LIENS, nouvelle série :

Revue francophone internationale – N°10 / Juillet 2026/Volume 2

Faculté des Sciences et Technologies de l'Éducation et de la Formation – **FASTEF/UCAD**

ISSN: 2772-2392 / E-ISSN : 3125-1757 - Journal DOI: 10.61585/pud-liens



LIENS, *nouvelle série :*
Revue francophone internationale
-- N°10---Volume 2
Faculté des Sciences et Technologies de

L'Éducation et de la Formation





©

DAKAR, JUILLET 2026

ISSN: 2772-2392/E-ISSN: 3125-1757
SITE : https://liens.ucad.sn

REVUE LIENS
FASTEF

Copyright © 2026
Faculté des Sciences et Technologies de l'Éducation et de la Formation
ISSN : 2772-2392/E-ISSN : 3125-1757
Dakar-Sénégal
revue.liens@ucad.edu.sn



©
Dakar – Juillet 2026
ISSN : 2772-2392/E-ISSN : 3125-1757
revue.liens@ucad.edu.sn

Comité de direction

Directeur de publication
Mamadou DRAMÉ
Directeur de la revue
Assane TOURÉ
Directrice adjointe et rédactrice en chef
Ndèye Astou GUEYE

Comité de rédaction

Rédactrice en chef
Ndèye Astou GUEYE,
Rédacteur en chef adjoint
Bara NDIAYE
Responsable numérique
Abdoulaye THIOUNE
Assistante de rédaction
Seynabou GUEYE

Comité scientifique

ALTET Marguerite, Professeur en sciences de l'éducation (Université de Nantes, France) ; BATIONO Jean Claude, Professeur en didactique des langues et de la littérature, (Université de Koudougou, Burkina Faso) ; BIAYE Mamadi, Professeur en physique nucléaire, (UCAD, Sénégal) ; CHABCHOUB Ahmed, Professeur en sciences de l'éducation (Université de Bordeaux) ; CHARLIER Jean Emile, Professeur (Université Catholique de Louvain) ; CUQ Jean Pierre, Professeur en didactique du français (Université de Nice Sophia Antipolis) ; DAVIN CHNANE Fatima, Professeur en didactique du français (Aix-Marseille Université, France) ; DE KETELE Jean-Marie, Professeur (UCL, Belgique) ; DIAGNE Souleymane Bachir, Professeur en philosophie (UCAD, Sénégal), (Université de Columbia) ; DIOP Amadou Sarr, Maître de conférences en sociologie, (UCAD, Sénégal) ; DIOP El Hadji Ibrahima, Professeur en littérature allemande moderne - Études allemandes, (UCAD, Sénégal) ; DIOP Papa Mamour, Maître de conférences en Sciences de l'éducation ; didactique de la langue et de la littérature (Espagnol) (UCAD, Sénégal) ; DRAME Mamadou, Professeur Titulaire en sciences du langage, (UCAD, Sénégal) ; FADIGA Kanvaly, Professeur en Sciences de l'Éducation, (ENS, Côte d'Ivoire) ; FALL Moussa, Maître de Conférences en Linguistique française-Didactique, (FLSH-UCAD) ; FAYE Valy, Maître de conférences en Histoire contemporaine, (UCAD, Sénégal) ; GIORDAN André, Professeur en didactique et épistémologie des sciences (Université de Genève, Suisse) ; GUEYE Babacar, Professeur en Didactique de la Biologie (UCAD, Sénégal) ; IBARA Yvon-Pierre Ndongo, Professeur en linguistique et langue anglaise (Université Marien N'Gouabi République du Congo) ; KANE Ibrahima, Maître de conférences en écophysiologie végétale, (UCAD, Sénégal) ; LEGENDRE Marie-Françoise, Professeur des sciences de l'éducation (Université de LAVAL, Québec) ; MBOW Fallou, Professeur en sciences du langage (UCAD, Sénégal) ; MILED Mohamed, Professeur en Sciences de l'éducation, SOKHNA Moustapha , Professeur Titulaire en Didactique, Mathématiques (FASTEF-UCAD) ; SY Harouna, Professeur Titulaire en sociologie de l'éducation (FASTEF-UCAD).

Comité de lecture

ADICK Christel, Professeur en sciences de l'éducation (Université Johannes Gutenberg Mainz, Allemagne) ; BARRY Oumar Maître de conférences en Psychologie générale (FLSH-UCAD) ; BOULINGUI Jean-Eude, Maître de Conférences, Sciences de la Vie et de la Terre (E.N.S.- Libreville) ; BOYE Mouhamadou Sembène Maître de conférences en chimie (FASTEF-UCAD) ; COLY Augustin, Maître de Conférences, Littérature comparée, (FLSH - UCAD) ; DAVID Mélanie, Professeur en sciences de l'éducation (Université Paris 8, France) ;DIALLO Souleymane, Maître de conférences en Sociologie de l'éducation (INSEPS- UCAD) ; DIENG Maguette, Maître de conférences en littérature espagnole (FASTEF-UCAD) ; GUEYE Séga, Maître de conférences en physique (FASTEF-UCAD) ; GUEYES TROH Léontine, Maître de conférences, Littérature générale et comparée (Université Felix Houphouët Boigny-ABIDJAN) ; KABORE Bernard, Professeur Titulaire, Sociolinguistique (Université Joseph Ki-Zerbo) ; KANE Ibrahima, Maître de conférences, P.V. : Eco-Physiologie végétale , (FASTEF-UCAD) ; MBAYE Djibril, Maître de Conférences, Littératures et Civilisations hispano-américaines et afro-hispaniques (FLSH-UCAD) ; MBAYE Cheikh Amadou Kabir, Maître de conférences, Littérature africaine orale (FASTEF-UCAD) ; NASSALANG Jean- Denis, Maître de conférences, Littérature française (FASTEF-UCAD) ; NDIAYE Ameth, Maître de Conférences, Géométrie, Mathématiques (FASTEF-UCAD) ; NGOM Mamadou Abdou Babou, Maître de Conférences, Littérature de l'Afrique anglophone, Anglais, (FLSH-UCAD) ; PAMBOU Jean Aimé, Maître de conférences en sociolinguistique et français langue étrangère, (E.N.S, Gabon) ; SECK Cheikh, Maître de conférences, Analyse, Mathématiques (FASTEF-UCAD) ; SOW Amadou, Maître de conférences, Littérature africaine orale (FASTEF-UCAD) ; SY Kalidou Seydou, Maître de conférences en sciences du langage (UFR LHS-UGB) ; SYLLA Fagueye Ndiaye, Maître de Conférences, Analyse numérique, Mathématiques (FASTEF-UCAD) ; THIAM Ousseynou, Maître de conférences, Sciences de l'éducation ; (FASTEF-UCAD) ; TIEMTORE Zakaria, Maître de conférences, Sciences de l'éducation : Technologies de l'éducation – Politiques éducatives, (ENS-UNZ) ; TIMERA Mamadou BOUNA, Professeur Titulaire en didactique de la géographie (UCAD, Sénégal) ; YORO Souleymane, Maître de conférences, Littérature africaine orale (FASTEF-UCAD).

Sommaire

Éditorial
……..……..……..…..9-11
Ndèye Astou GUEYE, Rédactrice en Chef…..……..…….……...…… ...…9-11

I.SCIENCES DE L'ÉDUCATION… ……...……..... ….12

ARCHITECTURE, MUSIQUE ET LINOGRAVURE : ATELIERS ARTISTIQUES ET ACTIVATION LANGAGIÈRE DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ALLEMAND AU SÉNÉGAL …….…...13-33
Jörg Martin HARTMANN…….....… 13-33

FORMATION DUALE ET INSERTION PROFESSIONNELLE : PERCEPTIONS CROISÉES DES ACTEURS……. 34-48
Sileymane SALL[a], Sylvain Luc AGBANGLANON[b]……. 34-48

INGÉNIERIE DE L'HUMANITUDE : UNE RÉPONSE À L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR DE MASSE PAR LA MÉTHODE PREHRENPEC……... 49-65
Justin Masandi Kisuku LEZ ……..……49-65

IMPACT DE LA MENACE TERRORISTE SUR LE CLIMAT SCOLAIRE AU MALI : LE CAS DE L'INSTITUT DE FORMATION DE MAÎTRES DE NIONO…… 66-77
Natié COULIBALY[a], Bakary DEMBÉLÉ[b] , Mamadou KEITA[c]……...….. 66-77

LES ÉCOLES FRANCO-ARABES (EFA) AU SÉNÉGAL NAISSANCE ET DÉFIS DE RENDEMENTS…….…… 78-98
Cheikh SAMB[a] , Mouhamadou Fadil KANE[b]……..…….……..…. 78-98

PERCEPTIONS POSITIVES, USAGES LIMITÉS : LE PARADOXE DE L'INTÉGRATION NUMÉRIQUE DANS LES ÉTABLISSEMENTS PILOTES DE L'ACADÉMIE DE TAMBACOUNDA…….……. 99-113
Amath FALL…….…….… 99-113

II- DISCIPLINES FONDAMENTALES ……..114

URBANITÉ LANGAGIÈRE, PRATIQUES DES « LOCUTEURS AUX IDENTITÉS HYBRIDES » ET LANGUES VERNACULAIRES À DAKAR : QUEL AVENIR POUR LE DIOLA ? ……..……....115-129
Jean Sibadioumeg DIATTA ……..……..115-129

DU GREC À L'ARABE : TRADUCTION, TRANSFORMATION ET RECONTRUCTION DE LA LOGIQUE ARISTOTÉLICIENNE……..……..... 130-148
Alioune SECK…….….. 130-148

MÉCANISMES D'INTÉGRATION DES EMPRUNTS NOMINAUX DU MOORÉ AU FRANÇAIS……. 149-165
Yacouba KOURAOGO ……..…….149-165

DÉCRYPTAGE SÉMIOTIQUE DES CHANSONS *VODUN SAKPATA* ET *NESUXWÉ* AU BÉNIN : ENTRE DISCOURS ENGAGEANTS ET ÉDUCATION À LA DISCIPLINE
Marcellin Médétonhan LOUGBEGNON[a], Laurent ATCHIKPA[b]…….….. … 166- 179

« SENGHOR ET CÉSAIRE : LES CONTROVERSES D'UNE POÉSIE DE LA SUBVERSION » ……..……...180-196
Thierno Arouna NIANG……..………….180-196

MÉMOIRE, IDENTITÉ ET ÉCRITURE DANS LES ROMANS DE LA MIGRITUDE : DE LA SOUVENANCE À L'ANCRAGE TERRITORIAL ……..……197-213
Landa YIRADIANG…….……197-213

EFFET DE LA VARIABILITÉ CLIMATIQUE SUR LA PRODUCTION DE L'ARACHIDE AU SÉNÉGAL : CAS DU DÉPARTEMENT DE LOUGA……..… 214-231
Sadibou SOW[a] ,Serigne Modou SARR[b] ,Awa BA[c] , Ibrahima SEYE[d]…..…… 214-231

ANALYSE DE LA GOUVERNANCE DU CLUB DE FOOTBALL PROFESSIONNEL CANON SPORTIF DE YAOUNDÉ SAISON SPORTIVE 2023-2024……..... 232-249
Modeste Ghislain ONOMO ONOMO[a] , Rodrigue MENYE MPELE[b]..... 232-249

LISTE DES AUTEURS DU *LIENS 10- Volume 2* ……..…..250

Éditorial

Volume 2

Ndèye Astou GUEYE, Rédactrice en Chef

Ce numéro 10, Juillet 2026, de la revue *Liens, nouvelle série : revue francophone internationale* témoigne du dynamisme des chercheurs et enseignants-chercheurs. Les productions scientifiques sont tellement importantes qu'elles sont reparties en deux volumes, lesquelles productions sont inédites et, sans conteste, de qualité.

Le volume deux (2) est composé de quatorze articles (14) articles. Les uns sont du domaine des sciences de l'éducation et les autres relèvent des disciplines fondamentales. C'est ainsi qu'en ce qui concerne la première catégorie, c'est Jörg Martin HARTMANN qui ouvre l'éditorial de ce volume avec une production scientifique qui porte sur un dispositif d'ateliers artistiques intégré à l'enseignement de l'allemand langue étrangère dans deux établissements secondaires Sénégalais.

Sileymane SALL et Sylvain Luc AGBANGLANON traitent de la perception des acteurs sur la formation duale, en ce qui concerne sa capacité à favoriser l'insertion. L'étude est conduite au centre sectoriel de formation professionnelle en foresterie de Bounkiling.

Justin Masandi Kisuku LEZ nous emmène en RDC (République Démocratique du Congo) avec une étude qui analyse la pertinence du « projet d'humanitude » face aux défis de l'Enseignement Supérieur de masse en République Démocratique du Congo (RDC). La recherche s'appuie sur la méthode PREHRENPEC et le modèle d'évaluation-soutien DIDIMAL.

Quant à Natié COULIBALY, Bakary DEMBÉLÉ et Mamadou KEITA, ils réfléchissent sur l'impact croissant de l'insécurité liée aux menaces terroristes sur le système éducatif Malien, en particulier sur le climat scolaire. L'objectif général est d'évaluer les effets de cette insécurité sur les relations interpersonnelles, la continuité pédagogique et le bien-être des acteurs scolaires à l'Institut de Formation de Maîtres (IFM) de Niono (Mali).

Cheikh SAMB et Mouhamadou Fadil KANE nous font revenir au Sénégal. Leur étude se propose d'examiner le programme d'enseignement de la langue arabe au sein des établissements franco-arabes au Sénégal.

Amath FALL clôt cette partie relevant des Sciences de l'éducation. Son article analyse le paradoxe de l'intégration numérique dans les pratiques d'enseignement-apprentissage de l'Académie de Tambacounda.

Pour ce qui est des disciplines fondamentales, nous avons cet article de Jean Sibadioumeg DIATTA. Il traite de la question de la vernacularisation du diola à Dakar. Au travers d'une immersion en milieu familial, il a montré que l'urbanité linguistique influence les pratiques des locuteurs aux identités hybrides.

Alioune SECK lui emboite le pas avec une production scientifique qui examine le rôle décisif du mouvement de traduction dans la transformation de la logique et de la pensée philosophique de l'Antiquité tardive au monde islamique médiéval.

Yacouba KOURAOGO nous fait voyager au Burkina Faso. Son article s'intéresse aux emprunts nominaux du *mooré* au français dans une perspective lexicologique qui considère l'emprunt comme un procédé de création lexical à travers le contact de langues et de cultures

Sur la même lancée, Marcellin Médétonhan LOUGBEGNON et Laurent ATCHIKPA examinent les particularités discursives et sémiologiques des *vodun sakpata* et *nɛsuxwé* au Bénin en se fondant sur les corpus de chanson. Les corpus de chanson sont mobilisés auprès des fidèles et dignitaires des *vodun sakpata* et *nɛsuxwé* dans les communes de Savalou et de Dassa-Zoumé au Bénin.

Thierno Arouna NIANG fait une étude diachronique adossée à une comparaison binaire en guise de contribution épistémologique à l'inépuisable critique littéraire des productions africaines qui élucide plus clairement les controverses de la poésie subversive à la fois Senghorienne et Césairienne.

Landa YIRADIANG examine comment les écrivains de la Migritude, évoluant souvent hors du continent Africain, mobilisent la mémoire et l'écriture comme outils de résistance contre les discours hégémoniques occidentaux et la crise identitaire liée à l'exil.

Dans un tout autre cadre, Sadibou SOW, Serigne Modou SARR, Awa BA et Ibrahima SEYE traitent de l'effet du changement climatique sur la production de l'arachide au Senegal : le cas du département de Louga.

Modeste Ghislain ONOMO ONOMO et Rodrigue MENYE MPELE de clore cet éditorial du volume 2 avec leur article qui analyse la gouvernance du club de football professionnel Canon Sportif de Yaoundé, saison sportive 2023-2024.

Bonne lecture !

II. DISCIPLINES FONDAMENTALES

DU GREC À L'ARABE : TRADUCTION, TRANSFORMATION ET RECONTRUCTION DE LA LOGIQUE ARISTOTÉLICIENNE

Alioune SECK
Université de Lille
Chercheur associé ERC Synergy 2025- 2030,
Chercheur associé au laboratoire STL,
UMR-CNRS 8163 : STL, France
badaraseven@gmail.com
alioune.seck@univ-lille.fr

Résumé

L'article montre que les traductions du grec vers le syriaque puis l'arabe ont joué un rôle actif dans la transformation de la logique, et non une simple transmission fidèle. Ce processus a permis de remodeler la pensée aristotélicienne et de créer de nouveaux concepts philosophiques dans le monde islamique médiéval. Il insiste sur la circulation intellectuelle entre traditions grecque, syriaque, arabe puis latine. L'étude souligne que ces traductions ont contribué à l'émergence d'un langage philosophique original. Elle met aussi en avant la philosophie d'al-Suhrawardî, qui développe une logique dite « illuminative » mêlant raison et connaissance métaphysique. Enfin, l'article présente une traduction française des sections logiques de *Hikmat al-Ishraq,* enrichissant cette tradition philosophique.

Mots-clés : Logique illuminative - Mouvement de traduction - Philosophie islamique - Présence -Traduction

Abstract

The article shows that translations from Greek into Syriac and then Arabic played an active role in transforming logic, rather than merely ensuring faithful transmission. This process reshaped Aristotelian thought and led to the creation of new philosophical concepts in the medieval Islamic world. It emphasizes the circulation of ideas among Greek, Syriac, Arabic, and later Latin traditions. The study highlights that these translations contributed to the emergence of an original philosophical vocabulary. It also draws attention to the philosophy of al-Suhrawardī, who develops an "illuminative" logic combining reason and metaphysical knowledge. Finally, the article presents a French translation of the logical sections of *Hikmat al-Ishraq*, enriching this philosophical tradition.

Keywords: Illuminative Logic - Translation Movement - Islamic Philosophy - Presence -Traduction

Introduction

Au croisement de plusieurs traditions linguistiques, culturelles et spirituelles, la philosophie islamique ne peut être comprise comme une simple réception de l'héritage grec. Bien au contraire, elle se constitue dans un espace dynamique de traduction, d'interprétation et de transformation, où les concepts philosophiques sont progressivement reconfigurés au contact de nouveaux horizons intellectuels. Le passage du grec au syriaque, puis du syriaque à l'arabe, ne relève pas d'un transfert neutre : il engage une véritable refonte du sens, inscrite dans un contexte dominé par la centralité de la révélation coranique et par la pluralité des modes d'accès à la vérité.

Dans ce cadre, la logique aristotélicienne, loin d'être simplement conservée, est profondément retravaillée. Les notions fondamentales, telles que le *logos*, le *nous,* ou encore la causalité subissent des déplacements sémantiques et conceptuels qui modifient leur portée initiale. Ce processus ne s'arrête pas à une adaptation technique du vocabulaire philosophique : il ouvre la voie à de nouvelles formes de rationalité, où la pensée discursive entre en dialogue avec des dimensions théologiques et spirituelles. Ainsi, la tradition islamique ne se contente pas d'hériter de la logique grecque ; elle en propose une relecture créative, préparant l'émergence de modèles alternatifs de connaissance.

Dès lors, une question centrale s'impose : comment la chaîne de traduction grec-syriaque-arabe n'a-t-elle pas seulement assuré la transmission de la logique aristotélicienne, mais a-t-elle contribué à sa transformation conceptuelle, jusqu'à l'émergence d'une logique illuminative fondée sur la présence et inscrite dans un cadre dialogique[1]?

Pour y répondre, nous suivrons un parcours en quatre étapes :

1. La naissance de la philosophie islamique et le dialogue entre révélation et rationalité ;
2. Le mouvement de traduction grec-syriaque-arabe et la transformation conceptuelle des notions philosophiques ;
3. La réappropriation de la logique aristotélicienne et l'émergence de la pensée illuminative ;
4. La logique de la présence chez Suhrawardî et l'ancrage de la connaissance dans l'expérience immédiate.

Ce cheminement permet de montrer que la transmission philosophique n'est jamais neutre : elle est toujours créatrice, à la croisée du langage, de la raison et de la révélation.

[1] Pour des raisons de précision et de cohérence, cette étude se concentre sur la période VIII^{e}-X^{e} siècle et sur la logique illuminative de Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî.

1. De la révélation à la pensée : naissance de la philosophie islamique

1.1. L'*ḥikma* et la *falsafa* : entre révélation coranique et rationalité philosophique

La naissance de la philosophie en islam s'inscrit dans une tension constitutive entre révélation divine et exercice de la raison humaine. Le vocabulaire même en porte la trace. Le terme *ḥikma* (حكمة), généralement traduit par « sagesse », apparaît dans le Coran pour désigner une connaissance inspirée, à la fois intellectuelle et spirituelle, souvent associée à la prophétie : (Toshihiko, 2002, pp. 63-85). À l'inverse, *falsafa* (فلسفة) constitue une translittération du grec *philosophia*, introduite dans le monde islamique pour désigner explicitement l'activité philosophique héritée de l'Antiquité : (D. Gutas, 1998, p. 1-25 ; p. 83-104). Cette dualité terminologique traduit une dualité d'origine :

- *ḥikma* renvoie à une sagesse révélée, enracinée dans le texte coranique ;
- *falsafa* désigne une démarche rationnelle autonome, issue de la tradition grecque.

Dès lors, la philosophie islamique naît dans un espace de tension et de dialogue entre ces deux pôles. Le philosophe (*faylasūf*, pl. *falāsifa*) se trouve confronté à une question décisive **:** comment articuler la vérité révélée et la vérité rationnelle ? Dans l'islam, en tant que « religion du Livre », la primauté de la révélation est incontestable. Le Coran est considéré comme la parole incréée de Dieu, fondement ultime du savoir et de la norme : (D. Gutas, 1998, p. 1-25). Cette centralité du texte sacré implique que toute quête de vérité passe, d'une manière ou d'une autre, par son interprétation.

Cependant, cette interprétation n'est pas univoque. Trois grands modes d'accès à la vérité émergent progressivement. Tout d'abord, il y a le *kalām* (كلام) qui est une théologie dialectique fondée sur l'argumentation rationnelle au service de la foi. Le terme signifie littéralement « parole » ou « discours » : (R. M. Frank, Early, 2007, p. 3-20; p. 45-60). Les théologiens (*mutakallimūn*) utilisent la raison pour défendre les dogmes, sans remettre en cause la primauté de la révélation. Ensuite, il y a le soufisme (*taṣawwuf*) qui signifie une voie mystique visant l'expérience intérieure de Dieu. Le terme *ṣūfī* (صوفي) est souvent rattaché à *ṣūf* (« laine »), en référence à l'ascétisme, mais aussi à *ṣafā'* (« pureté »), indiquant une purification intérieure : (L. Massignon, 1954, p. 75-110. K. Diakhaté, 2012, p. 19). Le soufi cherche une connaissance directe, intuitive, de la vérité divine. Enfin, il y a la *falsafa* qui est une philosophie rationnelle inspirée des Grecs, qui revendique l'autonomie de la raison dans la recherche du vrai.

Ces trois voies ne doivent pas être confondues. Elles correspondent à trois régimes de vérité distincts :

- discursif (*kalām*);
- expérientiel (soufisme);
- démonstratif (philosophie).

Leur coexistence, parfois conflictuelle, constitue le véritable creuset de la pensée islamique classique.

Le concept de *ḥaqīqa* (حقيقة), souvent traduit par « vérité » ou « réalité essentielle », permet de comprendre leur articulation. Pour les soufis, la *ḥaqīqa* est la vérité intérieure dévoilée par l'expérience mystique ; pour les philosophes, elle correspond à l'essence intelligible des choses ; pour les théologiens, elle reste subordonnée à la vérité révélée.
Ainsi, loin d'être marginale, la philosophie naît au cœur même de cette pluralité herméneutique du texte coranique. Elle apparaît comme une tentative de penser rationnellement une vérité d'origine révélée**,** sans s'y réduire entièrement.

1.2. Aux origines de la philosophie islamique : entre révélation, pluralité doctrinale et héritages extérieurs

Si le Coran n'est pas un traité philosophique, il contient, néanmoins, des stimuli intellectuels puissants : réflexion sur la création, interrogation sur l'ordre du monde, appel à la contemplation et à l'usage de la raison (*ʿaql*). Ces éléments ont favorisé l'émergence d'une pensée spéculative au sein de la civilisation islamique.
Toutefois, cette émergence ne peut être comprise sans tenir compte de deux dynamiques historiques majeures.

1.2.1. La pluralisation interne des discours

Dès les premiers siècles, l'islam connaît une diversification doctrinale importante. Les débats théologiques (libre arbitre, nature du Coran, attributs divins) donnent naissance au *kalām*. Parallèlement, le soufisme développe une herméneutique spirituelle du texte sacré, tandis que la philosophie revendique une méthode démonstrative héritée d'Aristote et de Platon.
Il devient alors impossible de parler d'une philosophie islamique homogène. Comme le souligne Souleymane Bachir Diagne, la question pertinente n'est pas celle-ci : « qu'est-ce que la philosophie islamique ? », mais **«** comment philosopher en islam ? » : (S. Diagne, 2008, p. 9-18, p. 45-60).

1.2.2. L'intégration d'héritages philosophiques extérieurs

L'expansion de l'empire islamique met les musulmans en contact avec des civilisations possédant des traditions intellectuelles élaborées : grecque, syriaque, persane, indienne. Cette rencontre joue un rôle décisif.
La philosophie islamique ne naît donc pas ex nihilo, mais d'un processus d'appropriation et de transformation. Comme l'a montré Henry Corbin, elle se développe dans un cadre propre, celui d'une culture du Livre, où la révélation oriente la quête philosophique : (H. Corbin, p. 5-12).

Dans cette perspective, la notion de *ḥaqīqa* prend une dimension herméneutique : elle désigne la vérité profonde cachée derrière le sens littéral du texte révélé. La philosophie devient alors une forme d'exégèse rationnelle, parallèle à l'exégèse théologique et mystique.

Par ailleurs, il convient de distinguer clairement philosophie islamique et philosophie arabe. Comme le rappelle Ali Benmakhlouf, la première renvoie à un horizon religieux et culturel, tandis que la seconde désigne un espace linguistique, qui ne recouvre pas nécessairement le premier : (A. Benmakhlouf, 2015, p. 7-15).

Ainsi, la philosophie islamique naît à la fois de la pluralité interne des discours et de l'appropriation d'héritages extérieurs. La traduction des œuvres grecques ne se limite pas à un transfert linguistique : elle transforme profondément les concepts, préparant l'émergence d'un lexique et d'une rationalité propres au monde musulman.

1.3. La traduction des œuvres grecques dans le monde musulman : une transformation conceptuelle

Le mouvement de traduction ne constitue pas seulement un transfert linguistique du grec vers le syriaque, puis vers l'arabe ; il correspond à une mutation profonde des concepts philosophiques. En effet, traduire ne consiste pas à reproduire, mais à interpréter, à adapter et à reconfigurer des notions dans un nouvel horizon intellectuel dominé par la révélation coranique.

Ainsi, la transmission du savoir grec doit être comprise comme une reconstruction conceptuelle**,** au cours de laquelle les termes fondamentaux de la philosophie changent de sens en passant d'une langue à l'autre.

1.3.1. La médiation syriaque : trois périodes et une première transformation du logos

1.3.2. La première période (V^e siècle - 489) : Édesse et la théologisation du logos

La première phase se développe à Édesse[2], avant son déplacement à Nisibe[3] après la fermeture de l'école d'Édesse en 489. Dans ce contexte, la philosophie grecque - en particulier celle d'Aristote - est mobilisée au service de débats christologiques. Le terme grec *logos* (*λόγος*), qui signifie à la fois « raison », « discours » et « principe », subit ici une première transformation :

- il est théologisé**,** en étant rapproché du Verbe divin ;
- il devient un instrument d'argumentation doctrinale.

Cette première étape marque le passage d'un *logos* philosophique à un *logos* herméneutique et théologique : (S. Brock, 1993, p. 5-20).

[2]Edesse fut une des capitales de la Macédoine grecque.

[3]Nisibe est une ville située au Sud-Est de la Turquie ; cette ville fut un haut-lieu de l'histoire du christianisme et de la langue syriaque.

1.3.3. La deuxième période (VI^e siècle - VII^e siècle) : systématisation syriaque

Durant cette période, des auteurs comme Sergius de Reshaina développent une production philosophique propre en syriaque. Le vocabulaire aristotélicien est alors progressivement stabilisé :

- *logos* est traduit dans des contextes variés, préparant sa future équivalence arabe avec *manṭiq* (logique) ;
- la causalité (*aitia*) commence à être rendue par des termes qui influenceront *ʿillah* en arabe.

Cette phase est essentielle, car elle opère une première abstraction technique du lexique grec, détachée de son contexte originel : (D. Gutas, 1998, p. 28-47).

1.3.4. La troisième période (VII^e siècle-IX^e siècle) : transition vers l'arabe

Après les conquêtes islamiques, des centres comme Jondishâpour et le couvent de Kennesrin assurent la continuité du savoir.

Deux dynamiques coexistent :

- une transmission interne aux communautés chrétiennes ;
- une collaboration croissante avec le pouvoir musulman.

C'est dans ce contexte que s'opère une transformation décisive : le *logos* grec, déjà retravaillé en syriaque, sera traduit en arabe par *manṭiq* (منطق), terme dérivé de la racine *n-ṭ-q* (« parler »). Le passage de *logos* à *manṭiq* marque une mutation importante :

- d'un principe ontologique et cosmologique (chez les Grecs),
- à une discipline formelle du discours rationnel (logique) : (G. Endress, 1992, p. 15-35).

2. La traduction en arabe : reconfiguration des concepts sous les Abbassides

2.1. Le contexte abbasside : Bagdad et l'institutionnalisation du savoir

Avec la fondation de Bagdad sous le calife Abû Ja'far al-Mansûr, puis le soutien de Al-Ma'mûn, le mouvement de traduction devient un projet politique et intellectuel. La création de la *Bayt al-Ḥikma* (Maison de la Sagesse) marque un tournant: la traduction devient systématique, organisée et orientée vers les besoins du *kalām* et des sciences : (D. Gutas, p. 52-75).

2.2. La transformation philologique des concepts

C'est dans ce contexte que s'opère la véritable révolution conceptuelle.

• De *logos* à *manṭiq*

Le terme *manṭiq* ne conserve qu'un aspect du *logos* grec : la rationalité discursive. Il perd alors sa dimension cosmologique pour devenir une science des règles du raisonnement : (T. Street, 1996, p. 247-265).

• De *nous* à *ʿaql* (عقل)

Le grec *nous* (intellect) est traduit par *ʿaql*, terme qui signifie originellement « lier » ou « retenir ». Ainsi, l'intellect devient :

- une faculté de connaissance;
- mais aussi une puissance de maîtrise et d'ordonnancement : (R. C. Taylor, p. 340-343).

• De *aitia* à *ʿillah* (علة)

La cause aristotélicienne (*aitia*) est traduite par *ʿillah*, terme qui signifie aussi « raison » ou « justification ». Cela introduit un glissement :

- la causalité devient à la fois explicative et rationnelle;
- préparant les débats théologiques sur la causalité divine : (J. McGinnis, 2010, p. 90-110).

• De la modalité grecque à *mumkin* / *wājib* / *lazim*

Les distinctions modales sont profondément transformées :

- *mumkin* (possible);
- *wājib* (obligatoire);
- *lazim* (nécessité logique ou implication).

Ces termes seront au cœur de la métaphysique d'Avicenne, où la distinction entre nécessaire et possible devient ontologique : (Marmura, 2005, p. 29-45).

2.3. Les traducteurs comme philosophes

Des traducteurs comme Hunayn ibn Ishaq ou Yahya ibn Adi ne sont pas de simples passeurs. Ils :

- corrigent, comparent et interprètent les textes ;
- créent un lexique philosophique arabe cohérent ;
- participent à une véritable élaboration conceptuelle.

La traduction devient ainsi un acte philosophique à part entière : (D. Gutas, p. 95-120). Ce processus de transformation ne s'arrête pas à l'assimilation du corpus grec. En reformulant les concepts de *logos*, d'*ʿaql*, d'*ʿillah* ou encore de *mumkin*, la pensée islamique produit un cadre intellectuel inédit.

Cependant, cette rationalité ne demeure pas strictement aristotélicienne. Elle sera progressivement interrogée, critiquée et dépassée, notamment dans les courants qui cherchent à articuler raison et intuition**.** C'est dans ce contexte qu'émergera une nouvelle forme de pensée, illustrée par la philosophie illuminative de Suhrawardî, où la logique elle-même sera repensée à partir de la lumière et de l'expérience intérieure.

La section suivante analysera ainsi comment cette transformation du lexique et des concepts prépare l'émergence d'une logique non exclusivement discursive, ouvrant la voie à une épistémologie de l'illumination.

3. La traduction des textes logiques : de la transmission de la logique à la renaissance illuminative

3.1. De l'Antiquité à l'Âge d'Or islamique : la logique grecque aux mondes syriaque et arabe

Depuis les premiers recueils d'*Organon* d'Aristote, la logique s'est opérée par une série de traductions et d'interprétations successives. Les premières traductions grecques vers le syriaque et l'arabe ont ouvert la voie à l'appropriation islamique de la logique, où des penseurs comme Al-Fârâbî, Avicenne et Averroès ont remodelé la discipline pour l'intégrer à la métaphysique et à la théologie. Ces traductions furent bien plus que de simples transpositions linguistiques : elles furent des transfigurations intellectuelles, où chaque mot portait la trace d'une culture et d'une vision du monde.

Quelques traductions (les débuts, à travers le syriaque) : Des chrétiens syriaques, particulièrement des Nestoriens et Jacobites tels que Hunayn ibn Ishaq (809-877), jouèrent un rôle essentiel dans la traduction directe du grec vers le syriaque, puis vers l'arabe. La méthode de Hunayn fut de comprendre le sens global du texte avant de reformuler en arabe. Comme l'a montré Frank Griffel : (F. Griffel, 2021. Cf. Introduction), la réception des textes logiques grecs dans le monde islamique ne peut être réduite à un simple transfert intellectuel. Elle constitue plutôt un processus d'appropriation et de reconfiguration conceptuelle dans lequel la logique aristotélicienne est intégrée aux débats théologiques et métaphysiques propres à la civilisation islamique. Ainsi, les traductions et commentaires produits entre le IX^{e} et le XI^{e} siècle participent à la formation d'un nouveau cadre philosophique où la logique devient un instrument central du raisonnement théologique et philosophique.

Précurseurs de la traduction : Au début du IX^{e} siècle, Habīb ibn Bahrīz (ou ʿAbdishoʿ bar Bahrīz) traduit en arabe des traités de logique (dont *Catégories*, *Isagoge*) et écrit des textes originaux, comme *Kitāb ḥudūd al-manṭiq*. Ibn Na'ima al-Himsi contribue, pour sa part, à la transmission d'œuvres comme *Sophistical Refutations* et *Physique*.

Transmissions majeures : Yaḥyā ibn ʿAdī (mort 974) et son élève Ibn Suwār (après 1017) établirent une version étendue de l'*Organon* en arabe, conservée dans le manuscrit dit *Paris Organon* (BnF ar. 2346) du XII^{e} siècle : (*Works of Philosophy and Their Reception*, Peter Adamson; Michael Beaney; Riccardo Chiaradonna; Sally Sedgwick; Jennifer Smalligan Marušić, De Gruyter, 2024).

3.2. Le Moyen Âge occidental : la logique réimportée en latin

Au Moyen Âge latin, la traduction des textes arabes et grecs par des figures telles que Gérard de Crémone ou Guillaume de Moerbeke a redonné souffle à la pensée aristotélicienne. Là encore, le passage d'une langue à l'autre était un acte créatif : l'*intellectus* latin portait en lui l'écho du *ʿaql* arabe, et chaque terme technique devenait un lieu de débat. C'est ainsi que la logique devint l'ossature du trivium, socle de l'université médiévale.

*Quelques traductions (*premiers relais latins depuis l'arabe) : À Tolède une ville en Espagne, au XII[e] siècle, Gérard de Crémone avait traduit de l'arabe en latin des œuvres d'Aristote et a aussi fait des commentateurs sur Averroès et Avicenne : (De Lacy O'Leary, « Arabic Thought and Its Place in History», chapitre XI: « Influence of the Arabic Philosophers on Latin Scholasticism », 192, p. 275). Le collège de traducteurs de Raymond de Tolède, sous Dominic Gondisalvi, utilisait un procédé mécanique qui consistait à la traduction mot à mot par un interprète, ensuite un relecteur latinisait la structure.

Vers une traduction directe en grec : Les traductions directes du grec en latin s'imposèrent. James de Venise, vers 1125-1150, donne des versions des *Analytica*, *Topiques*, *Sophistici Elenchi*, etc. Puis William de Moerbeke (c.1215-1286), effectue d'amples traductions directes du grec: *De Caelo*, *Métaphysique*, *Poétique*, *Catégories*, *De l'âme*, et autres.

3.3. L'époque moderne et contemporaine : de la logique symbolique à la traduction française de l'*Ishrâq*

À la Renaissance, l'effort humaniste redécouvrit les sources grecques, et les modernes, de Descartes à Leibniz, les logiciens cherchèrent à dépasser la logique aristotélicienne, parfois en la critiquant, parfois en la réinventant sous une forme nouvelle, mathématisée ou symbolique. Les traductions modernes des manuels allemands, anglais et français, ont progressivement préparé l'essor de la logique contemporaine, de Frege à Russell, où la langue mathématique devint elle-même une traduction ultime : celle de la pensée dans les signes purs.

Mais, au cœur de ce long cheminement, une voix singulière résonne : celle de Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî. Sa logique, dite de l'Illumination (*hikmat al-ishrâq*), ne se contente pas d'être un instrument de déduction ; elle est traversée par la lumière, reliant l'ordre rationnel à l'ordre métaphysique. Traduire Suhrawardî, ce n'est pas seulement transmettre des concepts, c'est restituer une atmosphère spirituelle, une logique où le raisonnement devient un chemin vers l'éveil.

C'est dans cet héritage millénaire de traductions, de médiations et de réinventions que s'inscrit notre traduction en français de la partie logique d'*Ishrâq* de Suhrawardî**.** Elle vise à rendre audible, dans la langue française d'aujourd'hui, la puissance illuminative d'une pensée qui transcende le simple formalisme et réintroduit la logique dans le rayonnement du sens.

Évolution de la logique : En Occident, la logique a connu une évolution fulgurante en passant du formalisme aristotélicien vers des formes symboliques modernes (Frege, Russell, etc.), puis davantage abstraites et mathématiques. Par la suite, nous avons assisté à l'œuvre de Shahid Rhaman. Sa principale contribution est le développement de la logique dialogique comme cadre général de construction, de combinaison et d'études des différentes logiques. L'idée philosophique fondamentale sous-jacente à ces recherches est celle d'une sémantique pragmatique, basée sur les pratiques argumentatives. Selon cette perspective, l'approche dialogique fournit une théorie de la signification qui diffère des cadres formels plus connus tels que la théorie des modèles et la théorie de la preuve. Dans cette optique, la manière dont ces jeux sont régulés constitue une partie cruciale de la théorie dialogique de la signification.

Il convient de souligner que le cadre dialogique : (Voir : Rahman, S. McConaughey, Z., Klev, A. and Clerbout, N., 2018, *Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Level*), proposé par S. Rahman est compatible avec la logique des propositions, des prédicats, des modalités, ainsi qu'avec les dimensions temporelles et déontiques.

Une perspective inattendue, la logique illuminative de Suhrawardî : Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (1154-1191) développa une logique non seulement rationnelle, mais également traversée de lumière, liant raisonnement et illumination métaphysique. Sa pensée incarne une logique où le symbolisme rationnel est dépassé au profit d'une connaissance illuminée.

Notre traduction : En s'achevant, la première traduction en français des sections sur la logique d'al-*Ishrāq* de Suhrawardî s'inscrit dans la continuité d'un héritage millénaire de médiations textuelles et, en même temps, elle porte une voix singulière : celle d'une logique illuminative traduite, accessible aujourd'hui dans la langue française, restituant la dimension spirituelle, poétique et philosophique de Suhrawardî.

Ainsi, après des siècles de transformations, de traductions et de réinventions, la logique apparaît non seulement comme un instrument formel, mais aussi comme un moyen d'accès au savoir et à l'intuition. C'est dans cette perspective que la pensée de Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardî se distingue : sa logique de l'Illumination articule raisonnement et présence immédiate du connaître. La question qui se pose alors est de comprendre comment cette logique dépasse la simple formalisation pour devenir une expérience de connaissance vivante, ce que nous examinerons dans la section suivante sur la logique de la présence.

4. La logique de la présence

4.1. Le contexte philosophique et la problématique

Suhrawardî est traditionnellement reconnu comme l'un des grands penseurs de la tradition philosophique islamique, aux côtés d'Avicenne et d'Averroes. Pourtant, si sa métaphysique de la lumière a suscité un intérêt considérable, sa logique demeure encore insuffisamment comprise.

Deux grandes lignes interprétatives ont dominé la recherche :

-d'une part, une lecture mystique, notamment développée par Henry Corbin, qui met l'accent sur la dimension théosophique de l'Illumination ; et

-d'autre part, une lecture plus technique, représentée, entre autres, par Hossein Ziai et John Walbridge, qui insistent sur les aspects formels de sa logique, tout en soulignant son originalité par rapport à Avicenne.

Cependant, un problème majeur demeurait irrésolu : comment articuler la théorie de la connaissance par la présence - centrale chez Suhrawardî - avec son système logique, notamment sa théorie des modalités ?

4.2. L'hypothèse centrale : la priorité de la présence

La thèse défendue est la suivante : la logique temporelle de Suhrawardî ne peut être comprise qu'à partir de son épistémologie de la présence. Chez ce dernier, la connaissance ne repose pas prioritairement sur la définition conceptuelle, comme chez Avicenne. Elle procède d'un acte immédiat de présence : une relation directe entre le sujet connaissant et ce qui est connu. La certitude n'est pas produite par la médiation discursive ; elle est fondée sur l'évidence de la présence. Ainsi, la présence constitue :

- un principe ontologique ;
- un principe épistémologique ;
- et un principe logique.

4.3. La critique de l'essentialisme avicennien

Dans Seck 2025 : (A. Seck, 2025, p. 74-76), nous avons abordé la critique de Suhrawardî sur la théorie péripatéticienne de la connaissance par définition, telle qu'élaborée notamment par Avicenne. Selon cette critique, la définition conceptuelle d'un objet ne suffit ni à en saisir l'essence ni à produire une connaissance réelle. Comme le souligne Ardeshir dans son commentaire, la caractérisation formelle reste insuffisante tant qu'elle n'est pas fondée sur une base préalable appelée *fiṭrī*, liée à une forme de conscience originaire (Ardeshir, 2008, p. 120). Cette position conduit à distinguer deux types de connaissance : la connaissance par représentation (*al-ʿilm al-ḥuṣūlī*), médiatisée par des concepts ; la connaissance par présence (*al-ʿilm al-ḥuḍūrī*), immédiate et non représentationnelle.

La seconde est considérée comme fondamentale, car elle constitue le fondement de toute connaissance. Comme le suggèrent certaines interprétations contemporaines, la *fiṭrī* doit être comprise non comme une connaissance innée au sens classique, mais comme une expérience originaire de présence, liée à la conscience de soi (Mousavian, 2014 ; Zhang, 2018, p. 153).

Dans cette perspective, les propositions par exemple « Aristote est un homme » ne sont que des articulations linguistiques secondaires d'actes de connaissance immédiate. La connaissance conceptuelle dérive ainsi d'une expérience prédiscursive ou vécue.

Suhrawardî analyse la notion d'existence, en critiquant l'approche péripatéticienne. L'existence n'est pas une propriété réelle ajoutée à l'essence, mais une relation ou fonction logique, comparable à une copule. Elle exprime la présence d'une chose dans un cadre donné (réalité, esprit, lieu, etc.) (Suhrawardî, al-Ishrāq, 1999, p. 47). Cette conception présente une proximité remarquable avec la thèse selon laquelle l'existence n'est pas un prédicat réel, formulée par Emmanuel Kant (*Critique de la raison pure,* B626-627).

Suhrawardî ne rejette pas la logique d'Avicenne du point de vue de la validité formelle. En ce sens, certaines analyses contemporaines, notamment celles de Tony Street, ont montré la compatibilité structurelle entre leurs syllogistiques. Cependant, Suhrawardî conteste le fondement épistémologique du système avicennien.

Chez Avicenne, la définition joue un rôle fondamental : elle permet de saisir l'essence et fonde la certitude. Chez Suhrawardî, au contraire, la définition est seconde. Elle est le résultat d'une saisie préalable par la présence. Il y a donc une inversion épistémologique : ce ne sont pas les définitions qui produisent la connaissance, mais les actes de présence qui rendent possible toute définition.

4.4. La modalité, la présence, le temps vers une reconstruction de l'épistémologie *Ishrāqi*

La logique et l'épistémologie de Suhrawardî développent un cadre dans lequel l'expérience de la présence fonde les lois générales impliquant la nécessité et la temporalité. Ces lois générales qui, selon lui, sont les seules à fournir une certitude (scientifique), sont le résultat d'un processus qui commence par une expérience personnelle et qui, par différentes étapes d'abstraction, fournit la définition, le concept, la contingence et la plénitude (le principe selon lequel chaque possibilité doit se réaliser une fois).

La tâche principale que nous accomplissons est d'articuler comment ce processus se développe en une nouvelle logique par laquelle la logique temporelle d'Ibn Sīnā est ancrée dans l'expérience des présences. En effet, selon notre lecture, les présences ont un quadruple rôle dans sa philosophie de l'Illumination, à savoir :

> -*un* rôle *épistémique*, puisque l'expérience d'une présence, en tant qu'expérience *vécue*, constitue en même temps la source première de la connaissance et de la conscience de soi ;
>
> -*un* rôle *métaphysique théologique,* lorsque l'expérience d'une présence, en tant qu'instanciation, est conçue comme instanciant un concept ou une catégorie et finalement cela conduit à reconnaître que nous sommes Sa création ;

-*un* rôle *logique*, puisque l'expérience d'une présence (directe ou indirecte), en tant que *témoin*, justifie des assertions impliquant des quantificateurs et des modalités ;

-*un* rôle *épistémologique,* puisque l'expérience d'une présence, en tant que *vérificateur*, constitue la source de la certitude scientifique.

Dans cette nouvelle logique, que Suhrawardî appelle logique illuminative, une place particulière est accordée aux contingences nécessaires, c'est-à-dire aux potentialités ou capacités attribuées à chaque instance du sujet en raison de l'essence générique du sujet : il est, en effet, contingent que les humains aient la potentialité d'être des musiciens, mais cette potentialité est une capacité dont les humains jouissent parce qu'ils sont des êtres rationnels.

Les analyses logiques des modalités de Suhrawardî dans la littérature récente ne s'engagent pas dans deux points cruciaux qu'il fait explicitement concernant la signification des modalités, à savoir :

1. les modalités doivent être comprises comme les différentes manières dont un prédicat *se relie* à son sujet (*al-Ishrāq* (1999, p. 16, p. 17);
2. alors que prouver une relation nécessaire exige de mettre en relation des *présences* ou des *instances actualisées* du sujet avec des instances du prédicat, prouver une relation de contingence exige de mettre en relation des instances du sujet avec une capacité ou une potentialité (pas nécessairement actualisée à chaque instant pour chaque présence du sujet), exprimée par le prédicat - *al-Ishrāq* (1999, p. 38).

Plus précisément,

- une *relation « nécessairement » nécessaire* revient à attribuer des *instances actualisées*, c'est-à-dire des *présences/témoins/vérificateurs* du prédicat à toute présence du sujet et elle concerne :

  -par *définition*, s'il y a une réciprocité entre les présences du sujet et les présences du prédicat - comme lorsque les instances de l'*animal rationnel* sont liées aux instances de l'*humain*, ou encore

  -par *genre,* si une telle réciprocité n'existe pas - par exemple lorsque des instances d'*animal* sont liées à des instances d'*humain*.

  De plus, il semble qu'une conséquence de sa critique de ce qu'il appelle la prise *péripatéticienne* des définitions (et du genre) est que ces universaux supposent déjà que leur processus sous-jacent de constitution du sens a été établi auparavant. En d'autres termes, les universaux exprimant la définition et le genre supposent la formulation de règles de formation de sens qui encodent des connaissances recueillies en saisissant la dépendance ou l'interdépendance des instances réelles des termes impliqués.

- une *relation nécessairement contingente* revient à attribuer des capacités ou des potentialités à toute présence du sujet. Ces potentialités peuvent être regroupées comme suit :

    1. les potentialités qui, pour chaque instance du sujet, doivent parfois être actualisées et parfois ne pas l'être, comme le *rire* (qui est coextensif à l'*humain*)[4] et la *respiration* (qui n'est pas coextensive à l'*humain*) ;
    2. les potentialités qui ne nécessitent pas d'être actualisées pour une instance particulière du sujet, bien que la potentialité puisse être actualisée pour une autre instance du sujet, comme l'*alphabétisation* ; ou, si elle ne s'actualise pour aucune instance du sujet, comme le célèbre exemple d'Ibn Sīnā d'une maison heptagonale qui, étant donné certaines conditions non-actuelles, peut être au moins affirmée comme une hypothèse concevable (c'est-à-dire l'hypothèse qu'une actualisation n'est pas contradictoire).

Alors que le premier groupe peut être considéré comme contenant des capacités « naturelles » ou *non acquises* (cette terminologie n'est pas celle de Suhrawardî), le second groupe de potentialités concerne des capacités *acquises*, qui nécessitent une certaine condition ou un apprentissage (l'*éducation, par* exemple dans le cas de l'alphabétisation ou du fait d'être musicien).

Dans le cadre de notre discussion avec le Pr. Shahid Rahman et le Pr.Farid Zidani, nous avons précisé la manière dont Suhrawardî conçoit la contingence et le possible :

- contingence : *une existence ni nécessaire ni impossible*, illustrant les potentialités du sujet; par exemple : le rire ou la respiration (capacité naturelle), ou une maison heptagonale conçue par hypothèse (capacité purement possible);
- possible : le pur possible, avant actualisation, qui peut devenir nécessité relative une fois réalisé; par exemple : un enfant pouvant apprendre la musique passe du possible à la nécessité relative lorsqu'il devient musicien;
- lien avec la présence : la connaissance des potentialités et des modalités ne se fait pas par abstraction, mais par l'expérience directe des présences, ce qui articule contingence, possible et actualisation dans la logique illuminative de Suhrawardî.

Cette discussion montre que la contingence et le possible ne sont pas des catégories abstraites, mais des dimensions dynamiques de l'existence et de la connaissance, où épistémologie, logique et temporalité se rencontrent.

[4] Aristote appelle une telle capacité un *idion* (*proprium*).

Les modalités de Suhrawardî ne nécessitent ni syntaxiquement ni sémantiquement un cadre avec des monde possibles. En effet, d'un point de vue syntaxique, les siennes sont des relations plutôt que des connecteurs monadiques propositionnels et, d'un point de vue sémantique, nécessitent *soit la présence effective des propositions* qu'elles *vérifient, soit des présences hypothétiques* plutôt que des mondes possibles.
De plus, la sémantique des modalités et des constantes logiques est donnée par ce qu'on appelle *des explications dialectiques de la signification* qu'il hérite de sa formation en jurisprudence *Shafii*[5].
L'explication dialectique de la signification d'une expression est définie par des règles prescrivant comment justifier une assertion impliquant cette assertion. Ces règles déterminent comment contester l'assertion et comment la défendre. C'est ici qu'il apparaît clairement à quel point l'approche logique de Suhrawardî a été influencée par la tradition dialectique des débats qu'il a connue et pratiquée.
C'est une « explication de la signification» : (A. Seck, 2025, p. 96), puisque les règles expliquent *pourquo*i nous avons le droit d'affirmer ce qu'on affirme. Ainsi, il s'agit d'une « explication » puisque les règles de signification d'une expression donnent les raisons pour l'affirmer. Dans le cas de la signification d'une proposition élémentaire (c'est-à-dire le contenu exprimé par une formule atomique), l'explication revient à fournir une « présence », qui compte, désormais, comme raison pour la justifier. En d'autres termes, saisir le sens d'une proposition impliquée dans une assertion de X revient à savoir :

1. quels sont les *droits de l'*antagoniste Y dans le contexte d'une interaction dialectique déclenchée par cette affirmation - c'est-à-dire quelles demandes ou quels défis a Y : le droit de poser ; et
2. quels sont les *engagements pris* par l'affirmation, les *défenses* étant les moyens d'utiliser ces *engagements*.

Concernant les instants temporels : (A. Seck, 2025, p. 136), survenant au cours de l'interaction dialectique qui suit la justification d'une assertion modale, ils mesurent le passage de l'état potentiel à son actualité, sa durée et, dans le contexte du syllogisme, ils donnent le moment où a eu lieu une présence qui vérifie ou réfute certaines propositions impliquées dans les prémisses.
Or, les instants temporels, formellement parlant, ne doivent pas être compris comme des sortes de constantes individuelles - cela contredit l'opinion (aristotélicienne et post-aristotélicienne) selon laquelle le temps n'est pas une substance.

[5] Rappelons notre remarque sur l'expertise de Suhrawardî sur la théorie des débats des Shafiis. Observons aussi que, comme le soulignent Walbridge et Ziai (1999, introduction p. 15) dans cette section, au cœur de sa critique des doctrines péripatéticiennes, Suhrawardî examine les positions de ses adversaires sous la forme de disputes sur la philosophie naturelle et la métaphysique.

Les instants temporels ne sont pas non plus des indices métalogiques permettant d'évaluer des propositions modifiées par des opérateurs temporels - comme dans la sémantique standard de la logique temporelle de Prior, puisque cela ignore le fait que l'expérience de présence d'une action actualisée est la racine de la temporalité.

La temporalité est partie intégrante du sens qui sous-tend la notion de modalité de Suhrawardî. En effet, nous affirmons que ce sont les instants, plutôt que les propositions qu'elles vérifient, qui sont temporalisés ou, plus précisément, *chronométrés* : *cette action particulière* de ma part, mon propre acte de franchir le feu rouge, est ce qui est, en fait, chronométré, et non le type d'action (c'est-à-dire non pas la proposition) : *Franchir le feu rouge.* Plus généralement, (également en combinaison avec d'autres conditions) le temps a pour rôle de façonner l'épistémologie de la présence de Suhrawardî, où la connaissance est comprise comme une connaissance par l'expérience du maintenant et de l'ici. En d'autres termes, l'approche dialectique façonne sa notion de contingence, déployée dans une structure temporelle qui articule les deux dimensions du temps, à savoir les dimensions épistémologique et logique. La dimension épistémologique suppose que nous expérimentions le temps à travers l'expérience du changement, tandis que la dimension logique suppose un temps abstrait requis par notre expérience du changement dans le sens où l'ordre temporel (défini sur ce temps abstrait) est un présupposé logique pour expérimenter des faits incompatibles impliquant la même substance. Alors qu'Ibn Sinā, dans son approche révolutionnaire qui intègre explicitement la temporalité dans la logique, articule le temps abstrait. L'épistémologie de la présence de Suhrawardî articule les deux dimensions mentionnées ci-dessus.

La particularité de Suhrawardî par rapport à la définition d'Aristote selon qui « [Le temps] est le nombre [la grandeur] du mouvement selon l'avant et l'après » résiderait que le maintenant est un moment de référence entre les instants d'antériorité et de postériorité. Plus précisément, le temps est le résultat d'un processus mental abstrait, par lequel l'environnement entourant le moment présent est construit au moyen de souvenirs et d'attentes. Le processus dialectique de production d'une démonstration impliquant des potentialités nécessite la réactualisation du passé, vécu comme présent, et l'anticipation du futur, également vécu comme présent.

Conclusion

L'analyse de la chaîne de traduction grec-syriaque-arabe montre que la transmission de la philosophie ne se limite pas à un simple transfert linguistique ou culturel. Au contraire, elle constitue un véritable processus de transformation conceptuelle. Les notions aristotéliciennes, en passant par le syriaque, puis par l'arabe, subissent des déplacements de sens qui reflètent les enjeux propres au monde islamique : concilier révélation et raison, articuler savoir rationnel et expérience spirituelle, et élaborer des cadres conceptuels adaptés à la pluralité des régimes de vérité. Cette mutation culmine dans la logique illuminative de Suhrawardî, où la connaissance ne se réduit pas à la déduction ou à la conceptualisation, mais se fonde sur l'expérience immédiate de la présence. La logique devient ainsi un instrument non seulement formel, mais aussi ontologique et épistémologique, articulant temporalité, modalité et intuition. La chaîne de traductions et de réinterprétations a donc été un moteur de création intellectuelle, faisant émerger une pensée originale qui dépasse la logique aristotélicienne classique.

Cette étude ouvre plusieurs pistes de réflexion et de recherche :

-approfondir la comparaison entre la logique péripatéticienne et la logique illuminative de Suhrawardî;

-explorer la dimension dialogique et ses liens avec les approches modernes de la sémantique et de la pragmatique;

-étudier l'impact des choix terminologiques dans les traductions arabes sur la réception ultérieure en latin et en langues modernes;

-examiner des convergences avec d'autres traditions philosophiques ou mystiques autour de la connaissance immédiate et de la présence.

Références bibliographiques

-Adamson Peter; Beaney Michael; Chiaradonna Riccardo; Sedgwick Sally; Smalligan Marušić Jennifer, 2024, *Works of Philosophy and Their* Reception, Berlin/Boston: De Gruyter.
-Avicenne, 2005, *Métaphysique du Shifāʾ*, trad. Marmura, Brigham Young University Press.
-Benmakhlouf Ali, 2015, *Pourquoi lire les philosophes arabes*, Albin Michel.
-Brock Sebastian, 1993, « The Syriac Background to Islamic Philosophy », In *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3, no 2.
-Corbin Henry, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
-Diagne Souleymane Bachir, 2008, *Comment philosopher en islam ?*, Albin Michel.
-Diakhaté Khassim, 2012, *Qu'est-ce que le soufisme ? : Aperçus sur la doctrine théologique des premiers soufis*, Albouraq, Paris.
-Frank Griffel, 2021, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford University Press.
-Gerhard Endress, 1997, *The Circle of al-Kindī: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, Leiden, Brill.
-Gutas Dimitri, 1998, *Greek Thought*, Arabic Culture, Routledge.
-Izutsu Toshihiko, 2002, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an,* McGill-Queen's University Press.
-Kant Emmanuel, E 1990, *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan Education Ltd.
-Massignon Louis, 1954 *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin.
-McGinnis Jon, 2010, *Avicenna*, Oxford University Press.
-O'Leary De Lacy, 1922, «Influence of Arabic Philosophers on Latin Scholasticism». In *Arabic Thought and Its Place in History*, chap. XI, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. London.
-Rahman Shahid; McConaughey Zoe; Klev Ansten; Clerbout Nicolas, 2018, *Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Level*, Cham: Springer.
-Richard C. Taylor, 1960-2005, «ʿAql» *in Encyclopaedia of Islam,* Second Edition, vol. I, Leiden: Brill.
-Richard M. Frank, 2007, *Early Islamic Theology: The Muʿtazilites and al-Ashʿarī*, Aldershot, Ashgate.
-Seck Alioune, 2025, *Logique temporelle et épistémologie de la présence dans la philosophie illuminative de Suhrawardî*, Cahiers de Logique et d'Épistémologie, vol. 26, College Publications.
-Street Tony, 1996, « Arabic Logic », in *History of Islamic Philosophy*, Routledge.

-Suhrawardî Shihāb al-Dīn, 1999, *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction*. Ed. par John Walbridge and Hossein Ziai. Provo: Brigham young University Press.
-Zhang, T., 2018 *Light in the Cave. A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardîs Illuminationist Philosophy.* PhD, Cambridge: Trinity College, U. Cambridge.

LISTE DES AUTEURS DU *LIENS* 10-Volume 2

- **Jörg Martin HARTMANN**
- **Sileymane SALL**
- **Sylvain Luc AGBANGLANON**
- **Justin Masandi Kisuku LEZ**
- **Natié COULIBALY**
- **Bakary DEMBÉLÉ**
- **Mamadou KEITA**
- **Cheikh SAMB**
- **Mouhamadou Fadil KANE**
- **Amath FALL**
- **Jean Sibadioumeg DIATTA**
- **Alioune SECK**
- **Yacouba KOURAOGO**
- **Marcellin Médétonhan LOUGBEGNON**
- **Laurent ATCHIKPA**
- **THIERNO AROUNA NIANG**
- **Landa YIRADIANG**
- **Sadibou SOW**
- **Serigne Modou SARR**
- **Awa BA**
- **Ibrahima SEYE**
- **Modeste Ghislain ONOMO ONOMO**
- **Rodrigue MENYE MPELE**