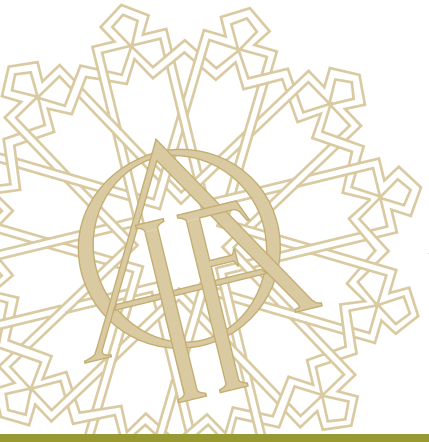
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 25 (1991), p. 423-445

Heidi Toelle

Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Heidi TOELLE

CROIRE ET SAVOIR CHEZ ʿABD AL-SALĀM AL-ʿUǦAYLĪ

« MALGRÉ MA FOI EN LA SCIENCE, en ses bienfaits et en sa nécessité impérieuse pour une société comme la nôtre — la société arabe de nos jours — j'ai fait triompher dans mes nouvelles l'inconnu sur le connu, j'ai fait du médecin et du savant des hommes inquiets et désemparés, vaincus et perdus ».

L'homme qui s'exprimait ainsi, voilà près de trente ans, à la radio du Caire et qui republiait ces propos en 1980 dans son livre *ašyāʾ šaḫṣiyya* (Choses personnelles) [1] est ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī. Issu d'une branche des Bū Badrān [2], qui affirment descendre de Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib et en détenir la preuve [3], semi-nomade dans son enfance [4], globe-trotter inlassable à l'âge adulte [5], médecin généraliste passionné de physique [6],

1. ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī, *Ašyāʾ šaḫṣiyya*, 2e éd., Damas, 1980 (1re édition 1968). L'interview diffusée sur le deuxième programme de la radio du Caire en 1961 y est reprise sous le titre « maḏhabī fī l-qiṣṣa », p. 25 *sq.*

2. Les Bū Badrān sont une *ʿašīra*, originaire de Mossoul (Irak). Certaines branches de cette tribu sont installées aujourd'hui encore à Mossoul, d'autres à Rahha (Turquie), d'autres, dont les ʿUǧaylī à Raqqa et dans le désert autour de Deir el-Zor (Syrie). *Ašyāʾ šaḫṣiyya*, *op. cit.*, p. 7.

3. Les *šayḫ* de la *ʿašīra*, résidant à Mossoul, conservent pieusement la généalogie de la tribu. *Loc. cit.*

4. La famille des ʿUǧaylī menait une vie semi-nomade : du printemps à l'automne, ils nomadisaient de pâturage en pâturage; en hiver, ils s'installaient à Raqqa. Enfant, l'auteur a partagé cette vie. *Loc. cit.* Bon nombre de ses nouvelles en portent témoignage.

5. L'auteur a parcouru quatre des cinq continents : l'Europe, les deux Amériques, l'Asie et une bonne partie de l'Afrique. Il a consacré à ces voyages deux livres : *Ḥikāyāt mina l-riḥlāt* (*Histoires de voyages*), Le Caire, 1954, et *Daʿwa ʾilā-s-safar* (*Invitation au voyage*), Beyrouth, 1963. Il en parle souvent dans ses nouvelles, romans et conférences.

6. Né en 1918 ou 1919 (l'auteur possède plusieurs actes de naissance qui le font naître en 1912, 1916, 1917, 1918, 1920 respectivement; il pense être né effectivement en 1918 ou 1919), il fait ses études primaires à Raqqa, ses études secondaires à Alep et passe son baccalauréat en 1938, section mathématiques. Passionné de physique, il décide d'étudier la médecine, parce que c'est la seule discipline scientifique alors enseignée à l'Université de Damas. Il est promu en 1945 et exerce, depuis, à Raqqa. Dans *ʿIyāda fī l-rīf*, (*Un dispensaire à la campagne*), Beyrouth, 1977 (2e éd.), il raconte son expérience de médecin. Il continue à se tenir au courant des progrès de la physique. *Ašyāʾ šaḫṣiyya*, *op. cit.*, p. 9-10.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

politique à l'occasion [7], patriote par conviction [8], prosateur et poète, cet écrivain de Raqqa est surtout connu pour ses nouvelles.

Écrites dans un style quelque peu désuet, qui pour autant, ne dédaigne pas intégrer des termes techniques gréco-latins puisés aux sources de la médecine, de la chimie et de la physique, ces nouvelles, malgré leur diversité de surface, reviennent sans cesse sur le même problème : celui du rapport entre le savoir et le croire.

Nous allons essayer d'examiner d'un peu plus près ce rapport, à travers deux de ses nouvelles — *ar-ru'yā* (« La Vision ») et *aš-šibāk* (« Le Piège ») — qui figurent dans son recueil *Qanādīl 'išbīlīyya* (*Lampes sévillanes,* 1956 [9]). En voici d'abord le résumé.

1. AR-RU'YĀ.

Muḥammad Ways (désormais MW), marchand de bétail de son état, se vit une nuit en rêve prier une *rak'a,* en récitant la sourate *an-Naṣr*. Arrivé au terme de la sourate (qui est fort brève), il se réveilla, effrayé, et, dès le lendemain matin, alla consulter le šayḫ Muḥammad Sa'īd (désormais MS). Celui-ci lui affirma que ce rêve signifiait une mort prochaine, puis ajouta que tous ceux qui avaient eu la même « vision » n'avaient survécu que quarante jours.

MW et MS vivaient dans un village où tout un chacun croyait aux visions nocturnes et à leur interprétation. Aussi, le soir même, tout le monde était-il au courant de l'affaire et convaincu que MW allait mourir dans quarante jours. Désormais, les villageois et les villageoises lui rendaient visite chaque soir, les premiers pour prendre de ses nouvelles et lui présenter leurs condoléances, les secondes pour se lamenter et invoquer Dieu contre l'ange de la mort.

Pendant plusieurs jours MW résista à ce régime et continuait à vaquer à ses affaires. Mais à force de s'entendre poser des questions sur sa santé et de voir les siens veiller sur elle, il commençait à guetter d'éventuelles douleurs et, au bout de dix jours, ses nerfs éprouvés cédèrent. Les visiteurs se mirent alors à défiler du matin au soir, et, le vingtième jour, MW s'alita définitivement. Dix jours passèrent et MW refusa toute nourriture, revêtit une robe blanche, se laissa pousser la barbe et commença à passer tout son temps en prières. À force de prier, son embonpoint fondait au rythme de ses péchés et tout le village ne parlait plus que de la lumière de la foi qui illuminait son visage.

Le soir du trente-neuvième jour, l'instituteur du village — qui est aussi le narrateur de l'histoire — revint de Damas où il était aller passer ses vacances. Mis au courant, il

7. Élu député de Raqqa en 1948. Successivement ministre de la Culture, ministre des Affaires étrangères et ministre de l'Information d'avril à septembre 1962. *Ibid.*, p. 14.

8. En 1948, il participe comme volontaire à la guerre de Palestine et combat, sous le commandement de Adīb aš-Šīšāklī dans la deuxième division du Yarmūk. *Ibid.*, p. 15.

9. Les références au texte sont faites d'après l'édition de Beyrouth Dār aš-šarq, *s.d.*

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez 'Abd al-Salām al-'Uğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

se rendit aussitôt chez MW dans l'intention de se moquer de lui. Il trouva la cour encombrée de brebis et de chèvres, destinées à être sacrifiées après la mort du marchand, et la maison pleine de gens venus assister à son agonie. Quant à l'intéressé, il passait le peu de vie qui lui restait en prosternations, comme s'il espérait que la mort le surprenne dans cette posture, et, c'est à peine si l'instituteur le reconnut. Venu pour se moquer de lui, il repartit, convaincu que MW mourrait le jour fixé.

C'est alors que le regard de l'instituteur croisa celui de MS. Une vieille inimitié opposait les deux hommes, le premier considérant le second comme un charlatan qui profitait de l'ignorance des villageois pour régner sur leurs cœurs; le second accusant le premier de faire perdre la foi aux enfants et de les inciter à désobéir à Dieu et à son prophète. Le premier avait beau être un descendant direct de Zayn al-ʿĀbidīn, cela n'arrêtait point le second. Il regrettait, au contraire, que le descendant d'un tel saint prétendisse que la terre tourne. Je vous le demande, disait-il souvent, quelqu'un a-t-il déjà vu la porte de sa maison qui s'ouvre à l'Est soudain s'ouvrir à l'Ouest?!

Sachant qu'il n'avait encore jamais gagné une bataille ouverte contre MS et bien qu'il eût grande envie de le traiter d'assassin, l'instituteur rentra chez lui, le cœur lourd et en colère.

Il se fit réveiller à l'aube, prit l'une des trois figues de barbarie qu'il avait ramenées de Damas — fruit inconnu au village — et se rendit aussitôt chez MW. L'ayant réveillé, il lui raconta que son ancêtre Zayn al-ʿĀbidīn était venu le voir la nuit même pour lui demander de transmettre à MW le message suivant : Dieu ayant éprouvé son serviteur et l'ayant trouvé repentant, avait décidé de surseoir à sa mort jusqu'à ce qu'il fusse devenu grand-père. Il lui avait aussi apporté ce fruit du paradis et lui avait ordonné de le donner à MW et de prier avec lui deux *rakʿa* en récitant la sourate *an-Naṣr*. MW avala la figue de barbarie, pépins compris, et les deux hommes, après une ablution sommaire avec la poussière du sol, firent la prière indiquée. Sur cela l'instituteur rentra chez lui.

En une heure l'affaire fut connue de tous et la cour de l'école se remplit de monde. MW n'étant pas mort comme prévu, les brebis et les chèvres qui devaient mourir avec lui furent apportées, en guise de cadeaux, au nouveau saint du village — l'instituteur.

Celui-ci pensa d'abord avoir remporté une victoire sur MS, mais se ravisa aussitôt. Car, dit-il, pour préserver l'honneur de son ancêtre Zayn al-ʿĀbidīn, il se voyait désormais dans l'obligation d'accomplir ponctuellement toutes ses prières.

2. AŠ-ŠIBĀK.

Un grand propriétaire terrien du nom de ʿĀrif (désormais Ar) tombe, un soir, sur une phrase qu'il avait consignée dans son journal dix-huit ans plus tôt : « Je mourrai en 1945, si Dieu le veut ». Il commence par en rire, en évoquant le monde de visions et de rêves dans lequel il avait vécu adolescent, range le journal et décide d'aller se coucher.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Lorsqu'il va pour éteindre, son regard tombe sur le calendrier. Celui-ci affiche le 30 décembre 1945. Ar se fige sur place, puis se ressaisit et se couche. Mais le sommeil le fuit.

Allongé dans le noir, il s'interroge sur les raisons qui avaient pu le conduire à écrire une telle « bêtise » et, au cours d'une longue rêverie sur laquelle nous aurons à revenir, évoque à nouveau l'adolescent qu'il avait été, le réhabilite à ses propres yeux et aboutit progressivement à la conclusion que la phrase écrite dix-huit ans plus tôt, loin d'être une « bêtise », est, au contraire, un « décret irrévocable » auquel il y avait peu ou pas d'espoir d'échapper. Et pourtant il ne se résigne pas, car, se dit-il, en tendant ses rets, le destin lui avait peut-être laissé une chance. Il passe alors en revue les trois points faibles de sa vie : son voisin, Abū Sulaymān, contre lequel il avait gagné un procès concernant un bout de terre contesté, l'avait menacé de mort; Su'dā avec laquelle il avait entretenu une relation secrète qu'il ne s'était pas senti obligé de consacrer par les liens du mariage, l'avait averti qu'elle aurait recours à son frère Waḥīd pour qu'il la venge; enfin, son appendice le faisait parfois souffrir. Cet inventaire fait, Ar décide de barrer la route au destin et s'endort.

Les événements du jour suivant sont racontés successivement par Abū Sulaymān, Su'dā et par le médecin du village, le docteur Šams al-Dīn. Nous n'en rapporterons que ce qui intéresse directement notre propos et prenons la liberté de rétablir la succession des événements.

Le matin du 31 décembre Ar va consulter son médecin. Après avoir examiné son patient qui lui paraît inquiet, le docteur Šams al-Dīn le rassure sur son état de santé, mais lui déconseille d'aller caracoler dans la neige et la glace.

Vers la fin de l'après-midi, Ar se rend à cheval chez Abū Sulaymān et le presse d'accepter l'acte officiel de renonciation à la terre, objet du litige entre les deux voisins. Il ajoute, qu'en acceptant, Abū Sulaymān lui rendrait un inappréciable service. Celui-ci qui voit dans ce geste la preuve que Ar n'a pas renié sa pieuse adolescence, se laisse convaincre, et, voyant qu'une tempête de neige s'annonce, l'invite à rester. Mais Ar décline l'invitation, en arguant que c'était le dernier jour de l'année et qu'il voulait apurer ses comptes avant l'échéance. Abū Sulaymān qui n'a jamais eu vraiment l'intention de tuer son voisin note *a posteriori* l'ambiguïté de la phrase.

Au crépuscule, Ar arrive chez Su'dā pour la demander en mariage. Celle-ci n'a pas dénoncé son amoureux et est ravie de ce revirement, mais le père et le frère de la jeune fille sont absents. Elle entraîne Ar dans sa chambre et se jette dans ses bras, lorsque son frère Waḥīd revient inopinément. Ar réussit à se glisser hors de la maison, mais averti par le bruit des sabots du cheval, Waḥīd vient demander des explications à sa sœur. Affolée, celle-ci prétend que Ar, venu la demander en mariage, avait été éconduit par elle et s'était sauvé. Aussitôt son frère s'élance à la poursuite de Ar, non pas, comme celui-ci est fondé de le croire, pour le tuer mais, parce que, flatté par l'alliance qu'on lui propose, il veut arranger la bévue de sa sœur. La neige tombe dru et Ar éperonne son cheval, tant et si bien que Waḥīd ne réussit à le rattraper que devant la porte de sa maison. En descendant de cheval Ar comprend que Waḥīd ne lui veut pas de mal et celui-ci, le voyant grelotter de fièvre, l'aide à se coucher.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez 'Abd al-Salām al-'Uğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans la soiréé, le docteur Šams al-Dīn est appelé au chevet de Ar. Il trouve celui-ci atteint d'une forte fièvre et se plaignant de douleurs dans le ventre. Après l'avoir examiné, il le rassure, une fois de plus, sur l'état de son appendice et diagnostique un refroidissement qui ne lui paraît receler aucun danger. Ar, au contraire, est persuadé qu'il est à l'article de la mort et qu'une péritonite, dont il n'est, selon l'avis du médecin, nullement menacé, mettra fin à ses jours avant minuit. Agacé par l'obstination de son patient à se croire frappé par une maladie mortelle et imaginaire, le médecin lui fait une piqûre contre la fièvre et promet de revenir le lendemain matin. Mais Ar ne voit pas naître la nouvelle année. Le docteur Šams al-Dīn assure que Ar n'avait pas d'appendicite et qu'il est mort d'une maladie dont il n'était pas atteint.

3. RESSEMBLANCES ET OPPOSITIONS.

Le parallélisme entre les deux récits est tel qu'ils apparaissent d'emblée comme une transformation l'un de l'autre. En effet, en ne retenant que les énoncés pertinents, on constate les ressemblances et les oppositions suivantes :

Un homme habitué à ne rien croire sans examen /	Un homme habitué à tout croire sans examen /
reçoit l'annonce de sa mort /	reçoit l'annonce de sa mort /
par une vision faite à l'état de veille /	par une vision faite à l'état de sommeil /
et consignée par un homme que certains considèrent comme pieux /	et interprétée par un homme que tous sauf un considèrent comme pieux. /
Le condamné refuse la validité de la prédiction, puis l'admet mais décide de se battre. /	Le condamné admet la validité de la prédiction d'emblée et se soumet sans combat. /
Solitaire, /	Aidé par toute la communauté, /
il se met en devoir d'éliminer les causes objectives de sa mort (il consulte son médecin) /	il se met en devoir de provoquer les causes objectives de sa mort (il ne mange plus) /
et de se mettre en règle avec les hommes, susceptibles de lui nuire dans l'ici-bas. /	et de se mettre en règle avec Dieu, susceptible de lui nuire dans l'Au-delà. /
Se croyant mourant, il fait appel à un représentant du savoir (le médecin) qui tente de le sauver /	Le sachant mourant et sans avoir été appelé, un représentant du savoir (l'instituteur) tente de le sauver. /
Le représentant du savoir, ignorant la prédiction /	Le représentant du savoir, informé de la prédiction /
et s'appuyant sur une autorité scientifique (la médecine), /	et s'appuyant sur une autorité religieuse (le saint), /

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tente de persuader le condamné qu'il n'y a jamais eu de raison pour qu'il meure, /	tente de persuader le condamné qu'il n'y a plus de raison pour qu'il meure, /
mais la condamnation demeure. /	la condamnation ayant été levée. /
Le condamné refuse de le croire et meurt /.	Le condamné accepte de le croire et survit/.

Une telle présentation des deux nouvelles a l'avantage de faire clairement apparaître qu'elles sont bien une transformation l'une de l'autre, qu'elles traitent bien du problème de la relation entre le croire et le savoir et qu'elles s'interrogent, en outre, sur les mécanismes cognitifs qui conduisent à ajouter foi ou à refuser une proposition faite par autrui. En effet, aucune réalité objective n'explique le sort des deux acteurs mis en scène : encore jeunes et bien portants, rien ne laisse présager leur mort et aucun accident violent ne les frappe. L'un comme l'autre font, en revanche, l'objet d'une manipulation de type persuasif qui les amène à adhérer, immédiatement ou progressivement, à leur propre mort; puis d'une contre-manipulation — persuasive, dans un cas, argumentative, dans l'autre — dont la première réussit et dont la seconde échoue. C'est dans ces manipulations, leur réussite et leur échec respectifs, qu'il s'agit de voir clair.

4. CROIRE ET SAVOIR DANS AR-RU'YĀ.

Toute communication humaine, verbale ou non, engage les partenaires de celle-ci dans un contrat fiduciaire, autrement dit, on ne saurait ajouter foi aux paroles d'autrui qu'à condition de lui accorder un minimum de confiance [10]. De ce point de vue, la situation de nos deux acteurs n'est pas la même. Aussi les traiterons-nous séparément.

4.1. La communication confiante.

MW est d'emblée présenté comme un bon musulman, accomplissant assidûment ses prières (p. 108). Il vit dans un village où tout le monde fait de même, où tout le monde croit, en outre, aux rêves — qu'on appelle d'ailleurs des « visions » — et à leur interprétation (p. 110). MS auquel MW s'adresse pour connaître la signification de son rêve ne fait pas exception, à cette différence près, qu'il fait aussi fonction de *faqīh* et d'*imām* (p. 108 et 115). Autrement dit, il se trouve investi de l'autorité sacrée. En effet, le double titre que les villageois lui confèrent montre assez qu'ils lui laissent le soin de régler, non seulement leurs rapports avec l'univers transcendant, mais aussi les rapports qu'ils entretiennent entre eux. C'est dire que l'autorité sacrée est la seule qu'ils reconnaissent.

10. A.-J. Greimas, *Du Sens* II, Paris, 1983, p. 122. Les travaux de Greimas et de Fontanille sur le problème du croire et du savoir (cf. bibliographie) sont, sur le plan théorique, la source principale de ce travail.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez 'Abd al-Salām al-'Uğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'instituteur qui représente, en principe, l'autorité profane en fait maintes fois l'expérience à ses dépens et note avec dépit que, dans les discussions qui l'opposent au vénérable šayḫ, les villageois ne manquent jamais de prendre fait et cause pour ce dernier (p. 113). La raison en est simple. En sa qualité de *faqīh* et d'*imām* et en leur qualité de croyants, MS et les villageois partagent un seul et même univers cognitif qui a ceci de particulier que le savoir y est puisé aux sources du sacré et à celle de l'expérience sensible. En d'autres termes, savoir et croire y ont une fâcheuse tendance à se confondre. Il n'est donc guère étonnant que la communauté villageoise n'ajoute foi qu'aux paroles de celui qu'elle croit/sait investi de ce savoir et que l'instituteur qui relève, lui, d'un univers cognitif différent où savoir et croire s'opposent et où le premier, puisé aux sources profanes de la science, est valorisé au détriment du second, n'a aucune chance de se faire entendre. Ses échecs répétés pour faire admettre que la terre tourne, dus au fait que MS affirme qu'elle ne tourne pas et à celui qu'on ne la voit pas tourner, sont, à ce titre, significatifs.

Un contrat fiduciaire, portant sur la valeur des valeurs en jeu engage donc, dans ce village, l'ensemble des protagonistes de la communication — instituteur excepté — et fait que celle-ci s'y déroule dans une atmosphère de confiance réciproque. C'est dans ce contexte qu'intervient l'interprétation du rêve de MW par MS qui annonce au premier sa mort prochaine.

4.2. La prédiction.

Prédire quelque chose à quelqu'un consiste à lui annoncer un événement comme devant-être. Il s'agit donc, en principe, d'un faire informatif portant sur un événement situé dans le futur et présenté comme devant nécessairement se produire. Cependant, une telle information, ne serait-ce que parce qu'elle porte sur le futur, ne constitue jamais un simple faire-savoir. Il s'agit bien plutôt d'un faire persuasif qui vise à faire partager à autrui les convictions qu'on a — ou qu'on prétend avoir, autrement dit, il s'agit de faire-croire autant que de faire-savoir. Une telle manipulation peut évidemment réussir ou échouer. Mais qu'il se laisse persuader ou non, le sujet manipulé n'est pas un sujet passif. Le fait d'adhérer à une proposition ou de la refuser, est, au contraire un faire, et, plus précisément, un faire interprétatif. Dans le cas de l'adhésion qui seule nous intéresse ici, celui-ci consiste, en dernière analyse, à identifier, dans l'énoncé persuasif proposé, « la totalité ou des bribes de " vérité " qu'on possède déjà »[11] et de sanctionner ainsi positivement le discours tenu par le sujet manipulateur. L'identité des univers cognitifs de MW et de MS qui fonde, comme nous venons de le voir, leur communication confiante sera ainsi également responsable de l'adhésion que MW, ainsi que d'ailleurs la communauté villageoise au grand complet, donnera à la terrible prédiction de MS : tu mourras dans quarante jours. Mais voyons comment les choses se passent sur le terrain, c'est-à-dire dans le texte de ʿUğaylī.

11. A.-J. Greimas, *op. cit.*, p. 119. Les guillemets sont de l'auteur.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

4.2.1. *Le faire persuasif du Šayḫ Muḥammad Saʿīd.*

Du point de vue de MS comme de celui de MW, il n'existe qu'une seule instance susceptible de décréter la mort d'un être humain et cette instance est Dieu. Aussi, MS se garde-t-il bien de présenter l'interprétation qu'il fait du rêve de MW comme de son cru et énonce-t-il, à peine informé du contenu du rêve que

« Dieu, l'incommensurable, a dit vrai » (p. 109).

Ce faisant il donne à entendre trois choses :

— que la vision nocturne constitue bien un message envoyé à MW par Dieu;
— qu'il a compris la signification du message;
— qu'en le « commentant » (le texte utilise le terme de *tafsīr*), il ne sera, en fait et à l'instar du prophète, que le transmetteur neutre de la parole divine.

Il décline ainsi, à l'avance, toute responsabilité dans le terrible verdict qu'il va énoncer et donne à celui-ci tout le poids d'un décret divin. Ce faisant, il dote MS d'un /devoir-croire/ auquel celui-ci ne pourra échapper qu'au risque de se faire taxer de *kufr*, c'est-à-dire d'« infidélité ».

Il ne s'agit pas ici, comme on pourrait le croire à première vue, de l'établissement proprement dit du contrat fiduciaire. En effet, le caractère stéréotypé et rituel de la formule employée — ṣadaqa-llāhu-l-ʿaẓīm — assume bien plutôt une fonction phatique qui a pour but de rappeler le contrat fiduciaire qui existe entre les deux protagonistes, entre eux et le destinateur divin depuis toujours.

C'est après avoir procédé à ce rappel que MS communique à MW la signification de son rêve. Il commence par annoncer que

« la récitation de cette sourate en état de sommeil signifie que le terme est proche » (p. 109),

puis ajoute, devant l'incrédulité manifeste de MS et après quelques paroles consolatrices — nous y reviendrons :

« Tous ceux qui ont fait le même rêve que toi n'ont survécu que quarante jours » (*ibid.*).

Examinons d'un peu plus près ces deux énoncés : le premier ne concerne que la mort future de MW. Il n'en va pas de même du second qui est formulé au passé et invoque l'expérience, autrement dit, des événements itératifs situés dans le passé et, plus précisément, des morts intervenues à la suite du même rêve. Il importe peu, en l'occurrence, que cette « expérience » n'ait rien de scientifique, mais relève elle-même d'un croire. Nous avons déjà dit que dans l'univers cognitif des villageois, savoir et croire tendent à se confondre. Toujours est-il, que des événements situés dans le passé ont sur un événement annoncé pour le futur un avantage certain : ils ont la réputation — d'ailleurs souvent fausse — d'avoir été dûment constatés. Aussi, la référence concomitante au destinateur divin comme source du message et à l'expérience comme confirmation de celui-ci, concourent-ils à modaliser le terrible décret comme /certain/ et la mort qu'il prédit comme /nécessaire/.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On peut s'interroger sur les motivations qui poussent MS à énoncer un tel décret. Du point de vue de l'instituteur, MS est un « mélange de naïveté, de bêtise et de méchanceté » (p. 112). Il est évident que celui-ci, tout comme les villageois, récuseraient un tel jugement puisque l'instituteur n'est pas, à leurs yeux, une personne digne de foi. La nouvelle, quant à elle, laisse ouverte la question de savoir, si c'est par naïveté, par bêtise ou par méchanceté que MS condamne MW à mourir. On peut cependant, sans grand risque de se tromper, énoncer une hypothèse : MS a simplement la certitude de dire vrai puisqu'il est, lui-même, convaincu de transmettre fidèlement un décret divin. Tout comme savoir et croire tendent ici à ne faire qu'un, faire-savoir et faire-croire, informer et persuader, tendent à se confondre.

4.2.2. *Le faire interprétatif de Muḥammad Ways.*

Doté par MS d'un /devoir-croire/ auquel il est peu probable qu'il ait été tenté de se soustraire, MW se trouve donc confronté à un énoncé qui vise à le persuader qu'il ne lui reste plus que quarante jours à vivre. Voyons sa réaction.

À la première formulation du šayḫ, il réagit par un « Que dites-vous? » incrédule (p. 109). Après la seconde, il s'asseoit par terre, car ses forces l'abandonnent et ses jambes ne le portent plus. Puis il murmure, la gorge sèche :

« Quarante jours! Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu! » (*ibid.*).

L'incrédulité manifestée en réaction à la première proposition du šayḫ ne porte, nous semble-t-il, ni sur le statut modal de celle-ci, ni sur celui de son contenu. Elle manifeste bien plutôt, la crainte d'avoir bien entendu — MW n'en croit pas ses oreilles — et invite l'interlocuteur à répéter ce qu'il vient de dire. Le šayḫ ne s'y trompe pas d'ailleurs, puisqu'il répétera le verdict en le précisant.

Il y aurait ensuite beaucoup à dire sur l'affaissement soudain de MW et sur son murmure qui préfigurent déjà l'agonie et la mort futures et signifient en même temps que MW est d'ores et déjà (con)vaincu, mais la place nous manque pour ce faire. Notons seulement que les paroles murmurées confirment sa « défaite » et sa soumission à la Toute-puissance divine.

Pour immédiate qu'elle soit, l'adhésion de MW au décret qui le condamne à mourir n'en présuppose pas moins un faire interprétatif préalable. En effet, les propos de MS le confrontent à un dilemme : ou bien il accepte le terrible décret qui vient de lui être communiqué et il se trouve doté d'un /devoir-mourir/ auquel — l'« expérience », lui dit-on, le prouve — il n'y a pas d'échappatoire et demeure un bon croyant méritant la miséricorde divine; ou bien il le refuse et risque d'être considéré comme un mécréant, mourra quand même et brûlera, pour l'éternité, en enfer. Face à ces deux maux, MW choisit celui qui, de son point de vue, est le moindre : il accepte de mourir, ce qui a l'avantage à ses yeux de lui conserver la chance de vivre, pour l'éternité, au paradis.

Le faire interprétatif auquel il procède implicitement consiste bien à identifier dans le discours de MS des « vérités » auxquelles il croyait déjà. L'une de ces vérités est

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'existence de la Toute-puissance divine à laquelle il se réfère explicitement; les deux autres lui sont rappelées par MS qui lui dit, en guise de consolation, que Dieu est miséricordieux et que la mort est le terme obligé de toute vie (p. 109). Ces trois vérités n'ont pas le même statut : les deux premières relèvent du croire, du savoir sacré; seule la dernière relève du savoir profane. Mais se trouvant confirmée par l'expérience sensible, elle est apte à être prise en charge par le premier. Aux yeux de MW, elles se valent donc et s'imposent pareillement comme des évidences qu'il ne peut qu'admettre sans discussion ni murmure. Enfin, cette adhésion, pour avoir été obtenue sous l'effet de la contrainte — MW n'est pas libre mais obligé de choisir entre deux maux — n'en vient pas moins sanctionner positivement le discours tenu par le šayḫ.

La communauté villageoise fait la même interprétation que MW. Comme lui, elle est consciente que l'épreuve s'annonce difficile et risque même d'échouer. Aussi va-t-elle l'accompagner tout le long des quarante jours et fera ainsi fonction de véritable adjuvant dans le programme qui lui est prescrit : mourir en quarante jours. En effet, sur le plan narratif, les visites répétées des villageois n'ont d'autre but que de contribuer à l'aggravation de son état de santé, de l'aider à mourir et à gagner par cette soumission au décret divin — rappelons que *islām* signifie « soumission » — sa place au paradis.

4.3. La contre-manipulation de l'instituteur.

Témoin des événements, l'instituteur les interprète tout autrement. Ce qui est en train de se passer sous ses yeux n'est pas, à son avis, une manière d'aider MW à gagner le paradis, mais un assassinat pur et simple (p. 113) qu'il se doit d'empêcher. La question est de savoir, s'il est qualifié pour y réussir.

4.3.1. *La communication méfiante.*

D'origine citadine, l'instituteur n'est pas intégré dans la communauté villageoise. Professant des vérités qu'il puise non pas aux sources des textes sacrés mais à celles, profanes, de la science contemporaine et qui, de surcroît, contredisent bien souvent l'expérience sensible, il paraît, aux yeux des villageois, comme hautement suspect. De son côté, il les méprise et considère que ce sont des ignorants (p. 112) qui se laissent abuser par les charlataneries d'un homme naïf, bête et méchant (*ibid.*). C'est dire qu'il n'ajoute aucune foi aux paroles de MS et moins encore au décret de mort que celui-ci a communiqué à MW. Bref, autant la communication entre villageois est marquée par la confiance, autant celle avec l'instituteur se caractérise par la méfiance. Pour convaincre MW qu'il vaut mieux vivre que mourir, l'instituteur doit donc tout d'abord réussir à créer les conditions qui lui permettront d'être écouté et cru, autrement dit, à établir avec celui qu'il cherche à sauver, un contrat fiduciaire.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez 'Abd al-Salām al-'Uğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

4.3.2. *L'établissement de la confiance.*

Pour ce faire, il dispose de deux atouts : sa parenté avec Zayn al-ʿĀbidīn et son savoir sur l'univers cognitif des villageois. Conscient du peu de crédit dont il jouit auprès d'eux, il sait qu'il n'a quelque chance de se faire entendre que s'il se réclame d'une autorité sacrée qu'ils reconnaissent comme telle. D'où, l'idée d'avoir recours à son ancêtre. Fils et successeur de Ḥusayn, petit-fils de ʿAlī b. Abī Ṭālib, réputé pour sa piété autant que pour son savoir, Zayn al-ʿĀbidīn (659-713) fait de la part des musulmans, mais, plus particulièrement, de la part des chiʿites duodécimains qui reconnaissent en lui l'un de leurs imāms, l'objet d'une vénération peu commune. Les villageois de *ar-ruʾyā*, à commencer par le šayḫ MS, voient en lui un véritable saint. Comme tel, il ne peut guère vivre, depuis sa mort terrestre, qu'au paradis et dans l'intimité de Dieu. C'est dire qu'ils lui reconnaissent une autorité et un savoir devant lesquels MS, lui-même, ne peut que s'incliner. Leur foi dans les visions nocturnes qui n'est plus a démontrer fera le reste.

C'est donc en sa qualité de délégué de Zayn al-ʿĀbidīn que l'instituteur se présente chez MW, et, pour ne laisser à celui-ci aucun doute sur l'authenticité de son mandat, il lui apporte une figue de barbarie, espèce dont il sait qu'elle est inconnue des villageois et qu'il réussit ainsi à faire passer pour un fruit sorti tout droit du paradis [12]. MW, de son côté, croit/sait que le saint est auprès de Dieu et que les jardins paradisiaques abondent en fruits; il connaît aussi ou, plus exactement, croit connaître la généalogie de l'instituteur. Ce sont là des raisons suffisantes pour l'écouter et pour le croire.

On le voit, le contrat fiduciaire entre les deux acteurs n'est pas ici, comme précédemment, entre MS et MW, une donnée qu'il aurait suffit de rappeler par une formule rituelle. La mise en place du contrat donne lieu, au contraire, à une véritable manipulation et met en jeu, comme tels, un faire persuasif — l'instituteur se fait passer pour le délégué de Zayn al-ʿĀbidīn, « ami de Dieu » (walī) — et un faire interprétatif — MW identifie dans le discours de l'instituteur des « vérités » auxquelles il croit, parce qu'ils font d'ores et déjà partie de l'univers cognitif qui lui est propre.

Il va sans dire, que le message que l'instituteur apporte à MW — la grâce divine — relève, lui aussi, de la manipulation. Il s'agit, en effet, de transformer le /devoir-mourir/ dont MW se trouve doté par la prédiction de MS en /devoir-vivre/, autrement dit, de le convaincre de changer de programme. Mais outre le fait qu'une telle démonstration nous conduirait à nous répéter, les mécanismes en jeu étant ceux-là mêmes que nous avons déjà décrits, la place qui nous est impartie nous empêche d'entrer dans les détails d'une manipulation et d'une sanction qui mettent à contribution, non seulement des faire verbaux, mais aussi la gestualité. Aussi, préférons-nous y renoncer.

12. Le choix de la figue de barbarie comme représentant des fruits paradisiaques est ironique : en effet, cette figue est pleine de pépins et le texte précise que ceux-ci « restaient comme des cailloux en travers de la gorge » de MW — allusion à un passage coranique où les nourritures infernales sont qualifiées de *ṭaʿām ḏū ġuṣṣa* — de nourritures qui ne passent pas.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

En revanche, il sera intéressant de tirer quelques conclusions de ce qui précède et de nous interroger sur les conditions dans lesquelles une manipulation est susceptible de réussir.

4.3.3. *Les conditions de la réussite.*

Les deux manipulations que nous venons de décrire — celle de MW par MS et celle de MW par l'instituteur — , pour mettre en jeu les mêmes mécanismes, n'en sont pas moins différentes : dans le premier cas, le sujet manipulateur — en l'occurrence MS — communique au sujet manipulé — en l'occurrence MW — une « vérité » à laquelle il croit lui-même; dans le second, le sujet manipulateur — en l'occurrence l'instituteur — communique au sujet manipulé — en l'occurrence MW — une « vérité » à laquelle il fait seulement semblant de croire.

Autant dire que la réussite d'une manipulation ne dépend pas de l'identité entre les univers cognitifs des sujets impliqués — il ne s'agit là que d'un cas limite. En revanche, deux conditions doivent, semble-t-il, être remplies pour que la manipulation réussisse :

— il faut que le sujet manipulateur connaisse la structure syntagmatique et paradigmatique, narrative et thématique de l'univers cognitif du sujet à manipuler, de manière à tenir un discours qui paraisse crédible aux yeux de ce dernier;

— et il faut qu'il réussisse, à faire croire qu'il est mandaté par l'instance qui, aux yeux du sujet à manipuler, définit et détient les valeurs en jeu (dans notre cas, cette instance est Dieu).

C'est parce qu'il connaît bien les croyances des villageois et parce qu'il réussit à se faire passer pour le délégué de Zayn al-ʿĀbidīn, autrement dit, parce qu'il est un sujet compétent, que l'instituteur parvient à l'emporter sur MS et à sauver la vie de MW.

S'il ne s'en pose pas moins la question de la validité de cette victoire, c'est parce qu'il constate avec dépit — et en même temps avec humour — que, remportée au prix d'un mensonge, elle paraît donner raison aux villageois selon lesquels le savoir n'a de valeur que fondé sur le sacré, en même temps qu'elle l'oblige à dissimuler ses propres convictions, selon lesquelles savoir vaut mieux que croire. Il n'empêche que ce ne sont là que les apparences. Car, s'il est vrai que l'instituteur n'est parvenu à persuader MW qu'en invoquant les raisons de ce dernier et en camouflant les siennes propres, c'est bien le savoir — le savoir sur le croire — qui dans *al-ruʾyā* réussit à sauver une vie humaine. La nouvelle affirme ainsi la supériorité du savoir profane sur le savoir sacré, de l'homme de science sur le croyant.

5. CROIRE ET SAVOIR DANS AŠ-ŠIBĀK.

Comme nous l'avons dit plus haut, le cas de *aš-šibāk* est différent, ne serait-ce que parce que le sujet manipulateur et le sujet manipulé y sont syncrétisés en un seul et même acteur. Nous verrons cependant que, malgré cette différence de surface, les mécanismes

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de la manipulation et de la sanction demeurent stables. Commençons donc par examiner la prédiction de ʿĀrif adolescent.

5.1. La malédiction.

« Je mourrai en 1945, si Dieu le veut » — voilà la phrase que le jeune homme a consignée un jour de l'année 1927 dans son journal. Cette phrase est formée de deux éléments : de l'énoncé descriptif qui prédit la mort du jeune homme pour 1945 et de la formule *in šāʾ Allāh* (« si Dieu le veut ») qui le modalise. C'est cette modalisation qui nous intéresse avant tout autre chose.

La formule *in šāʾ Allāh* suit, en arabe, rituellement presque tout énoncé portant sur le futur et, *a fortiori,* un énoncé mis dans la bouche d'un croyant pour lequel Dieu demeure, seul, maître de l'avenir. Elle peut charrier l'ensemble des modalités épistémiques, tout dépend du contexte dans lequel elle se trouve placée. Mais lorsqu'elle suit une proposition annonçant un malheur, voire la mort d'un individu, elle fonctionne à la manière d'une malédiction et confère à la proposition qui précède le statut de /certain/ et au malheur et à la mort annoncés celui de /nécessaire/.

Ce n'est donc pas pour rendre sa mort aléatoire que le jeune homme s'en remet à la volonté divine. Il s'agit bien plutôt d'un défi lancé à la face de Dieu — comme c'est le cas de toutes les malédictions — pour Le contraindre d'apporter la preuve de Sa Toute-puissance, en faisant mourir le jeune homme à la date prévue. Ar adulte ne s'y trompera pas, d'ailleurs, lorsqu'il finira par voir dans cette phrase un « décret irrévocable » (p. 57).

5.2. Le faire interprétatif de ʿĀrif adulte.

Ce point étant acquis, il reste à savoir, comment cette malédiction écrite en 1927 par Ar adolescent réussit à s'imposer en 1945 à l'adulte qu'il est devenu et à le conduire imperceptiblement à la mort. Pour y voir clair, il nous faut examiner en détail le faire interprétatif de Ar adulte qui constitue, comme nous allons le voir, un bel exemple d'automanipulation.

5.2.1. *La méfiance de l'adulte à l'égard de l'enfant.*

Contrairement à la communication confiante qui règne parmi les villageois de *ar-ruʾyā,* Ar adulte n'a aucune confiance en Ar adolescent. Rien d'étonnant à cela.

Le premier est présenté comme un homme capable de raisonner, habitué à gérer ses propriétés, à introduire des procès, à faire, le cas échéant, ce qu'il faut pour les gagner, à entretenir des relations amoureuses qu'il ne se sent pas obligé de consacrer par les liens du mariage et à consulter régulièrement son médecin — bref, comme un esprit moderne et positif.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Tout autre est Ar adolescent. L'un des narrateurs — Abū Sulaymān — le décrit ainsi :

« Je me souviens de lui enfant, quand nous voyions en lui un ami de Dieu » (*walīyan min al-awliyā'*) (p. 60).

Et il ajoute que l'adolescent passait sa vie à la mosquée pour se prosterner devant Dieu (*ibid.*).

Dans ces conditions, il est exclu que Ar adulte puisse ajouter foi aux propos tenus par son *alter ego* adolescent, les deux univers cognitifs se situant à l'opposé l'un de l'autre, tout comme celui des villageois et celui de l'instituteur.

En lisant donc son journal d'antan et en évoquant, à cette occasion, le jeune homme qu'il était, Ar ne fera que le traiter avec mépris : il était alors un rêveur, vivait dans un monde imaginaire (p. 53) et énonçait des futilités (p. 54 et 57) et des bêtises (p. 55). D'ailleurs, la lecture de ces futilités finit bien vite par l'ennuyer (p. 53) et la phrase fatidique ne lui arrache, tout d'abord, qu'un rire moqueur (p. 53 et 57).

Pour que Ar adulte puisse à nouveau faire confiance à Ar adolescent, il lui faudra donc procéder à une double transformation : revaloriser l'univers cognitif de ce dernier et dévaloriser parallèlement le sien propre. Et c'est à quoi il va s'employer, au cours d'une de ces rêveries dont la littérature en connaît tant et qui y assument toujours la même fonction : elles révèlent des « vérités cachées » et dénoncent des « vérités mensongères ». La rêverie de Ar n'y fait pas exception.

5.2.2. *La réhabilitation de l'adolescent et le rétablissement de la confiance perdue.*

Voici comment, dans un long monologue intérieur, Ar adulte décrit lui-même cette rêverie : couché dans le noir, « entre la veille et le sommeil », c'était le moment où chaque soir il sentait « les réalités devenir rêves et les rêves devenir réalités » (p. 55); où « les couleurs sombres s'évanouissaient dans les brumes violettes des rêves qui précèdent le sommeil » et où « son esprit s'élançait, libre de toute entrave et sans tache, vers le vaste royaume du sommeil » (*ibid*).

On aura noté que Ar reconnaît ainsi implicitement qu'il a l'esprit « entravé » et « taché » quand il raisonne et l'esprit « libre » et « pur » quand il rêve éveillé; que ce qui lui paraît « sombre » à l'état de veille, s'éclaircit — devient violet — dans les « brumes » qui précèdent le sommeil. Le jeune homme « rêveur » n'est donc pas mort tout à fait et ressuscite chaque soir, pour un bref instant, que Ar qualifie lui-même de « délicieux » (p. 54).

En évoquant dans cet état le jeune homme qu'il était, Ar le voit tout autrement qu'il ne l'avait vu auparavant :

« Il était sévère avec lui-même et s'entraînait à supporter les peines, à endurer les privations; il voulait se purifier de souillures qui ne l'entachaient pas encore [...] Pouvait-il oublier que les gens disaient alors [...] que son visage rayonnait de lumière? Pouvait-il oublier qu'il se sentait alors si clairvoyant qu'il lui semblait voir l'invisible? » (p. 56).

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez 'Abd al-Salām al-'Uğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les deux « rêveurs » partagent ainsi un certain nombre de traits : ils se croient tous les deux clairvoyants, plus ou moins en ce qui concerne Ar adulte, tout à fait, en ce qui concerne Ar adolescent et ils ont, tous les deux, l'esprit « sans tache ».

Et voici comment Ar se peint ensuite adulte :

« Aujourd'hui, il avait l'âme obscurcie et l'esprit accablé par les ambitions de ce monde éphémère, souillé par la concupiscence; rien d'étonnant donc à ce qu'il se soit moqué des fantaisies de cet enfant au cœur pur et qu'il ait pris ses prédictions pour des futilités. » (p. 56-57).

Le renversement, on le voit, est complet : l'adolescent fantasque qui disait des bêtises est devenu un jeune homme au cœur pur, au visage lumineux, chaste et clairvoyant, en même temps que Ar adulte s'est transformé en un homme souillé, à l'âme obscurcie, concupiscent et aveugle.

Cette double transformation, qui se situe exclusivement sur la dimension cognitive, une fois achevée, les valeurs de Ar adolescent sont reconnues comme telles en même temps que celles de Ar adulte sont rejetées comme des anti-valeurs. Un contrat fiduciaire lie désormais Ar adulte à Ar adolescent et rien ne s'oppose plus à ce que les propos de celui-ci trouvent chez celui-là une oreille complaisante.

5.2.3. *Du refus à l'adhésion et de la réfutation à l'affirmation.*

Cette double transformation s'accompagne d'une autre — passablement complexe — qui concerne le statut modal de la phrase fatidique et celle de la mort qu'elle énonce.

En effet, tant que le jeune homme est considéré avec mépris, ses propos sont ravalés au rang de « bêtise » (*saḫāfa*). Aussi, sans même les avoir examinés, Ar commence-t-il par les /repousser/ comme /inacceptables/ [13] : son rire moqueur et le fait qu'il remet l'ennuyeux journal dans son tiroir sont à cet égard éclairants.

Mais la comparaison entre deux savoirs — la date lue sur le calendrier, la date lue dans le journal — et le constat de leur identité va l'inciter à reconsidérer le problème. Un instant, il est tenté de voir dans cette identité un signe à déchiffrer (p. 54). Mais il résiste à cette tentation et la rejette

« comme s'il avait honte d'attacher ses pensées à des futilités laissées derrière lui par un enfant » (*ibid.*).

Il persiste donc à ne pas ajouter foi aux propos de l'adolescent, mais au lieu de les /repousser/ sans examen, il les /réfute/ : ayant abouti à la conclusion que l'identité des

13. La terminologie employée ici est celle élaborée par A.-J. Greimas et J. Fontanille. Cf. notamment, Greimas, *Du Sens* II, p. 120 et 121, et J. Fontanille, *Le savoir partagé*, Paris, 1987, p. 60.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

deux dates était fortuite, il juge la condamnation à mort /improbable/ et sa mort /impossible/.

Cette résistance de Ar est due au fait qu'à ce point du texte, il est encore convaincu que l'enfant qu'il était et qu'il méprise n'est plus — l'emploi du verbe *taḫallafa* le prouve. Or, nous savons déjà qu'il n'en est rien. Ar adulte continue à « rêver », sinon en permanence, du moins chaque soir. Aussi est-ce au cours de sa rêverie que l'identité des deux dates s'impose à son esprit, non plus comme une simple coïncidence mais comme une nécessité, et que la phrase fatidique accède du rang de « bêtise » à celui — encore incertain de « prédiction » (*nubūʾa*) :

« 1945! C'était le chiffre qu'il avait lu sur le calendrier avant d'éteindre la lumière et c'est ce même chiffre qu'il avait écrit dans son journal voilà dix-huit ans! ... Bêtise ou prédiction? » (p. 55).

Le fait que Ar envisage de qualifier les propos de l'adolescent de « prédiction », après les avoir qualifiés de « bêtise », indique, à lui tout seul, qu'il se pose la question de savoir, s'il les a évalués comme il faut : /improbables/ parce que bêtise? ou « prédiction » ? Or, le statut modal de la prédiction est plus difficile à déterminer que celui de la « bêtise ». Affirmée comme une /certitude/ par celui qui l'énonce, elle n'est pas forcément interprétée comme telle par celui qui la reçoit. Nous avons déjà dit qu'il peut aussi bien la refuser que la prendre à sa charge, en douter ou y adhérer, la réfuter ou l'admettre. C'est donc le contexte qui permettra d'y voir plus clair.

En effet, comme pour répondre à la question qu'il vient de se poser, l'image positive du jeune homme se constitue alors progressivement dans l'esprit de Ar en même temps que le destinateur de la phrase fatidique — celui-là même qui vient de pointer son nez lorsque l'identité des deux dates avait changé de statut — à savoir le « destin » (*al-qadar*) — fait explicitement son apparition dans le texte et dans l'univers cognitif de Ar :

« Peut-être n'était-ce pas sa main à lui, mais le destin qui, de ses doigts, avait tracé cette phrase sur la page du journal » (p. 56).

L'apparition de ce destinateur indique que Ar commence à croire aux propos tenus par l'adolescent : sur la base d'un examen rationnel, il vient de les qualifier d'/improbables/; sous l'influence du « destin » et des valeurs du jeune homme qu'il vient de refaire siennes, les voici envisagées, sur le mode du croire et non plus sur celui du savoir, comme /acceptables/.

Enfin, lorsque — après un examen critique sans complaisance, mais, fait, lui aussi, du point de vue de l'adolescent — sa vie d'adulte lui apparaît comme dénuée de toute valeur, la phrase fatidique accède définitivement au rang de « prédiction ». Son /acceptabilité/ se trouve ainsi confirmée en même temps que la mort qu'elle annonce, précédemment exclue comme /impossible/, devient une /possibilité/ envisageable. En effet, Ar sent :

« une main affreusement gluante se faufiler entre ses côtes et frôler son cœur » (p. 57).

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

D'ailleurs, la réalité « objective » à laquelle il va avoir recours pour tenter d'inverser la transformation qu'il vient d'opérer — il essayera de se convaincre qu'une prédiction peut, après tout, être mensongère (*kāḏiba*) [14] et qu'on n'est donc pas obligé d'y croire — sera interprétée du point de vue de l'/acceptabilité/ des propos de l'adolescent et aboutira — non pas à la dénégation escomptée de celle-ci, mais à sa transformation en /certitude/.

En effet, Ar commence par se rassurer : l'année 1945 tend vers son terme — nous sommes le 30 décembre, il est encore jeune, en bonne santé et la vie lui sourit (p. 57). La prédiction est donc hautement /improbable/. Mais il s'aperçoit aussitôt qu'une nuit et une journée le séparent encore de la fin de l'année et conclut qu'en vingt-quatre heures tout peut arriver (*ibid.*). Ce en quoi il n'a pas tort. Mais la pensée inverse, à savoir qu'il est peu probable qu'il se produise quelque chose le dernier jour de l'année, alors que rien ne s'est produit pendant les trois cent soixante-quatre jours précédents, ne l'effleure même pas. Autrement dit, entre deux probabilités — celle qu'il n'arrive rien et celle qu'il arrive quelque chose — il choisit celle qui est la plus conforme aux convictions d'ores et déjà acquises. D'/improbable/ qu'elle était un instant auparavant, la prédiction devient ainsi /probable/. C'est alors que la main gluante qui n'avait, tout d'abord, qu'effleuré son cœur, s'en empare (*ibid.*), comme pour signifier que la mort est devenue une /possibilité/ forte, et que la phrase écrite dix-huit ans plus tôt accède au rang de « décret irrévocable » (*ḥukm mubram*) à l'exécution duquel il n'y a pas ou il existe peu d'espoir d'échapper (*ibid.*).

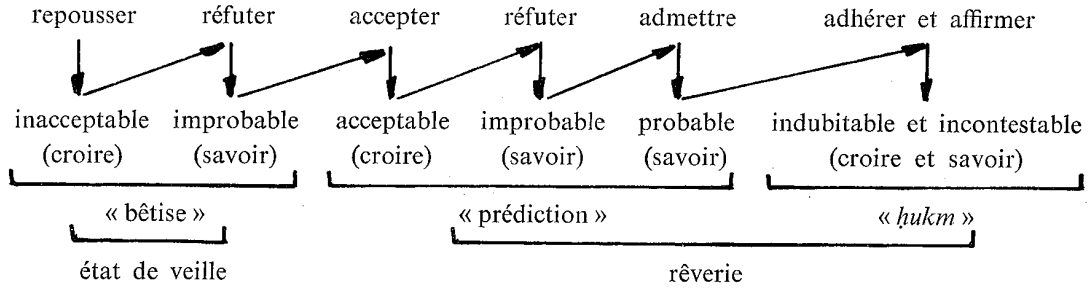
Cette nouvelle dénomination exige un commentaire. Le *ḥukm* est un sémène passablement complexe : en arabe classique, il semble bien signifier un jugement équitable, énoncé sur la base d'un savoir puisé aux sources du sacré en même temps qu'à celles des pratiques sociales et portant sur les rapports de l'homme avec Dieu et avec ses semblables. L'auteur du *Lisān al-ʿarab* le définit en ces termes : *al-ʿilm wa l-fiqh wa l-qaḍāʾ bi-l-ʿadl*. Il n'est guère étonnant que ce terme fasse son apparition ici : Ar ne vient-il pas de condamner sa vie d'adulte, faite d'ambitions et de concupiscence, au nom des valeurs de son alter ego adolescent redevenues siennes?

Aussi, le fait d'identifier la phrase fatidique comme un *ḥukm* — nous reviendrons, dans un instant, sur le qualificatif *mubram* — montre-t-il que Ar croit désormais aux propos du jeune homme, qu'il y /adhère/ comme à une /certitude/. Cependant, il faut bien voir que cette certitude-là, pour avoir été acquise sous l'empire d'une croyance — la croyance en un « destin » — se présente aux yeux du sujet à la fois comme un croire et comme un savoir, autrement dit, il y /adhère/ et en même temps l'/affirme/ comme telle.

14. Pour ne pas compliquer la tâche de nos lecteurs, peu familiarisés avec les méthodes et la terminologie sémiotiques, c'est à dessein que nous avons omis de parler dans ce passage des modalités véridictoires.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Récapitulons donc les différentes étapes du faire cognitif de Ar et les états auxquels elles aboutissent :



On le voit, le croire précède ici toujours le savoir — avant comme pendant la rêverie — et les conclusions auxquelles aboutit la quête cognitive apparaissent, ici et là, comme prédéterminées par les croyances, les évidences préalablement acquises. D'autre part, le croire semble bien faire fonction de faire persuasif et la quête cognitive de faire interprétatif. Celui-ci conduit Ar à identifier dans le discours persuasif soit des « vérités » exclues — en l'occurrence qu'il est possible de connaître l'avenir (état de veille), soit des « vérités » préalablement refaites siennes — en l'occurrence que l'avenir est peut-être bien connaissable, que sa vie présente est dénuée de valeur et que la phrase qui le condamne à mort est donc un verdict équitable (rêverie). Les mécanismes de la manipulation et de la sanction restent donc stables, bien que le sujet manipulateur et le sujet manipulé se trouvent ici syncrétisés en un seul et même acteur.

Enfin, la différence entre le faire cognitif de Ar éveillé et Ar rêveur semble résider en ceci : à l'état de veille, l'adéquation selon le croire et l'adéquation selon le savoir se présentent comme deux opérations cognitives distinctes (repousser une proposition étant une chose, la réfuter en étant une autre); il n'en va plus de même en état de rêverie où croire et savoir se rapprochent progressivement — ce rapprochement commençant à partir du moment précis où le « destin » est reconnu comme le destinateur de la phrase écrite par l'adolescent — et finissent par se confondre (adhérer à une proposition et l'affirmer comme certaine ne font plus qu'un).

Les mécanismes en jeu dans la séquence que nous venons d'analyser sont donc très semblables, voire même identiques, à ceux que J. Fontanille a dégagés à partir du Horla de Maupassant, et confirment, du moins passagèrement, la validité de sa démonstration, d'ailleurs, plus complète que la nôtre [15]. Mais nous nous séparerons de lui sur un point : le croire auquel aboutit la rêverie de Ar n'exclut pas le savoir, ni ne s'y oppose, du moins, aux yeux du sujet. Ce n'est qu'en se plaçant du point de vue d'un autre univers cognitif qui juge le savoir, identifié à la science et à l'intelligence, supérieur au croire, identifié à la foi et à la bêtise, qu'une telle affirmation devient possible. (C'est la position de Ar à l'état de veille; c'est celle de l'instituteur dans *ar-ruyʾā*). Nous préférons donc parler,

15. J. Fontanille, *op. cit.*, p. 54-65.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

avec A.-J. Greimas, de « types distincts de rationalité » [16], plutôt que du croire, excluant, de par sa nature même, le savoir.

4.2.5. *Le programme projeté.*

C'est dans le but d'échapper non plus au verdict qui le condamne mais à la mort qu'il énonce, que Ar tentera d'élaborer un programme susceptible de « barrer la route au destin » (p. 48). Car savoir/croire qu'une condamnation à mort est certaine et, qui plus est, conforme aux valeurs qu'on reconnaît siennes, n'entraîne pas forcément qu'on en juge l'exécution /inéluctable/. Comme tant de condamnés à mort, Ar, tout en sachant/croyant qu'il lui reste peu d'espoir (p. 47), va évaluer ses chances et, pour ce faire, évoquer une nouvelle fois sa vie. Mais comme il interprète désormais celle-ci du point de vue de ses certitudes nouvellement acquises, elle se présente à lui sous un tout autre aspect : un instant auparavant, la vie lui souriait. Le voici menacé par deux fois de mort — par son voisin Abū Sulaymān et par le frère de Suʿdā. Un instant auparavant, il se disait en bonne santé. Le voici menacé d'appendicite aiguë. Autrement dit, tout en voulant se convaincre que sa mort n'est pas /inéluctable/, mais /certain/ que la prédiction a dit vrai, Ar ne réussit qu'à se persuader de la précarité de sa situation et ses chances de survie se réduisent d'autant. En décidant de restituer la terre litigieuse à Abū Sulaymān, d'épouser Suʿdā et de soigner son appendice, il lie sa survie à la réussite de ces trois entreprises et admet implicitement que l'échec d'une seule d'entre elles consacrera sa mort. Parti pour « barrer la route au destin », il aboutit au résultat inverse, puisque voici ses chances de survie réduites à une seule.

L'ironie de l'histoire — de la nouvelle — veut que cette réinterprétation se révèlera fausse puisqu'on apprendra, quelques pages plus loin, de la bouche même de Abū Sulaymān et de Suʿdā, qu'ils n'avaient jamais eu l'intention de mettre leurs menaces de mort à exécution, et de celle du docteur Šams al-Dīn que l'appendice de Ar se portait bien. Autrement dit, c'est quand Ar, bercé par sa rêverie, se croit le plus clairvoyant, qu'il se trompe le plus lourdement.

Mais étant donné l'ironie qui sous-tend l'ensemble de la nouvelle, il convient de faire de cette réinterprétation une seconde lecture, non exclusive de la première.

En effet, à la lumière des valeurs de l'adolescent redevenues celles de l'adulte et garanties par Dieu, deux au moins, des « points faibles » de la vie de Ar constituent des manquements graves : le procès fait à un voisin et ami de la famille pour lui prendre un bout de terre, et la relation amoureuse hors mariage avec une jeune fille. Le premier relève des « ambitions », la seconde des « appétits » de « ce monde éphémère » que Ar vient de condamner un instant auparavant. En décidant donc de réparer ces fautes qui le rendent vulnérable, Ar ne vise pas seulement à sauver sa vie; il vise aussi à se mettre en règle avec Dieu. Car ce n'est qu'à ce prix qu'il pense pouvoir obtenir la grâce divine — ici-bas, peut-être, en annulant la malédiction qui le condamne à mort et en laquelle il

16. A.-J. Greimas, *op. cit.*, p. 126.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

vient de reconnaître un verdict équitable; dans l'Au-Delà, sûrement, s'il échouait à sauver sa vie terrestre. De ce point de vue, il n'a donc pas tort mais voit clair, quand il décide de se mettre en règle avec Dieu.

Que cette double lecture est bien la bonne, la phrase que Ar prononcera, le lendemain, devant Abu Sulaymān le prouve :

« 'inna-l-laylata 'āḫiru-s-sana, yā 'Abā Sulaymān, wa-yahummunī 'an 'uṣaffiya ḥisābātī qabla ḥulūl al-'aǧal. » (p. 62)

« Ce soir, 'Abū Sulaymān, c'est la fin de l'année et je tiens à apurer mes comptes avant l'échéance. »

Notre traduction est maladroite et nous en convenons, mais peu importe. Ce qu'il nous importe, en revanche, de montrer, c'est que, dans le contexte où il se trouve placé, le terme *'aǧal* admet deux lectures : il signifie à la fois la « fin de l'année » et la « fin de la vie ». Abū Sulaymān ne se fait pas défaut de rappeler cette ambiguïté, lorsqu'il racontera la visite de Ar après la mort de celui-ci.

Ainsi donc, Ar tisse-t-il lui-même, les rets dans lesquels il va se faire prendre, tout en attribuant ce « tissage » à la main du « destin ». *Ḥukm mubram* — c'est ainsi qu'il avait fini par qualifier la phrase qui le condamnait à mourir. « Décret irrévocable », avions-nous traduit, entraînés par les stéréotypes qui peuplent l'univers du langage. En fait, *mubram* désigne les mailles d'un filet si finement tissées que la bête qui s'y prend n'a aucune chance de s'en échapper et *šibāk* qui donne son titre à la nouvelle est le pluriel de *šabaka* qui signifie « filet ». Tout en s'imaginant donc desserrer les mailles du filet qu'il a lui même tissées, Ar ne fait que les resserrer. La phrase écrite par l'adolescent veille sur sa rêverie et s'impose pour ce qu'elle est : une malédiction qui le pousse inexorablement vers la mort.

5.3. L'ÉCHEC DU PROGRAMME.

C'est l'échec du programme projeté qui va emporter la conviction de Ar que sa mort est désormais /inéluctable/. En effet, s'il réussit à restituer la terre litigieuse à Abū Sulaymān, il échoue à demander la main de Su'dā, en raison de l'absence du frère et du père, et, ignorant que celle-ci ne l'a pas dénoncé, croit que Waḥīd le poursuit dans l'intention de le tuer. La folle chevauchée dans la neige qui s'ensuit, le conduit à contrevenir aux indications du médecin qui lui à déconseillé, le matin même, de caracoler dans la neige et la glace (p. 70). Sur le plan somatique, il s'en tire par un refroidissement que le médecin jugera bénin. Sur le plan cognitif, ce double échec le convainc, en revanche, que les rets du « destin » se sont définitivement refermés sur lui et c'est de cette conviction qu'il va mourir. Comme le confirmera le docteur Šams al-Dīn : il n'y avait aucune raison pour que Ar meure. « Il est mort d'une maladie dont il n'était pas atteint » (p. 74).

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez 'Abd al-Salām al-'Uǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

5.4. La contre-manipulation du docteur Šams al-Dīn.

Contrairement à ce qui se passe dans *ar-ruʾyā,* le verdict de mort n'est pas dans *aš-šibāk* sur la place publique et les transformations qui se sont opérées dans l'esprit de Ar se sont déroulées dans l'intimité de l'alcôve, c'est-à-dire sur le mode du secret. Aussi, lorsque le docteur Šams al-Dīn est appelé, le 31 décembre vers dix heures du soir, au chevet du malade, ignore-t-il tout des nouvelles dispositions de son patient. Croyant avoir à faire à l'homme qu'il a coutume de soigner, il fait donc appel à des arguments scientifiques pour le convaincre que sa maladie est bénigne.

Ar se plaignant de maux dans le ventre, le médecin lui rappelle d'abord que, si appendicite il y a, l'opération qu'elle nécessite est sans danger : « procéder à l'ablation de l'appendice est plus facile que crever un abcès », affirme-t-il (p. 71). Puis, après l'avoir examiné, il diagnostique un refroidissement sans gravité et assure que Ar n'a rien à craindre de son appendice.

De son côté, Ar ne cesse de répéter qu'il est « à l'article de la mort » (p. 72), que « tout cela devait arriver » (*ibid.*) et accuse son médecin de le « bercer d'illusions » (*ibid.*). S'étant fait confirmer qu'une péritonite était susceptible de tuer un homme en l'espace de deux heures, il soupire, (con)vaincu : « Cela aura donc été l'appendice » (p. 73).

Peu habitué à entendre son patient tenir de tels propos, le médecin s'en étonne, s'en dit même agacé, et finit par les mettre sur le compte de la fièvre, en les qualifiant de « délire » (p. 73).

On le voit, si les deux hommes s'écoutent, ils ne s'entendent pas et mènent ce qu'il est convenu d'appeler un dialogue de sourds : le médecin interprétant les certitudes de son patient comme du « délire », le patient celles de son médecin comme des mensonges, la communication ne peut pas passer. Reste à s'interroger sur les raisons de ce malentendu.

5.5. Les raisons de l'échec.

Au moment de leur dernière rencontre, le docteur Šams al-Dīn — « le soleil de la religion » — et ʿĀrif — le « connaissant » — ne partagent plus le même univers cognitif : le premier se réclame d'un savoir puisé aux sources profanes de la science médicale; le second d'un savoir désormais puisé aux sources du sacré. Leur incompréhension réciproque est donc semblable à celle qui règne entre les villageois et l'instituteur de *ar-ruʾyā et due aux mêmes raisons.* Aux yeux de Ar, sa mort est /inéluctable/, parce qu'il croit/sait qu'elle est la conséquence logique de la malédiction qui pèse sur lui en même temps qu'une punition venant équitablement sanctionner les fautes commises au cours de sa vie d'adulte; aux yeux du médecin, cette même mort est /impossible/, parce qu'il sait/croit que l'état somatique du malade n'est pas mauvais au point de pouvoir entraîner la mort.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cependant, si le docteur Šams al-Dīn omet d'envisager que la maladie de Ar puisse avoir des causes autres que somatiques et s'il met le « délire » de son patient sur le compte de la fièvre là où il aurait fallu mettre la fièvre sur le compte du « délire », ce n'est pas parce qu'il ignore que des facteurs d'ordre cognitif et passionnel peuvent jouer un rôle dans l'évolution des maladies, mais parce qu'il ignore les changements intervenus dans l'univers cognitif de son patient. En effet, dans le préambule qui précède sa relation des faits, le médecin, s'interrogeant sur la validité de son propre savoir, affirme avec un humour teinté d'ironie : « Les livres de médecine disent et conformément à eux les gens croient que c'est la maladie qui provoque la mort. N'en croyez rien, et faites-moi confiance, c'est l'inverse qui est vrai : c'est la mort qui est la cause de la maladie » (p. 68-69). À son avis, d'« invisibles agents (*ʿawāmil*) de l'existence entrent, le moment venu, en réaction autour » (*tata-fāʿalu ḥawla*) d'un individu, le prennent dans leurs rets et causent sa mort (p. 69). Informé des changements intervenus dans l'univers cognitif de Ar, le docteur Šams al-Dīn lui aurait sans doute tenu un autre discours et aurait ainsi réussi à le convaincre qu'il valait mieux vivre que mourir.

N'empêche que, la fin d'*aš-šibāk* consacre l'échec de l'homme de science face au croyant et attribue cet échec, non pas à la supériorité intrinsèque du savoir sacré sur le savoir profane, mais à un manque de savoir concernant l'univers cognitif du croyant — à un manque de savoir sur le croire.

* * *

Les deux nouvelles de ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī que nous venons de présenter ne sont que des exemples, parmi d'autres, dans une œuvre presqu'entièrement centrée sur la problématique du croire et du savoir.

Profondément ancré dans la société qui l'a vu naître et ayant longtemps partagé la vie de ses contribules semi-nomades, l'auteur connaît bien leurs coutumes et croyances. Cette intimité avec la mentalité bédouine et paysanne le conduit non pas à identifier croire et ignorance, mais à définir le premier comme un savoir sacré : mélange de croyances et de connaissances, garanties par les textes ou par la tradition orale, par un destinateur transcendant (Dieu, le destin) et un destinateur social (le *faqīh*, l'*imām*, voire, dans d'autres textes, le magicien) et fondé sur l'expérience sensible, ce savoir ignore la dichotomie entre croire et savoir, parce que croire y signifie en même temps savoir et inversement — le croyant n'est-il pas défini par le Coran comme celui qui sait? Le devin ne s'appelle-t-il pas le « très savant » — al-ʿarrāf?

Al-ʿUǧaylī montre que ce type de savoir est, parfois, si profondément ancré dans les mentalités, que l'homme de science (le médecin, l'instituteur ici, le technicien ailleurs), n'a que fort peu de chances de convaincre, ne serait-ce que parce qu'il sépare là où le croyant réunit et affirme que savoir est une chose et que croire en est une autre.

L'incompréhension réciproque se trouve encore renforcée par le fait que le représentant du savoir sacré refuse tout droit de cité au savoir profane (cf. l'attitude de MS

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUǧaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

à l'égard de l'instituteur à propos de la terre qui tourne) en même temps que l'homme de science, valorisant positivement le savoir au détriment du croire et identifiant celui-ci au savoir sacré, n'affiche que mépris à l'égard de ceux qui s'en réclament (cf., par ex. l'attitude de l'instituteur à l'égard de MS, celle de ʿĀrif adulte à l'égard de ʿĀrif adolescent). Dans ces conditions, aucun dialogue n'est possible entre le « savant » et le « croyant ». Pour avoir longtemps exercé la médecine dans un milieu qui le confronte sans cesse à ce problème, al-ʿUğaylī est bien placé pour le savoir.

Enfin, l'auteur montre que, pour convaincre, l'homme de science n'a parfois d'autre solution que de s'approprier l'univers cognitif du croyant, de manière à être à même de tenir un discours crédible à ses yeux. Mais une telle démarche, si elle permet, en l'occurrence, de sauver une vie, a l'inconvénient majeur d'obliger l'homme de science à dissimuler ses convictions et — tel ce chat qui s'affublait d'un chapelet pour se faire passer pour un moine bouddhiste — à s'avancer plus ou moins parfaitement masqué. (cf. l'instituteur dans *ar-ru'yā*).

La situation du savant est donc précaire et complexe dans une société se réclamant prioritairement du savoir sacré. On comprend mieux dès lors, pourquoi, malgré sa « foi en la science », al-ʿUğaylī peint, dans ses nouvelles, des savants « inquiets et désemparés, vaincus et perdus ». La critique de son pays lui en a souvent voulu [17]. L'évolution récente du monde arabe lui donne — hélas — raison.

17. Cf. entre autres, Bū ʿAlī Yāsīn et Nabīl Sulaymān, *Al-'Adab wa l-'idiyūlūğiyya fī sūriyā*, Beyrouth, 1974, p. 14-34.

BIBLIOGRAPHIE

ʿAbd as-Salām al-ʿUğaylī, 1980, *Ašyā' šaḫsiyya*, Damas, dār al-haqā'iq. s.d., *Qanādīl 'išbīliyya*, Beyrouth, dār aš-šarq.

Bū ʿAlī Yāsīn Sulaymān : 1974, *Al-'Adab wa l-'idiyūlūğiyya fī sūriyā* (1967-1973), Beyrouth, dār Ibn Ḫaldūn.

À propos du Croire et du Savoir.

A.-J. Greimas, 1983, « Pour une théorie des modalités », *Du Sens* II, Paris, Le Seuil, p. 67-91.
— — « De la modalisation de l'être, *ibid.*, p. 93-102.
— — « Le savoir et le croire : un seul univers cognitif », *ibid.*, p. 115-133.
— — « Des accidents dans les sciences dites humaines », *ibid.*, p. 171-212.

J. Fontanille, 1982, « Un point de vue sur "croire" et "savoir" », *Actes sémiotiques — Documents* IV, 33, Paris.
— — 1987, *Le Savoir partagé*, Paris — Amsterdam — Philadelphia, Hadès-Benjamins.

AnIsl 25 (1991), p. 423-445 Heidi Toelle
Croire et savoir chez ʿAbd al-Salām al-ʿUğaylī.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net