

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 59 (2005)

Heft: 3

Artikel: D'Ibn Fris à al-Farr : ou, un retour aux sources sur la Luga al-Fush

Autor: Larcher, Pierre

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147687>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

D'IBN FĀRIS À AL-FARRĀ'

Ou, un retour aux sources sur la *Luġa al-Fuṣṣhā**

Pierre Larcher, Université de Provence et IREMAM

Abstract

In a famous chapter of the *Ṣāhibī*, Ibn Fāris (d. 395/1004) elaborates what can be defined as the theological thesis of the Qur'anic language. This thesis can be summed up with a double equation: Qur'anic language = *luġat Qurayš* = *al-luġa al-fuṣṣhā*. The latter expression is the Arabic equivalent of what Arabic scholars call Classical Arabic; in fact it is a rewriting of *'aḫṣaḥ al-luġāt al-'arabiyya* ("the most refined of Arabic idioms"), itself being a rewriting from *'aḫṣaḥ al-'Arab lisānan* ("the most refined among the Arabs, as far as language is concerned"), as it appears in Ibn Fāris' text. The first equation is based on the Qur'anic text (14, 4), whereas the second has an exclusively dogmatic justification. However, Ibn Fāris enriches the latter with a sociolinguistic hypothesis: Mecca is the centre of an intertribal Arab pilgrimage; as a result the Qurayš have been able to draw from the best of each Arabic language variety. This hypothesis comes from an earlier text, dating nearly two-centuries before and attributed to al-Farrā' (d. 207/822), which was published, translated into English and commented by Paul Kahle (1875–1964) in *The Cairo Geniza*. Al-Farrā' situates this hypothesis in its own context, a quite polemic one, which sees the opposition of two groups: those who detect the *luġa al-fuṣṣhā* in the language of the Qur'an and the Sunna, and those who see it in the language of the Bedouin poetry and *'ayyām* ("days"). Al-Farrā''s hypothesis, repropounded by Ibn Fāris, has then the sole aim of reconciling theological truth (i.e. Qur'anic language = *luġat Qurayš* = *al-luġa al-fuṣṣhā*) and philological truth (i.e. the fact that some features referred to in the *luġa al-ḥiġāziyya*, to which the *luġat Qurayš* belongs, are not those of the *luġa al-fuṣṣhā*).

Il est, dans la tradition linguistique arabe, un texte fameux entre tous: le chapitre du *Ṣāhibī* d'Ibn Fāris (m. 395/1004) intitulé *bāb al-qawl fī 'aḫṣaḥ al-'arab* (p. 52–53 de l'édition Chouémi). Ce texte a été très tôt connu des arabisants, parce

* Ce texte a fait l'objet d'une intervention orale au séminaire du Pr. Dr. Andreas Kaplony le lundi 18 Avril 2005. Je remercie ce dernier, ainsi que les autres collègues, spécialement le Prof. Dr. Ulrich Rudolph et le Dr. Johannes Thomann, et les étudiants de l'Orientalisches Seminar de l'Université de Zürich pour leur participation. Merci également à Claude Gilliot (Aix-en-Provence), qui m'a pressé de traduire et commenter le texte d'al-Farrā'. Le commentaire complète, tout en leur empruntant, plusieurs publications antérieures, notamment GILLIOT et LARCHER (2003), LARCHER (2003a et b, 2004). Merci enfin à Jonathan Owens (Bayreuth) pour sa lecture et ses commentaires.

qu'il est cité, avec quelques variantes, dans le *Muzhir* (t. I:209–210) de Suyūfī (m. 911/1505), ouvrage lui-même connu depuis longtemps des spécialistes occidentaux et apprécié par eux, notamment Ignaz Goldziher (1850–1921) (GOLDZIHER, 1994[1878]). Sa célébrité ne s'est depuis jamais démentie. Récemment, encore, FERRANDO (2001:254–5) en fait un des textes d'appui de son manuel.

Lors d'un colloque organisé par l'Université de Lausanne sur "Le discours sur la langue dans les régimes autoritaires", nous avons proposé une relecture de ce texte (LARCHER, 2004). Tel que nous le comprenons, il tente de concilier vérité théologique et vérité philologique. Dans les univers dogmatiques (et le monde de l'islam en est un), ceux qui font profession de penser sont tenus à de telles conciliations. Dans le cas particulier du monde de l'islam, la question se pose, à laquelle nous ne chercherons pas à répondre ici, de savoir dans quelle mesure ils en sont conscients.

Ce texte présente en effet, pour ne pas dire assène, la thèse théologique en matière de langue coranique, qui ne reçoit pas d'autre justification que dogmatique. Mais il la double par ce qu'un linguiste d'aujourd'hui appellerait une hypothèse philologique, justifiée de manière sociolinguistique.

La thèse théologique se résume en une double équation:¹ langue du Coran = *luġat Qurayš* = *al-luġa al-fuṣṣḥā*. Sans doute cette double équation n'est-elle pas explicitement posée chez Ibn Fāris. Mais de l'assertion "les Qurayš sont les plus châtiés des Arabes, en matière de langue, et les plus purs d'entre eux quant à la manière de parler" (*'afṣaḥ al-'Arab 'alsinatan wa-'asfāhum luġatan*) se déduit facilement la seconde équation, les *tamyīz* ("spécificatif") *'alsinatan* et *luġatan* servant de pivot à la métonymie locuteur > langue, à savoir que la langue de (ou des) Qurayš est "le plus châtié des parlers arabes" (*'afṣaḥ al-luġāt al-'arabiyya*) ou encore "le parler le plus châtié" (*al-luġa al-fuṣṣḥā*). La première expression se rencontre, par exemple, dans la *Muqaddima* (p. 1072) de Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406): *li-hādā kānat luġat Qurayš 'afṣaḥ al-luġāt al-'arabiyya wa-'aṣraḥahā li-bu'dihim 'an bilād al-'Aġam min ġamī' ġihātihim* "et c'est pourquoi la langue de Qurayš était le plus châtié et le plus pur des parlers arabes du fait de leur éloignement de tous côtés des pays habités par les non-Arabes". La seconde expression se rencontre déjà chez un contemporain de Ibn Fāris, Ibn Ğinnī (m. 392/1002), dans ses *Ḥaṣā'is* (t. I:260). Toutefois, celui-ci ne parle pas seulement de la *luġa al-ḥiġāziyya* ("langue du Hedjaz")², par opposition à la *luġa al-tamīmiyya* ("langue des Tamīm"), comme de la *luġa al-fuṣṣḥā*, mais encore *al-*

1 En toute rigueur (mathématique), il conviendrait de parler, non d'équation, mais d'égalité.

2 Qui inclut la *luġat Qurayš*.

qudmā. En effet, après avoir noté (p. 258) que ce que les grammairiens appellent *'ašl* d'une forme n'est généralement pas une forme concrète, historiquement utilisée, mais une forme abstraite purement théorique, il n'en ajoute pas moins que ce peut être parfois le cas: ainsi l'impératif du verbe redoublé, qui est *šudda* chez les Tamīm, mais *'ušdud* au Hedjaz, forme considérée comme *'ašl*: *wa-ma'a hādā fa-hākaḏā luḡat 'ahl al-Ḥiḡāz wa-hiya al-luḡa al-fuṣḡā al-qudmā* “et, malgré ce [i.e. ce que nous avons dit du *'ašl*], ainsi en va-t-il de la langue des gens du Hedjaz, laquelle est la langue la plus châtiée et la plus ancienne”.³ On notera qu'une expression voisine, sans *fuṣḡā*, mais avec *qudmā* précédée de *'ulā*, se rencontre chez Sībawayhi (m. 177/793?) lui-même (*Kitāb*, t. III:278), en conclusion de la notation que, sur une question précise de phonologie, les Tamīm optent pour l'usage hedjazien: *wa-l-ḡiḡāziyya hiya al-luḡa al-'ulā al-qudmā* “et la langue du Hedjaz est la langue première et la plus ancienne”.⁴ Enfin, la boucle est bouclée, quand on voit Ibn Ḥaldūn (*Muqaddima*, p. 1079) qualifier de *al-lisān al-'awwal* (“langue première”) ou *al-lisān al-'ašlī* (“langue originelle”) ce qu'il appelle pour sa part *luḡat Muḏar* – appellation qui n'est pas innocente⁵ –, confirmant ainsi l'étroite connexion faite entre “pureté” et “ancienneté”. Quant à la première équation, elle n'a pas besoin d'être explicitée,

- 3 Bien que l'arabe classique (i.e. tel qu'il s'enseigne dans les classes) continue d'enseigner les deux formes, c'est en fait la forme “tamīmite” de l'impératif (et plus généralement de l'apocopé) qui s'est imposée, au détriment de la forme “hedjazienne”... Dans les années 1970, époque où fleurissaient les lectures “généralistes” de la grammaire arabe traditionnelle, la première partie du texte d'Ibn Ḡinnī était citée, mais non la seconde.
- 4 La remarque prend place au chapitre que Sībawayhi consacre à la forme *fa'āli*. Selon FLEISCH (1961:323), quand *fa'āli* est employé comme nom propre [en fait nom propre féminin], il est traité comme un nom de la 2^{ème} déclinaison (i.e. diptote sans *tanwīn*, *ism lā yanṣarif* dans la terminologie de Sībawayhi) par les Tamīm, donc réalisé *fa'ālu* ou *fa'āla*, sauf s'il a pour consonne finale *r*, auquel cas les Tamīm suivent l'usage des gens du Hedjaz (i.e. réalisation *fa'āli*). Selon le commentaire de Sīrāfi, cité par l'éditeur du *Kitāb*, il y a une corrélation avec le phénomène de *l'imāla*, pratiquée par les Tamīm. Une vocalisation *u* (mais non *i*) de *r* la rendrait impossible. La remarque de Sībawayhi (si elle est bien de lui) revient à considérer *fa'āli* comme *'ašl*. Restituée dans son contexte, elle permet de relativiser certaines des affirmations de LEVIN (1994[1998]), qui cite l'expression de Sībawayhi, mais hors de tout contexte. Même s'il est moins dogmatique que d'autres, Sībawayhi n'en accorde pas moins un statut à part à la *luḡa al-ḡiḡāziyya*.
- 5 Dans la généalogie traditionnelle des tribus arabes, Muḏar, fils de Nizār, fils de Ma'add, fils de 'Adnān n'est pas seulement un ancêtre des Arabes du Nord (Nizārites ou 'Adnānites), mais encore, par ses fils, plus particulièrement ceux des tribus de l'Ouest (Hedjaz) et du centre (Tamīm) de l'Arabie, d'autres fils de Nizār étant ceux des tribus de l'Est et du Nord. L'expression *luḡāt Muḏar* apparaît dans le *Šāhibī* (p. 58).

puisqu'elle découle du texte coranique lui-même, comme le rappelle la *Ĝamhara*. Celle-ci, attribuée à un certain Abū Zayd al-Qurašī (fin IIIe/IXe siècle?), commente ainsi (p. 12) l'expression *lisān 'arabī mubīn* (Cor. 16, 103; 26, 195):

Nous savons que la langue est la langue de Muḥammad – Allāh étende sur lui ses bénédictions et sa protection! –. Allāh, le Très Haut, a dit “nous n'avons envoyé d'envoyé que dans la langue de son peuple pour leur rendre [les choses] claires”. Et nous savons que les non-Arabes ne sont pas son peuple, mais que son peuple, c'est cette tribu d'Arabes (*wa-qad 'alimnā 'anna l-lisān lisān Muḥammad ṣallā llāhu wa-sallama 'alayhi wa-qāla ta'āla wa-mā 'arsalnā min rasūlin 'illā bi-lisāni qawmihi li-yubayyina lahum wa-qad 'alimnā 'anna al-'aġam laysū qawmahu wa-'anna qawmahu hādā l-ḥayy min al-'arab*).

En rapprochant *mubīn*, participe actif de IV *'abāna*, de *yubayyin*, inaccompli de II *bayyana*, apparaissant dans Cor. 14, 4, l'auteur de la *Ĝamhara* incline pour une des deux interprétations possibles de *'abāna*: comme un factitif à objet implicite de même sens que *bayyana* (“rendre [les choses] claires”). Il met ainsi l'accent sur la fonction communicative du langage en général, non de l'arabe en particulier. Mais *'abāna*, dans *mubīn*, est généralement interprété comme un factitif implicitement réfléchi, de sens “qui [se] fait, montre clair”. Cette interprétation peut se réclamer de l'existence d'un X *istabāna*, correspondant en *t-* de IV *'abāna* et, à ce titre, explicitement réfléchi (“se montrer clair”), et dont il existe une occurrence dans le Coran même (37, 117), justement sous la forme du participe actif: *wa-'ātaynāhumā l-kitāba l-mustabīna* “Nous leur [à Moïse et Aaron] avons donné le Livre (se montrant) clair”.⁶ Elle a pour effet, dans le contexte *lisān 'arabī mubīn*, d'“essentialiser” le *bayān*, en en faisant une propriété du seul arabe...

La formulation d'Ibn Fāris, quant à elle, fait directement allusion à Cor. 28, 34 *'aḥī Hārūnu 'afṣaḥu minnī lisānan*, qui est le seul endroit où apparaisse un dérivé de la famille du verbe *faṣuḥa*, en l'espèce l'élatif. L'expression coranique montre en effet que la *faṣāḥa*, *maṣdar* de ce verbe, est d'abord une propriété du locuteur, avant d'en être une de la langue, et, d'autre part, qu'il y a des degrés

6 Il existe un certain nombre de paires IV/X dans la relation d'implicitement réfléchi à explicitement réfléchi. L'exemple le plus fameux est celui de IV *'aslama* “devenir musulman” (en fait *'aslama 'amrahu 'ilā llāhi* “[se] livrer à Allah” selon la paraphrase même du *Lisān al-'Arab* (art. SLM)) et de X *istaslama* “se livrer, se remettre”, d'où “capituler” (en arabe moderne), mais justement “devenir musulman” dans maint dialecte arabe (cf., par exemple, MADOUNI-LA PEYRE, 2003, art. SLM1 “steslem-isteslem X.: se faire musulman, devenir musulman; se rendre se livrer”).

dans la *faṣāḥa*. Dans le contexte coranique, qui n'est d'ailleurs pas infidèle au récit biblique (Exode 4, 10 et suivants), la *faṣāḥa* est clairement la "facilité de parole" de Aaron, s'opposant à l'"embarras de langue" de Moïse: cf. Cor. 20, 27 *wa-ḥlul 'uqdatan min lisānī* ("délie le noeud de ma langue") et 26, 13 *lā yanṭaliqu lisānī* ("ma langue n'est pas déliée").⁷ Mais le redoublement de *'afṣaḥuhum 'alsinatan* par *'aṣfāhum luḡatan* montre aussi la dérivation (la dérive, diront d'aucuns) sémantique qui s'est produite au fil du temps, où on est passé de la facilité de parole originelle à la pureté de la langue. "Pureté" de langue, dont on n'occultera pas, au nom d'un "islamiquement correct", qu'elle est étroitement liée à la "pureté" du sang, à commencer par Ibn Fāris lui-même: *[i]nnahum al-ṣarīḥ min wuld Ismā'īl 'alayhi al-salām wa-lam taṣubhum ṣā'iba wa-lam tanqulhum min manāsibihim nāqila* "ils [i.e. les Qurayṣ] sont la pure descendance d'Ismā'īl – sur lui le salut! –, en rien mélangés, que nulle vicissitude n'a fait déchoir de leurs lignages" (Ibn Fāris fait ici allusion à l'interprétation islamique du récit biblique (Genèse, 21), selon laquelle Agar, errant dans le désert avec son fils, après avoir été chassée par Abraham, arrive à la Mecque, où elle s'abreuve à l'eau du puits Zemzem). Et, inversement, c'est au mélange (*muḥālaṭa*) des Arabes et des Non-Arabes qu'est attribuée la "corruption de la langue" (*fasād al-luḡa*), la langue devenant de moins en moins "pure" au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre (Le Hedjaz et plus particulièrement La Mecque) vers la périphérie (les confins syro-mésopotamiens): nous renvoyons ici, par exemple, au célèbre chapitre (46ème) de la *Muqaddima* (p. 1071–2) d'Ibn Ḥaldūn, intitulé *fī 'anna al-luḡa malaka ṣinā'iyya* et dont nous avons cité ci-dessus une des phrases-clé. Le fait qu'Ibn Ḥaldūn redouble *'aṣfaḥ*, non par *'aṣfā*, mais par *'aṣraḥ*, élatif de *ṣarīḥ*, qu'Ibn Fāris emploie dans l'expression *al-ṣarīḥ min wuld Ismā'īl*, suggère que c'est l'idée de "clarté" qui fait le lien logique entre "facilité de parole" et "pureté de langue" (*ṣarīḥ* se dit à la fois de ce qui est "clair" et "pur").⁸

7 La Bible oppose, elle, le *'ish devarim* ("l'homme de paroles") au *khevad pe ukhevad lashon* ("lourd de bouche et lourd de langue"), précision que je dois à mon collègue d'hébreu Philippe Cassuto. Dans une traduction arabe moderne de la Bible (1966:92), la première expression est rendue par *ṣāḥib kalāmin* et la seconde par *thaqīl al-fam wa-l-lisān*. C'est cette dualité (Aaron "porte-parole" de Moïse, lui-même "pensée" du Seigneur) qui constitue le thème de l'opéra d'Arnold Schönberg (1874–1951) *Moïse et Aaron*.

8 Pour notre part, nous rendons *faṣīḥ* par "châtié". Etymologiquement, celui-ci vient du latin *castus* ("pur", cf. le doublet "chaste"), qui est aussi l'étymon du verbe *castigare* "châtier, corriger".

La thèse théologique ne reçoit pas d'autre justification que dogmatique: *wa-dālīka 'anna ġalla thunā'uhu ihtārahum min ġamī' al-'Arab wa-iṣṭafāhum wa-htāra minhum nabī al-raḥma Muḥammadan ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam* "c'est qu'Allah – qu'il soit hautement louangé! – les [i.e. les Qurayš] a choisis, entre tous les Arabes, et les a élus: c'est parmi eux qu'il a choisi le prophète de miséricorde, Muḥammad – Allah étende sa bénédiction et sa protection sur lui!".

Pourtant, Ibn Fāris double aussitôt la thèse théologique par ce que nous avons appelé ci-dessus une hypothèse philologique, justifiée de manière socio-linguistique, qui vient en quelque sorte la prolonger et l'appuyer. Elle se présente en effet comme un développement du thème de l'"élection" de Qurayš, articulé avec la thèse au moyen de la particule *fā-*. Formulée dans les termes d'Ibn Fāris, cette hypothèse peut se résumer ainsi: les Qurayš sont les habitants de La Mecque; La Mecque abrite le sanctuaire d'Allah, dont les Qurayš sont tout à la fois les protégés et les protecteurs; de ce fait, ils reçoivent des délégations de toutes les tribus, qui viennent en pèlerinage et les prennent, en raison du prestige que leur confère la garde du sanctuaire, comme arbitres dans leurs différends; ils ont ainsi pu ajouter à leur parler, déjà excellent, le meilleur de chaque parler, sans qu'on n'y trouve aucun des traits considérés comme "blâmables" (*madmūma*) des autres tribus. Reformulée dans les termes de la linguistique occidentale moderne, cette hypothèse se laisse résumer ainsi: La Mecque étant un centre de pèlerinage intertribal, le parler de Qurayš est la base d'un processus de koinéisation, aboutissant à la "sélection" (*taḥayyur*) de certains traits (ceux qui deviendront "classiques") et à l'élimination des autres...

Dans notre communication au colloque précité, nous avons relevé que cette énumération de traits, dont il existe un certain nombre de variantes, avait quelque chance d'être ici la citation littérale d'un autre texte: en effet, on y trouve non seulement le même nombre de traits, dans le même ordre et avec les mêmes exemples, mais encore comme conclusion de la même hypothèse. Ce texte, attribué à al-Farrā' (m. 207/822), a été découvert par Paul Kahle (1875–1964) dans un manuscrit arabe de la collection Chester Beatty (MA Arab 705 datant de 525/1130) et édité par ses soins (KAHLE, 1959[1947]). Dans le catalogue dressé par Arberry de cette collection, le manuscrit figure sous le n° 4788 et le titre *'adad 'āy al-Qur'ān* ("Sur le nombre des versets du Coran") et fait l'objet du commentaire suivant "A treatise on the text of the Qur'ān, perhaps to be attributed to Abū Zakariyā' Yaḥyā b. Ziyād 'Abd Allāh AL-FARRĀ' al-Dailamī al-Bākilī (d. 207/822)" (ARBERRY, 1963:91). SEZGIN (1984:133) n'ajoute rien de plus. Une chose est sûre: si le texte est bien d'al-Farrā', il ne figure pas dans les *Ma'ānī al-Qur'ān*. En revanche, on le verrait bien extrait du

Kitāb al-luġāt, que RABIN (1951:6) attribue à al-Farrā', sur la foi du *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm (p. 73 de notre édition), ou *Kitāb luġāt al-Qur'ān*, selon l'article al-Farrā' de *EI*².

Nous voudrions revenir, dans les pages qui suivent, sur la comparaison, que nous avons seulement esquissée lors du colloque précité, entre le texte d'Ibn Fāris et celui, antérieur de près de deux siècles, d'al-Farrā', que le lecteur trouvera cité et traduit en annexe.

La première et essentielle différence qui apparaît entre les deux textes est la suivante: la question de la *faṣāḥa* (et donc implicitement de la *luġa al-fuṣḥā*, même si al-Farrā', comme Ibn Fāris, n'emploie pas cette expression, mais seulement celle de *'afṣaḥ al-luġāt*) est clairement présentée par le premier comme faisant l'objet d'une controverse entre deux groupes, alors qu'elle est non moins clairement présentée par le second comme faisant l'objet d'un consensus. Certes, ces deux groupes ne sont pas homogènes. Tels que les voit al-Farrā' (qui n'est pas neutre), il y a d'un côté le groupe des "lecteurs" (*ahl al-qirā'a*) et traditionnistes, unanime sur le fait que le Coran a été "révélé" (litt. est "descendu")⁹ dans le plus châtié des parlers (*iġtama'ū 'alā 'anna-hu nazala (nuzzila) bi-'afṣaḥ al-luġāt*). De l'autre, il y a non pas tant un que des groupes (*'aqwām*), spécialistes de la poésie et des "Journées" (i.e. de l'histoire) des Arabes et qui sont opposés (*i'tarāda*) au premier groupe en ce qu'ils voient la *faṣāḥa* chez les Bédouins (*'ahl al-bawādī*). La question des rapports entre langue coranique, langue poétique et langue classique n'est donc nullement une invention des "orientalistes": c'est au contraire une question débattue dans les premiers temps de l'islam. Mais, moins de deux siècles après al-Farrā', c'est une question tranchée, comme le révèle le fait qu'Ibn Fāris présente l'assertion *Qurayš 'afṣaḥ al-'arab 'alsinatan wa-'aṣfāhum luġatan* comme l'opinion unanime de ce qui chez Al-Farrā' n'est pas le premier, mais le second groupe: *'aġma'a 'ulamā'unā bi-kalām al-'Arab wa-l-ruwāt li-'aṣ'ārihim wa-l-'ulamā' bi-luġātihim wa-'ayyāmihim wa-maḥāllihim 'anna...*" nos savants en matière de langage des Arabes, les transmetteurs de leurs poésies, les savants dans les domaines de leurs manières de parler, de leurs journées, de leurs campements sont unanimes sur le fait que...". Sans doute serait-on tenté de dire que, dans la tradition rapportée par Ibn Fāris, ce groupe et, conséquemment, l'objet arabe lui-même, subit un élargissement qui n'est pas innocent. Chez al-Farrā', il s'agit de la langue des Bédouins, qui plus est appréhendée au travers de ses productions littéraires (poésie et *'ayyām al-'Arab*): presque une variété, définie tout à la fois

9 Ce que nous appelons pour notre part "catagogie".

socialement (Bédouins) et culturellement (littérature) et opposée à une autre, la langue du Coran et de la Sunna, pour le titre de *al-luġa al-fuṣṣḥā*. Chez Ibn Fāris, il s'agit plus généralement de la langue des Arabes, appréhendée aussi bien à travers le langage ordinaire (*kalām al-‘arab*) – ou supposé tel¹⁰ – que littéraire: presque un arabe total, tous groupes et tous registres confondus, *luġa* faite de *luġāt*, dont l'une, *luġat Qurayš*, est posée comme la *luġa al-fuṣṣḥā*. Cette interprétation est une illusion, due à la différence de présentation des deux textes. Il suffit d'observer qu'ils ont en commun la présence de l'expression *‘afṣaḥ al-luġāt* et l'absence de celle de *al-luġa al-fuṣṣḥā* pour conclure: 1) que la première expression est bien à l'origine de la seconde par la réécriture *‘afṣaḥ al-luġāt* > *al-luġa al-fuṣṣḥā* et 2) qu'ils se font bien la même conception de l'arabe, comme une langue tout à la fois une et plurielle, les *luġāt* n'étant pas des variétés autonomes, mais de simples variantes, bonnes ou mauvaises. Cette conception inclut une variation, mais aussi une hiérarchie, ce qui exclut de faire de ces auteurs, par une nouvelle lecture "précurseuriste", des "variationnistes" avant l'heure. Si notre interprétation est correcte, on voit ainsi comment la question a été tranchée: par une identification pure et simple de la langue coranique et de la langue poétique.¹¹ Cette identification est théologiquement nécessaire: il faut préserver l'idée, commandée par le texte coranique lui-même (et, en particulier, 14, 4) que la langue du Coran est la langue même de Mahomet, et celle, commandée, non par le texte coranique lui-même, mais la conception qu'on s'en fait (i.e. l'éternelle parole d'Allah "descendue" sur Mahomet et par lui "récitée"), que cette langue ne peut être que la meilleure. Mais elle est philologiquement intenable. Là encore, ce ne sont pas les arabisants, mais les grammairiens arabes eux-mêmes qui ont posé, pour la situation linguistique de l'Arabie ancienne, la distinction ouest/est, symbolisée, entre autres, par les deux impératifs *‘uṣḍud* et *šudda* du verbe redoublé, distribués de manière géographico-tribale (Hedjaz vs Tamīm). Et c'est la collation des traits grammaticaux (phonologiques, morphologiques, syntaxiques) et lexicaux collectionnés par les grammairiens arabes qui a conduit les arabisants à la conclusion que *luġat Qurayš* et *al-luġa al-fuṣṣḥā* ne

10 Il n'y a pas consensus des arabisants sur ce point. Les uns l'interprètent comme le parler "idéal" d'Arabes non moins "idéaux", d'autres au contraire comme le parler réel d'Arabes réels, notamment ceux d'Irak au IIe/VIIIe siècle, contemporains de Sībawayhi (cf. LEVIN, 1994[1998]).

11 Cf. JONES, 1993:30: "This pious triple equation that (a) the poetic *‘arabiyya* = (b) the language of the Qur’ān = (c) the spoken language of Qurayš appears to have become prevalent no earlier than the third/ninth century".

pouvaient pas être identifiées.¹² Si, sur la base de ces traits, la première est proche de la seconde dans le domaine de la phonologie (à la notable exception du traitement de la *hamza*, les gens du Hedjaz pratiquant le *tahfīf al-hamza* “allègement de la hamza”, les autres Arabes pratiquant le *tahqīq al-hamza* “réalisation effective de la hamza”, qui est le trait “classique”), dans celui de la morphologie et, plus encore, de la syntaxe, c’est exactement l’inverse. De sorte que la *luġa al-fuṣṣhā*, sans coïncider avec aucun parler arabe, ni de l’ouest, ni de l’est, n’en est pas moins, globalement, plus proche de celui-ci que de celui-là. Dans ce contexte, l’hypothèse faite par al-Farrā’ et reprise par Ibn Fāris n’est donc qu’un moyen de sortir de la contradiction qu’il y a entre la thèse théologique, qui relève des dogmes (ce que l’on doit croire), et la réalité linguistique (les faits: faits qui paraissent d’autant moins controuvés qu’on en trouve, aujourd’hui encore, d’analogues sur le terrain...).

Toutes les autres différences entre les deux textes découlent immédiatement de cette première et essentielle différence, de ce que l’hypothèse d’al-Farrā’ s’inscrit dans une polémique sur la *luġa al-fuṣṣhā* que le texte d’Ibn Fāris gomme entièrement. Après avoir exposé les deux opinions, al-Farrā’ commence par donner la parole à l’accusation (les gens du second groupe): on note l’admirable netteté avec laquelle ceux-ci soulignent le caractère purement dogmatique de la thèse théologique et de sa justification: *’innamā faḍḍala al-Qur’ān man faḍḍalahu li-mā ’awġaba llāhu min ta’zīm al-Qur’ān* “Ceux qui proclament la supériorité du Coran, leur fait dire al-Farrā’, ne le font qu’à cause de l’obligation faite par Allah de magnifier le Coran”. Il reprend ensuite la parole, comme représentant de la défense (les gens du premier groupe), en utilisant successivement deux procédés.

Le premier relève de l’ironie. Les partisans de la *faṣāḥa* bédouine, dit-il (et le pluriel *aqwām* trouve ici tout son sens), ne sont pas d’accord entre eux sur sa localisation: chacun de ces *’aqwām* la voit à sa porte, c’est-à-dire chez les Bédouins géographiquement les plus proches d’eux, selon qu’ils sont à Kūfa ou Baṣra (les deux centres mésopotamiens, berceau de la grammaire), à La Mecque ou Médine (les deux centres du Hedjaz, berceau de l’islam). Ce qui amène à la conclusion implicite suivante: si le degré de *faṣāḥa* est fonction du degré de proximité entre informateur et enquêteur, non seulement il n’en existe pas de critère sérieux, mais encore, se trouvant un peu partout, elle n’est nulle part...

Le second procédé est proprement “dialectique”, en ce qu’il prend la forme d’un “dialogue” entre le représentant de la défense et l’accusation. Le premier

12 Outre RABIN, 1951; cf. BLACHERE, 1952:70–5 et VERSTEEGH, 1997:41–46.

commence par faire reconnaître à la seconde la supériorité physique des Qurayš et la raison de cette supériorité: ils sont les plus beaux, parce que la circumambulation (*tawāf*), lors du pèlerinage, de femmes de toutes les tribus, sans voile (*hawāsir*) et, de manière générale, leur participation aux rites (*manāsik*), visage découvert (*sawāfir*), leur permet de choisir les plus belles d'entre elles. Il pose alors analogiquement (cf. le terme de *qiyās* apparaissant dans le texte) la supériorité linguistique des Qurayš et la raison de cette supériorité: leur langue est la meilleure parce que la venue de délégations de toutes les tribus leur permet de sélectionner le meilleur de chaque parler.

De l'argumentation d'al-Farrā', Ibn Fāris ne conserve que la seconde partie, sans même reprendre le parallèle entre supériorité physique et supériorité linguistique des Qurayš: moins, sans doute, par "pudeur" que parce qu'un tel parallèle n'est pas sans aller à l'encontre même de l'idée qu'il semble se faire de la pureté: pureté sans mélange ici, mais par sélection là. On note entre les deux textes plus qu'une nuance: chez Ibn Fāris la "sélection" du meilleur de chaque parler arabe ne fait que s'ajouter à une langue déjà excellente; chez al-Farrā', c'est cette "sélection" même qui la constitue.

Il y a une dernière différence. Le chapitre du *Ṣāhibī* s'arrête à l'énumération des traits "blâmables", qui sont repris et détaillés dans le chapitre suivant ainsi intitulé (*bāb al-luġāt al-maḍmūma*, p. 53–56). Le texte d'al-Farrā' se termine par deux phrases de conclusion, l'une qui résume l'hypothèse et l'autre qui la situe dans la polémique par quoi ce texte s'ouvrait. Elles assurent ainsi au texte une parfaite cohérence.

C'est d'ailleurs pourquoi nous ne reprenons pas ici les neuf "traditions", citées par al-Farrā', qui apparaissent à la suite du texte, dans l'appendice tel que publié par Kahle, et le doublent presque en longueur (KAHLE, 1959[1947]: 345–346). Elles sont en fait indépendantes de lui, et même entre elles, comme le prouve la disposition typographique adoptée par Kahle: chacune fait l'objet d'un paragraphe, tout comme le texte que nous avons traduit fait l'objet d'un paragraphe unique.¹³ Et, ce, même si pour Kahle, l'ensemble constitué du texte et des traditions (notamment celles recommandant de réciter le Coran avec *īrāb*) forment "a valuable testimony to the influence of Bedouin Arabic on the language of the Koran" (KAHLE, 1959[1947]:145). Ce qui nous amène à la conclusion.

13 Ce qui ne veut pas dire qu'elles ne suivent pas logiquement ce texte: ainsi la première d'entre elles est présentée comme contradictoire avec le texte qui précède (*wa-qad balāganā ma'a dālika 'anna...* "et, malgré cela, il nous est parvenu que...").

Conclusion

D'Ibn Fāris, nous avons pu remonter à al-Farrā'. Seul ce retour à la source permet de restituer à l'hypothèse tout son sens. On doit cependant se demander pourquoi le texte d'Ibn Fāris est aussi célèbre que celui d'al-Farrā' méconnu et, par suite, les deux généralement non reliés, alors même que le texte d'al-Farrā' a été publié il y a plus d'un demi-siècle. Est-ce, comme il faut le craindre, parce qu'il l'a été par Kahle? Kahle passe pour avoir ressuscité, tout en l'atténuant, l'hypothèse de Karl Vollers (1857–1909): selon VOLLERS (1906), le Coran a d'abord été énoncé et écrit en langue vernaculaire de la Mecque, parler ouest-arabique, dépourvu, entre autres propriétés, de *i'rāb*, avant d'être réécrit ultérieurement dans la langue véhiculaire de la poésie, au premier chef parler est-arabique pourvu de ce *i'rāb* (cette hypothèse est dite parfois "translation theory"¹⁴); selon KAHLE (1959[1947], mais aussi 1948, 1949), le Coran a été, sinon "réécrit", du moins adapté, au IIe/VIIIe siècle, par les grammairiens-lecteurs à la langue de la poésie. A ce titre, Kahle s'est heurté au même tir de barrage, de la part d'une grande autorité du moment, en l'espèce Johann Fück (1894–1974)¹⁵, que jadis Vollers à celui de Theodor Nöldeke (1836–1930)¹⁶. De manière très caractéristique, dans la longue note (FÜCK, 1955[1950]:4–5, n. 4)

14 Cf. VERSTEEGH, 1997:41.

15 La critique qu'on ferait aujourd'hui à Kahle (mais aussi à bien d'autres arabisants) est de ne pas remettre en cause l'hypothèse, seulement assise sur la tradition musulmane, du "codex 'uthmānien". Il existe assez d'éléments dans cette tradition (par exemple l'existence de codex non-'uthmāniens comme ceux d'Ibn Mas'ūd ou d'Ubayy) ou hors d'elle (par exemple la découverte des manuscrits de San'ā') qui montrent qu'il existe une bien plus grande variation et une élaboration beaucoup plus lente du corpus coranique que veut bien l'admettre la tradition: on renvoie ici à WANSBROUGH (1977).

16 Cf. NÖLDEKE (1910:2) qui donne l'argument suivant, se voulant décisif: "Und das lässt sich mit Sicherheit sagen: hätte der Prophet und seine gläubigen Zeitgenossen den Korān ohne I'rāb gesprochen, so wäre die Tradition davon nicht spurlos untergegangen" ["On peut le dire avec certitude: si le Prophète et ses fidèles Compagnons avaient énoncé le Coran sans *i'rāb*, la tradition n'en aurait pas disparu sans laisser de trace"]. Outre l'existence des traditions recommandant de réciter le Coran avec *i'rāb* (ce qui, comme le note KAHLE, 1959 [1957]:145, n. 1, présuppose que, souvent, elle n'était pas réalisée), OWENS (2002) a montré que la pratique, traditionnellement associée au lecteur Abū 'Amr (m. 154/770), du *'idgām al-kabīr* ("major assimilation"), c'est-à-dire une assimilation consonantique entre mots, n'impliquait pas *linguistiquement* la perte de la flexion désinentielle, mais seulement l'absence de voyelles brèves en finale, flexionnelles ou non. Autrement dit "[Voller's] assumption that there was a koranic variant without case ending receives plausible support from the koranic reading tradition itself" (OWENS, 2002:504).

qu'il consacre à l'hypothèse Vollers-Kahle, Fück, tout en se référant au texte d'al-Farrā' et en notant bien que ce dernier, contre ceux qui "découvrent la correction linguistique (*faṣāḥa*) dans la langue bédouine", "plaide l'opinion que la langue des Qurayš représente la forme la plus classique de l'arabe" (i.e. *'afṣaḥ al-luġāt al-'arabiyya*), ne souffle mot de la manière dont, pour al-Farrā', elle l'est, ou plutôt, l'est devenue: par un processus de "sélection" du meilleur de chaque parler arabe (i.e. des traits caractéristiques de la langue classique). Là, finalement, est l'ironie de l'histoire. Première ironie: Vollers et Kahle ont en réalité bien mieux compris que la plupart des autres arabisants ce qu'avait été la problématique de la *luġa al-fuṣḥā* dans la tradition islamique, nourrie par la contradiction existant entre la thèse théologique et les données conservées par les grammairiens arabes eux-mêmes.¹⁷ De son côté, pour sortir de la contradiction, le grammairien al-Farrā', repris, encore que sous une forme édulcorée, par Ibn Fāris adopte, seconde ironie, une solution identique à celle de la plupart des arabisants: celle de la *koinè* – même si, pour des raisons théologiques, il en déplace l'émergence tout à la fois géographiquement (par rapport à la plupart des arabisants, qui la voient au point de contact des deux zones ouest et est) et chronologiquement (par rapport à Vollers et Kahle, qui posent que l'influence de la langue poétique sur la langue coranique s'exerce au IIe/VIIIe siècle).

17 Contradiction encore aggravée par les données épigraphiques. Il est piquant d'observer que l'inscription la plus ancienne connue à ce jour, qui soit à la fois en arabe (et dans une langue proche de l'arabe "classique", pour autant que l'écriture défective et les aléas du déchiffrement permettent d'en décider), en écriture arabe et parfaitement datée (celle du Ġabal Usays, datant de 423 de l'ère de la province romaine d'Arabie = 528–9 de notre ère) provient précisément des zones occupées par des tribus (en l'espèce Ġassān et Laḥm) qu'Ibn Ḥaldūn décrit ainsi (*Muqaddima*, p. 1072): "quant à ceux qui sont éloignés d'eux [i.e. des Qurayš], à savoir Rabī'a, Laḥm, Ġuḍām, Ġassān, Iyād, Quḍā'a et Arabes du Yémen, voisins des nations perse, byzantine et éthiopienne, leur langue n'est pas un habitus parfait, du fait de leur mélange avec les Non-Arabes" (*wa-'ammā man ba'uda 'anhum min Rabī'a wa-Laḥm wa-Ġuḍām wa-Ġassān wa-Iyād wa-Quḍā'a wa-'Arab al-Yaman al-muġāwirīn min 'umam al-Furs wa-l-Rūm wa-l-Ḥabaša fa-lam takun luġatuhum tammat al-malaka bi-muḥālaḩat al-'a'āġim*). Sur l'inscription du Ġabal Usays, cf. ROBIN et GOREA (2002).

Annexe I: Texte Arabe d'al-Farrā'

قال الفراء وقد رأينا أهل القراءة الذين يعرفون الكتاب والسنة من أهل الفصاحة اجتمعوا على أنه نزل بأفصح اللغات فاعترض في ذلك أقوام ممن ينظر في الأشعار وأيام العرب فقالوا إنما فضل القرآن من فضله لما أوجب الله من تعظيم القرآن فإذا صرنا إلى الفصاحة وجدناها في أهل البوادي واختلفوا في ذلك فقال أهل الكوفة الفصاحة في أسد لقربهم جوارهم منهم فقال أهل البصرة الفصاحة في عليا تميم وسفلى قيس من عكل وعقيل وقال أهل المدينة الفصاحة في غطفان لأنهم جيرانهم وقال أهل مكة الفصاحة في كنانة بن سعد بن بكر وثقيف فأحببنا أن نردهم بالآثار والقياس والاعتبار إلى تفضيل لغة قريش على سائر اللغات فقلنا ما بال قريش فضلت الناس في حسن صورها والنبيل في رأيها والبسطة في أجسامها قالوا نحن أعلم الناس بهذا إنما أتاهم النبيل والجمال أن العرب كانت تأتي البيت الحرام للحج والعمرة نساءهم ورجالهم فيطفن النساء بالبيت حواسر ويشهدن المناسك سوافر فيتخيرونهن على العيان فيبغون الشرف والجمال فمن ذلك أتاهم الفضل معما خصوا به قلنا فكذلك كانوا يسمعون من أحياء العرب اللغات فيختارون من كل لغة أحسنها فصفى كلامهم ولم يخالطه شيء من اللغات الشنعة ألا ترى أنك لا تجد في كلامهم عنعنة تميم ولا عجرية قيس ولا كسكسة ربيعة ولا الكسر الذي تسمعه من قيس وتميم مثل تعلمون تعلم ومثل بغير وشعير بكسر التاء والباء والسين والشين فأتتهم الفصاحة من تخيرهم الكلام كما اختاروا المناكح فكان في هذا كسر لقولهم ورجوع إلى قول من هو أعلم بالقرآن منهم

Annexe II: Traduction du Texte*

Al-Farrā' a dit: Nous avons vu ceux des spécialistes de la lecture [du Coran], connaissant le Livre et la Sunna, et maîtres en matière de correction linguistique, s'accorder sur le fait qu'il a été révélé dans le plus châtié des parlers. Mais à ce point de vue se sont opposés certains groupes [de gens] qui considèrent les poésies et les journées des Arabes. "Ceux qui proclament la supériorité du Coran, ont-ils dit, ne le font qu'à cause de l'obligation faite par Allah de magnifier le Coran. Mais si nous cherchons la correction linguistique, nous la trouvons parmi les Bédouins". Mais ces groupes sont en désaccord là-dessus. Pour les gens de Kûfa, la correction linguistique réside chez les Assad, du fait qu'ils sont proches et voisins d'eux. Pour ceux de Basra, elle réside chez les Tamîm du haut et les Qays du bas, à savoir les 'Ukl et les 'Uqayl. Pour ceux de Médine, elle réside chez les Ghatafân, parce qu'ils sont leurs voisins et pour ceux de la Mecque, elle réside chez les Kinâna b. Sa'd b. Bakr et les Thaqîf. Nous voudrions les ramener, par les traditions, la raison et la réflexion, à la supériorité du parler de Quraysh sur tous les autres: "Pourquoi donc, avons-nous

* Nous ne suivons pas, dans la traduction, le système de transcription académique.

dit, les Quraysh dépassent-ils les autres, en ce qui concerne leur beauté plastique, leur noblesse d'esprit, leur aisance physique?" – "Personne mieux que nous ne le sait, ont-ils répondu; noblesse et beauté leurs sont venues ainsi: les Arabes, femmes et hommes, venaient au sanctuaire pour le grand et le petit pèlerinage; les femmes tournaient autour du sanctuaire, sans voile; elles assistaient aux cérémonies, visage découvert; aussi pouvaient-ils les sélectionner visuellement et rechercher noblesse et beauté. C'est de là que leur est venue leur supériorité, en plus de leurs caractères propres". – "Eh bien, avons-nous dit, de la même façon, ils entendaient, des différentes tribus arabes, leurs manières de parler et pouvaient choisir, dans chaque manière de parler, ce qu'il y avait de meilleur: ainsi, leur parler est-il devenu pur, sans être contaminé en rien par les vilaines manières de parler. Ne vois-tu pas que tu ne trouves dans leur parler ni la *'an'ana* des Tamîm, ni la raucité des Qays, ni la *kaskasa* des Rabî'a, ni la vocalisation *i* qu'on entend, de la part des Qays et des Tamîm, dans, par exemple, *ti'lamûna* et *ti'lam*, ou, encore, *bi'îr* et *shi'îr*, avec vocalisation *i* du *tâ'*, du *bâ'*, du *sîn* et du *shîn*?" Ainsi leur est venue la correction linguistique, par la sélection qu'ils ont faite du parler, semblable à celle qu'ils faisaient des femmes prises en mariage. Et, ainsi, se trouve définitivement réfuté ce que disent ces groupes et est-on ramené à ce que disent ceux qui connaissent le Coran bien mieux qu'eux.

traduit du MS. Arab 705 de la Chester Beatty Collection, cité par KAHLE
(1959[1947]:345–346)

Références bibliographiques

ARBERRY, Arthur J.

1963 *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Vol VI. MSS 4501-5000. Dublin: Hodges, Figgis & Co.

BLACHERE, Régis

1952 *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.C.*, I. Paris: Adrien-Maisonneuve.

*EI*²

= *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, 1960– – –. Leiden: Brill.

FARRĀ' (al-), *Ma'ānī*

= Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 3ème éd., 3 vols. Beyrouth: 'Ālam al-kutub, 1404/1983.

FERRANDO, Ignacio

2001 *Introducción a la Historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas.* Zaragoza.

FLEISCH, Henri

1961 *Traité de Philologie arabe*, vol. I *Préliminaires, Phonétique, Morphologie nominale.* Beyrouth: Imprimerie catholique.

FÜCK, Johann

1955(1950) *Arabīya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe.* Paris: Didier [tr. fr. de *Arabīya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse. Band 45. Heft 1. Berlin: Akademie Verlag].

GILLIOT, Claude et LARCHER, Pierre

2003 "Language and Style of the Qur'ān", dans Jane Dammen McAuliffe (éd) *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. III, J–Q. Brill: Leiden:109–135.

GOLDZIJER, Ignaz

1994(1878) *On the History of Grammar among the Arabs. An Essay in Literary History*, translated and edited by Kinga Dévényi et Tamás Iványi, *Studies in the History of the Language Sciences*, 73. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company [traduction anglaise de "A nyelvtudomány története az araboknál", *Nyelvtudományi Közlemények* 14, 1878]:307–375.

IBN FĀRIS, *Ṣāhibī*

= Abū l-Ḥusayn Aḥmad Ibn Fāris *al-Ṣāhibī fī fiqh al-luġa wa-sunan al-ʿarab fī kalāmihā*, éd. Moustafa El-Chouémi, Coll. Bibliotheca philologica arabica, publiée sous la direction de R. Blachère et J. Abdel-Nour, vol. 1. Beyrouth: A. Badran & Co. 1383/1964.

IBN ĞINNĪ, *Ḥaṣā'is*

= 'Abū l-Faṭḥ 'Uṭmān Ibn Ğinnī, *al-Ḥaṣā'is*. Ed. par Muḥammad 'Alī al-Naġġār, 3 vols. Beyrouth: Dār al-Hudā li-l-ṭibā'a wa-l-našr. S.d.

IBN ḤALDŪN, *Muqaddima*

= Walī l-dīn 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Ḥaldūn. *al-Muqaddima*, t. I du *Kitāb al-ʿibar*. Beyrouth: Maktabat al-madrassa et Dār al-kitāb al-lubnānī, 1967.

IBN MANZŪR, *Lisān al-‘Arab*

= Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alī b. ‘Aḥmad al-‘Anṣārī al-‘Ifriqī al-Miṣrī Ġamāl al-dīn ‘Abū l-Faḍl Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab al-muḥīṭ*. Ed. par Yūsuf Ḥayyāt, 4 vols. Beyrouth: Dār Lisān al-‘Arab. S.d.

[IBN] AL-NADĪM, *Fihrist*

= Abū l-Faraġ Muḥammad b. Abī Ya‘qūb Iṣḥāq al-ma‘rūf bi-l-Warrāq, *Kitāb al-Fihrist*. Téhéran, 1350H.

JONES, Alan

1993 “The Language of the Qur’ān”, *Proceedings of the Colloquium on Arabic Lexicology and Lexicography (C.A.L.L.)* edited by Kinga Dévényi, Tamás Iványi et Avihai Shivtiel, Part one, *The Arabist*, Budapest Studies in Arabic, 6–7:29–49.

KAHLE, Paul

1959(1947) *The Cairo Geniza*, Second Edition. Oxford: Basil Blackwell [First Edition 1947].

1948 “The Qur’ān and the ‘Arabīya” in Samuel Löwinger & Joseph Somogyi (eds) *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Part I. Budapest:163–182.

1949 “The Arabic Readers of the Koran”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. VIII, Number 2, April 1949:65–71.

LEVIN, Aryeh

1994(1998) “Sībawayhi’s attitude to the spoken language”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 [repris dans Levin, Aryeh *Arabic Linguistic Thought and Dialectology*, Institute of Asian and African Studies, Collected Studies in Arabic and Islam 1, The Max Schloessinger Memorial Series, The Hebrew University, Jerusalem, 1998, ch. XII]:204–243.

Al-Kitāb al-muqaddas ‘ay kutub al-‘ahd al-qadīm wa-l-‘ahd al-ġadīd [“Le Livre saint, i.e. Livres de l’Ancien Testament et du Nouveau Testament”]. Ġam‘iyyāt al-Kitāb al-muqadass al-muttaḥida, 1966.

LARCHER, Pierre

2003a “Diglossie arabisante et *fuṣḥā* vs *‘āmmiyya* arabes: essai d’histoire parallèle”, dans Auroux, Sylvain et al. (eds) *History of Linguistics 1999. Selected Papers from the Eighth International Conference on the History of the Language Sciences (ICHoLS VIII)*, Fontenay-St. Cloud, France, 14–19 September 1999, coll. SIHoLS 99. Amsterdam-Philadelphie: Benjamins:47–61.

2003b “Language (Concept of)”, dans Jane Dammen McAuliffe (éd) *The Encyclopaedia of the Qur’ān*, t. III, J–Q. Brill: Leiden:108–109.

- 2004 "Théologie et philologie dans l'islam médiéval: relecture d'un texte célèbre de Ibn Fāris (Xe siècle)", dans Patrick Sériot et Andrée Tabouret-Keller (éds) *Le discours sur la langue sous les régimes autoritaires, Cahiers de l'ILSL*, n° 17 (Actes du colloque du Louverain, Neuchâtel, Suisse, 2–4 Octobre 2003). Université de Lausanne: Institut de Linguistique et des sciences du langage:101–114.
- MADOUNI-LA PEYRE, Jihane
2003 *Dictionnaire Arabe algérien-Français Algérie de l'Ouest*. Paris: Langues et Mondes-L'Asiathèque.
- NÖLDEKE, Theodor
1910 "Zur Sprache des Korāns. I. Der Korān und die Arabīya", *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg:1–5.
- OWENS, Jonathan
2002 "Idgām al-kabīr and history of Arabic language" in Werner Arnold & Harmut Bobzin (eds) "*Sprich doch mit deinen Knechten Aramäisch, wir verstehen es!*" 60 Beiträge zur Semitistik für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag. Wiesbaden: Harrassowitz:503–520.
- QURASĪ, Ġamhara
= Abū Zayd Muḥammad Abū l-Ḥaṭṭāb al-Qurašī, *Ġamharat 'Aš'ār al-'Arab fī l-Ġāhiliyya wa-l-'islām*, éd. 'Alī Muḥammad al-Baġāwī, 2 vols. Le Caire: Dār Nahḍat Miṣr li-l-ṭab' wa-l-našr. S.d.
- RABIN, Chaïm
1951 *Ancient West-Arabian*. London: Taylor's Foreign Press.
- ROBIN, C. et M. GOREA
2002 "Un réexamen de l'inscription arabe préislamique du Ġabal Usays", *Arabica* 49/4:503–510.
- SEZGIN, Fuat
1984 *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band IX. Grammatik bis ca. 430H*. Brill: Leiden.
- SĪBWAYHI, *Kitāb*
= 'Abū Bišr 'Amr b. 'Uṭmān b. Qanbar Sībawayhi, *al-Kitāb*. Ed. par 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 5 vols. Le Caire, 1966–1977. [Réimp., Beyrouth: 'Ālam al-kutub, s.d.].
- SUYŪṬĪ, *Muzhir*
= 'Abd al-Raḥmān Ġalāl al-dīn al-Suyūṭī *al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-'anwī'ihā*, éd. Muḥammad Aḥmad Ġār al-Mawlā, 'Alī Muḥammad al-Baġāwī et Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 2 vols. Le Caire: 'Īsā al-Bābī al-ġalabī. S.d.

VERSTEEGH, Kees

1997 *The Arabic Language*. Edinburgh University Press.

VOLLERS, Karl

1906(1981) *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg
[réimp. Amsterdam, APA-Oriental Press, 1981].

WANSBROUGH, John

1977 *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*,
London Oriental Studies, Volume 31. Oxford University Press.