	39
X. — Des propositions et de leurs caractères.....	41
XI. — De la contradiction.....	45
XII. — De la conversion simple.....	47
XIII. — Du syllogisme.....	49
XIV. — Des figures du syllogisme.....	53
XV. — Du syllogisme exceptif.....	63
XVI. — Annexes du syllogisme.....	65
XVII. — Différentes espèces de l'argumentation.....	67
XVIII. — Péroration.....	69
Index Alphabétique.....	73

ALGER. — TYPOGRAPHIE JULES CARBONEL. — ALGER
