

KRYSTYNA SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA

Les ornements du style selon la conception d'al-Ġāḥiẓ

Le présent article est un chapitre de thèse de doctorat sur le thème "Les opinions d'al-Ġāḥiẓ sur la rhétorique et la stylistique". Les opinions d'al-Ġāḥiẓ concernant la rhétorique et la stylistique arabe n'ont pas été jusqu'ici réunies et exposées. Cela était dû probablement avant tout au caractère chaotique de son oeuvre fondamentale consacrée à ce sujet *Kitāb al-bayān wa't-tabyīn* et aussi au fait qu'une partie des opinions d'al-Ġāḥiẓ se trouve également dans *Kitāb al-ḥayawān* ainsi que dans de nombreux traités apparemment consacrés à tout autres sujets tels que par ex. *Risāla fī 'l-'išq wa'n-nisā'* ou *Risāla fī madḥ at-tuġġār*. Les anciens et nouveaux chercheurs arabes et européens commencent traditionnellement l'histoire de la rhétorique arabe par Ibn al-Mu'tazz (mort en 908), près d'un demi-siècle plus tard qu'al-Ġāḥiẓ, ne reconnaissant pas ou même niant l'influence de ce dernier sur *Kitāb al-badī'* qui contient les ornements du style couramment employés.

Les mérites d'al-Ġāḥiẓ dans le domaine de la théorie de la littérature sont soulignés par certains savants, surtout par l'arabisant soviétique I. Kratchkovsky et par Šauqī Ḍayf, professeur à l'Université du Caire, qui suggère la nécessité d'une élaboration monographique de la question. Dans ma thèse de doctorat j'essaie de présenter les opinions d'al-Ġāḥiẓ ainsi que les tendances qui régnaient à son époque et qui ont été notées par lui.

Sources: al-Ġāḥiẓ: *Kitāb al-bayān wa't-tabyīn*, éd. Sandūbī, Le Caire 1926—7, 3 vol.

Kitāb al-ḥayawān, éd. Abd as-Sallām Hārūn, Le Caire 1938, 7 vol.

Rasā'il al-Ġāḥiẓ, éd. Sandūbī, Le Caire 1352h. (1933), 1 vol.

Rasā'il al-Ġāḥiẓ, éd. 'Abd as-Sallām Hārūn, Le Caire 1385h. (1965), 2 vol.

Tria opuscula, éd. Van Vloten, Leyden 1903.

Kitāb al-buḥalā', éd. Van Vloten; Leyden 1900.

Les oeuvres d'al-Ġāḥiẓ contiennent de riches matériaux liés au domaine lexicologique qui étudie les possibilités d'associations que recèlent les mots et qui ouvrent la voie à diverses sortes de comparaisons avec d'autres mots — c'est-à-dire à la formation des ornements du style.

Aspect rhétorique — *al-badī'* — ornements du style.

La stylistique antique faisait entrer le problème des ornements du style dans le cadre du matériel linguistique s'appuyant sur l'opinion concernant l'indissolubilité de la forme et du contenu. Elle a mis au point un système ramifié de figures vues sous l'angle de la signification ou de la forme. Les conceptions ultérieures en la matière — formalistes ou spiritualistes — sont critiquées par la théorie contemporaine de la littérature en tant que celles qui rejettent soit le contenu soit la forme. Par contre, le reproche principal fait à la stylistique antique est qu'elle s'est bornée au seul langage littéraire, sans examiner les fonctions des différentes transformations sémantiques (ornements du style) de l'ensemble du discours¹.

Ajoutons qu'une partie des termes qui définissent les différents ornements du style se trouve encore chez al-Ġāḥiẓ *in statu nascendi*. Une partie d'entre eux sont munis de définitions qui les qualifient, d'autres ne sont pas. D'où la difficulté supplémentaire qui se pose lors de leur description et analyse. N'oublions pas non plus qu'al-Ġāḥiẓ ne se penche pas sur les ornements du style dans une composition systématique quelconque, mais tout comme dans d'autres cas, on peut retrouver ses différentes déclarations en divers endroits de ses oeuvres.

Nous avons décidé de donner à tous ornements du style notés chez al-Ġāḥiẓ le terme arabe traditionnel *al-badī'* (science des ornements du style) suivant en cela le titre de la première oeuvre *Kitab al-badī'* d'Ibn al-Mu'tazz (mort en 908). Cela est justifié en ce sens que Ibn al-Mu'tazz passe pour être le premier chercheur systématique et classificateur des ornements du style². Le terme *al-badī'* apparaît cependant déjà chez al-Ġāḥiẓ au sens technique, ce que nous essaierons de démontrer dans nos considérations. Nous classerons les ornements du style commentés par al-Ġāḥiẓ par ordre d'importance admise par les théoriciens arabes contemporains³ commençant par *al-isti'āra* (la métaphore), puis par ses variantes: *al-mağāz* (expression figurée, métaphorique) et *al-kināya* (métonymie, allusion); puis — *al-ifrāṭ* (exagération, excès du style), *al-iqtisād* (modération dans la description), *tašbīh* (la comparaison), *taṭbīq* (la juxtaposition, l'antithèse), *qirān* et *iqtirān* (association des mots, juxtaposition des idées), *maṭal* (proverbe, exemple, expression métaphorique), *ištiqāq* (étymologie, dérivation d'un mot), *madhab kalamī* (méthode verbale, dialectique).

Commençons l'analyse des différents ornements du style par la notion générale qui les englobe tous — *al-badī'*.

¹ S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, Warszawa 1954, p. 251.

² И. Й. Крачковский, *Отчерк развития поэтики у Арабов. Избранные сочинения*, Москва 1960, t. 6, pp. 137—138; A. Trabulsi, *La critique poétique des Arabes*, Damas 1956, p. 84.

³ A. Trabulsi, *op. cit.*, pp. 150—151.

Al-badī'

Le terme *al-badī'* est employé en langue arabe pour définir tout ce qui est étrange, extraordinaire, rare, nouveau, dans la signification plus poussée, il a également le sens de étonnant, méritant l'attention, ceci se rapportant à une expression particulièrement belle; dans l'application à la théorie de la littérature, '*ilm al-badī'* signifie "science des ornements du style ou des ornements du style poétique". En rhétorique scholastique arabe qui nous est contemporaine, c'est une partie de la rhétorique qui se limite à certains procédés techniques qui embellissent le discours⁴.

Nous devons tout d'abord constater que ce terme possède chez al-Ġāhiz une signification nettement affermie et constante d'expression extraordinaire ou d'ornement stylistique en général et ceci aussi bien dans *Kitāb al-ḥayawān* que plus tard dans *Kitāb al-bayān wa't-tabyīn*. A cet endroit, il est inévitable d'engager une polémique avec l'avis d'I. Y. Kratchkovsky qui, soulignant les mérites d'Ibn al-Mu'tazz, lui oppose l'instabilité de la terminologie d'al-Ġāhiz⁵ et analyse en tant qu'un des exemples de cette instabilité l'apparition du terme *al-badī'* précisément:

"Là-bas (dans l'oeuvre d'Ibn al-Mu'tazz) chaque terme possède sa signification établie durablement...et son sens primitif commence à s'estomper⁶. Chez al-Ġāhiz au contraire, le terme se mêle encore constamment à sa signification première sans restrictions distinctes"⁷.

A l'appui de sa thèse, Kratchkovsky cite des exemples d'apparition du mot *al-badī'* dans *Kitāb al-ḥayawān* où il se rapporte à des cas extraordinaires de la vie des animaux ou bien à leur instinct extraordinaire⁸. Il faut constater que jusqu'à ce jour, ce mot a conservé sa signification première: extraordinaire et, conformément à cette signification, il est utilisé aussi bien dans la langue parlée qu'en littérature traitant de divers domaines de la vie en dehors de la stylistique⁹.

Il n'y a donc aucune raison qu'al-Ġāhiz ne puisse l'utiliser dans un domaine aussi éloigné de la poétique que la zoologie pour exprimer le caractère extraordinaire d'un phénomène. Il faut néanmoins souligner qu'à tous les endroits où il est question de style poétique, il emploie la notion d'*al-badī'* avec

⁴ Ḥifnī Nāṣif et Muḥammad Diyāb, *Qawā'id al-luġat al-'arabiyya*, Al-Qāhira, 1929, pp. 132—136.

⁵ *Отчерк развития поэтики у Арабов*, Избр. соч., t. 6, стр. 143—144.

⁶ Ça signifie quand même, que chez Ibn al-Mu'tazz le terme a aussi sa signification première. Le même fait a observé A. Trabuṣi (op. cit., p. 84) soulignant qu'Ibn al-Mu'tazz utilise parfois le mot *badī'* ayant la signification: bel, rare, nouveau.

⁷ *Отчерк развития поэтики у Арабов*, Избр. соч., t. 6, pp. 143—144.

⁸ *Ḥayawān*, I, pp. 5, 18; VI, p. 8.

⁹ Par ex. voir les dictionnaires modernes Baranov, Wehr.

beaucoup d'esprit de suite dans le sens d'une expression extraordinaire, c'est-à-dire d'un ornement du style. Commençons l'analyse de cette notion par *Kitāb al-ḥayawān*.

Al-Ġāḥiẓ dit:

Les paroles qui suivent sont un fragment d'*al-badī'*

يتبعن منهن جلاة اتلعا

“Ils suivent le splendide chameau au long cou

أدمك في ماء المهاوى

qui file à travers l'eau de l'atmosphère...”¹⁰.

Il découle de l'exemple précité qu'il a utilisé le terme d'*al-badī'* pour indiquer une métaphore, c'est-à-dire un ornement du style.

Al-Ġāḥiẓ dit a un autre endroit: — Le poète créant dans la *rağaz*, dans l'*al-badī'* vanté dit:

وإذا أهاضيب الشباب تبغش

“... lorsque les averses de la jeunesse abreuyaient la terre”¹¹.

Dans ce cas également, la notion *badī'* se rapporte à une métaphore.

Al-Ġāḥiẓ dit aussi: à ce *badī'*, considéré comme beau, appartiennent les paroles de Ḥuğr ibn Ḥālid ibn Murtad¹²:

سمعت بفعل الفا عليين فلم أجد

“J'ai entendu parler des actes énergiques (des grands hommes) mais je n'en ai pas trouvé

كفعل أبي قابوس حزمًا و نائلًا

de (plus magnifiques) que les actes d'Abū Qābūs en largesse et fermeté.

يساق الغمام الغر من كل بلدة

les nuages blancs filent de partout

إليك، فاضحي حوى بيتك نازلا

Vers toi pour descendre de bon matin autour de ta demeure.

فأصبح منه كل وادٍ حلته

Chaque oued dans lequel tu as pénétré a été abreuvé par eux le matin

وإن كان قد خوى المربع سائلًا

¹⁰ *Ḥayawān*, III, p. 57.

¹¹ *Ḥayawān*, III, p. 58.

¹² Ḥuğr ibn Ḥālid ibn Murtad, poète de l'époque *al-ğāhiliyya*, vivait à la cour de Hira, chez Nu'mān b. Muḍir Abū Qābūs (mort 602).

même si un flot d'étoiles était tombé¹³

فإن هلكت أنت تهلك الباع و النداء

Si tu périssais — périraient la nobless et la rosée matinale¹⁴

و تضحى قلوب الحمد جرباء حائلاً

et la jeune et saine chamelle se lèverait le matin galeuse et stérile.

فلا ملك ما يبلغك سعيه

Il n'existe pas de roi qui ne te proposerait l'alliance

ولا سوقة يمدحك باطلاً

ni de brave homme qui ne chanterait ta gloire, fièrement¹⁵.

Dans le dernier exemple, al-Ġāhiz utilise à côté du mot *badī'* — le qualificatif *al-mustahsan* — considéré comme beau, c'est-à-dire qu'il laisse entendre que les ornements du style ne sont pas tous appréciés de la même façon.

Dans le fragment cité du poème, au second vers, nous ne trouvons qu'une belle image des nuages, mais au troisième déjà une métaphore — un flot d'étoiles, au quatrième — la rosée matinale et aux deux suivants — des antithèse (appelées par al-Ġāhiz *ṭibāq*) qui sont aussi des ornements du style.

Nous trouvons de *Kitāb al-ḥayawān*, dans un autre passage l'expression suivante: "... un poète qui recourt au *al-badī' al-muhtarī*"¹⁶ (c'est-à-dire à un ornement du style trouvé pour la première fois par lui même). Chose curieuse, la même juxtaposition des deux termes se trouve dans la même signification chez Ibn Rašiq¹⁷.

Ainsi de l'analyse rien que de *Kitāb al-ḥayawān* il découle clairement que al-Ġāhiz employait le terme d'*al-badī'* pour les figures et les ornements du style. Quant à *Kitāb al-bayān*, Kratchkovsky lui-même reconnaît que ce terme possède déjà une signification nettement précisée¹⁸.

Passons cependant à l'analyse de la seconde oeuvre en commençant par citer la remarque d'al-Ġāhiz sur le poète al-'Attābī:

"Selon ses paroles, sa méthode et son exemple, se servent de *badī'* les poètes modernistes tels que par ex. Manṣūr an-Namarī¹⁹, Muslim ibn al-Walīd al-Anṣarī²⁰ et d'autres. Tandis que al-'Attābī imitait

¹³ Signe de la sécheresse.

¹⁴ Métaphore signifiante la largesse.

¹⁵ *Ḥayawān*, III, pp. 58, 59.

¹⁶ *Ḥayawān*, III, pp. 311.

¹⁷ *Kitāb al-'Umdat fi šinā'at aš-ši'r wa naqdihī*, al-Qāhira, 1934, II, p. 235.

¹⁸ *Отчэрк расцветия поэтики у Арабов*, Избр. соч., t. 6, p. 144.

¹⁹ Manṣūr an-Namarī, poète moderniste mort au IX^e siècle, originaire de la tribu *Rabi'a* (d'après *Munğid fi'l-luğat wa'l-adab.*, Beyrouth 1956, p. 515).

²⁰ Muslim ibn al-Walīd al-Anṣarī, poète moderniste aux temps des Abbasides. Mort 823. (*Enc. of Islam*, t. III, p. 810).

en *badī* Baššār. Et il n'y avait pas parmi les modernistes de plus intelligent (*ašwab*) dans le domaine de l'*al-badī* que Baššār et Ibn Harma²¹.

D'autres exemples d'ornements du style qualifiés par al-Ġāḥiẓ de *badī* sont surtout des métaphores:

"Ils sont le bras de l'époque (*sā'id ad-dahr*) sur lequel il s'appuie"; plus loin les paroles ar-Rā'i: "*kāhil ad-dahr* — l'échine de l'époque" et les paroles de *ḥadīṭ*: "Le rasoir d'Allah est plus tranchant et son bras plus fort". Ces exemples sont suivis de la déclaration pleine de fierté d'al-Ġāḥiẓ:

والبديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة
واربت على كل لسان، و الراعي كثير البديع في شعره و بشار حسن البديع
والعتابي يذهب شعره في البديع.

"*Al-badī* (la création des ornements du style) a été défini par les Arabes, et grâce à elle, leur langue est supérieure à toutes les langues et surpasse tous les dialectes. De nombreux ornements du style se trouvent dans la poésie d'ar-Rā'i, Baššār crée de beaux ornements du style et la poésie d'al-'Attābī suit cette méthode"²².

Le dernier exemplé témoigne nettement qu'al-Ġāḥiẓ comprenait parfaitement la capacité arabe dans le domaine de l'*al-badī* et en tirait gloire. Il n'est donc pas exclu que Ibn al-Mu'tazz ait adopté ce qualificatif après al-Ġāḥiẓ l'appliquant comme terme tant soit peu plus général — "la science des figures et des ornements du style"²³.

Il nous reste à parler encore de l'attitude d'al-Ġāḥiẓ à l'égard de la quantité d'ornements du style en poésie. L'analyse de ses idées démontre qu'il est partisan du naturel en poésie et qu'il se prononce en faveur d'une réduction des ornements du style:

"Si la poésie de Ṣāliḥ ibn 'Abd al-Quddūs²⁴ et de Sābiq al-Barbarī²⁵ avait été divisée en de nombreux (autres) vers, ces vers seraient beau-

²¹ *Bayān*, I, p. 59.

²² *Bayān*, III, p. 254.

²³ A. Trabulsi (*La critique poétique*, p. 79) utilise dans sa thèse ce qualificatif (les ornements du style); Kratchkovsky utilise le terme nouveau or nouveau style dont je ne peux pas accepter, parce qu'il ne s'agit pas de la nouveauté des modernistes, mais des ornements du style choisis dans le *Coran* et la poésie ancienne, et traités ici comme extraordinaires, mais pas nouveaux.

²⁴ Ṣāliḥ ibn 'Abd al-Quddūs, poète traité comme hérétique et tué par calife al-Mahdī en 783 (voir Nicolson, *A Literary History of the Arabs*, p. 374).

²⁵ Sābiq al-Barbarī ibn 'Alī, poète peu connu, figure énigmatique, vivait au temps du calife 'Umar II (717—720), a été *qadi* de Raqqa; a laissé les fragments des poèmes gnomiques et ascétiques. (voir R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris 1966, t. III, p. 514).

coup supérieurs et la poésie de ces deux (poètes) deviendrait une chose rare et précieuse (*nawādir*) qui ferait le tour du monde. Mais si la caside se compose presque tout entière de modèles (ou de ornements de style poétiques — *amtālan*), elle ne gagne pas en popularité, car lorsque l'auditeur ne trouve pas de variété, il n'accueille pas bien la totalité"²⁶.

Ce qui est curieux c'est que cette opinion d'al-Ġāhiz est répétée presque à la lettre par Ibn al-Mu'tazz dans la préface à *Kitāb al-badī'*, sans que ce dernier se réfère toutefois à al-Ġāhiz mais en la citant comme paroles "d'un savant"²⁷.

Se prononçant contre la surcharge des poèmes avec une trop grande quantité de figures et d'ornements du style, al-Ġāhiz intervient comme partisan de l'orientation classique — préconisant le naturel de la poésie. Ce courant fut représenté à part lui, par al-Aṣma'ī et Ibn Qutayba²⁸.

Voyons maintenant les différents du style entrant dans la notion *d'al-badī'*.

1. *Al — isti'āra* — "emprunt, transposition, métaphore".

La métaphore en tant que phénomène existe grâce à la variabilité des significations verbales qui permettent au styliste d'imposer au mot une signification qui lui est étrangère du point de vue lexicologique. Ceci est lié au fait que la signification concrète d'un mot dans une déclaration donnée est définie par un autre mot assorti à lui ou par tout leur ensemble. C'est dans ce sens aussi que al-Ġāhiz conçoit la métaphore. Cela se remarque dans la définition qu'il donne de la métaphore et de l'analyse des exemples qu'il cite. C'est ainsi qu'il dit:

"Chaque chef est un faux-bourdon²⁹ de l'espèce qu'il mène. Et ce nom est emprunté (*musta'ār*) au mâle et au prince des abeilles qui donnent le miel".

Le poète dit en pensant au taureau:

"Il fut frappé comme un faux-bourdon lorsque le troupeau n'en veut plus.

En quoi sa faute si le troupeau ne veut plus d'eau..."

Alī ibn Abū Ṭālib s'est exprimé de façon semblable sur les avantages de la destinée et sa variabilité:

"Et lorsque cela se produira, le faux bourdon de la foi sera frappé par ceux-là mêmes qui le suivent".

²⁶ *Bayān*, I, p. 177.

²⁷ *Избѣ. сов.*, t. 6, p. 179.

²⁸ Ce courant est opposé au courant rhétorique qui préfère en poésie grande quantité de figures et d'ornements du style, les deux sont mentionnés par A. Ṭrābulṣī qui décrit comme partisans du courant rhétorique: Ibn al-Mu'tazz, Qudāma et Ibn Rašīq (*La critique poétique*, pp. 137—140).

²⁹ Le terme *ya'sūb* possède dans les vocabulaires arabes deux significations: 'faux-bourdon' et 'chef'. Il en découle qu'il peut avoir ici le sens positif.

Il s'est exprimé dans ce sens en passant à côté d' 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Attāb, tué le jour de la Bataille des Chameaux: "Comme je te plains, faux-bourdon des *Qurays*"³⁰.

Dans tous les exemples précités, on retrouve le mot faux-bourdon qui qualifie le chef des vaches sauvages ou d'un groupe d'hommes (musulmans ou de la tribu des *Qurays*) — emprunté aux abeilles, sans la nuance, négative chez nous, de la signification, il s'agit plutôt ici du faux-bourdon qui, étant le plus fort, devient le père d'un essaim avant de périr. C'est la transposition typique pour la métaphore du nom d'une espèce à une autre.

Voici un autre exemple de métaphore:

و طفقت سجابة تعشاها
تبكى على عراضها عيناها

"Le nuage commença à l'envelopper (la maison) ses yeux pleurent sur sa cour".

Les paroles que al-Ġāḥiẓ emploie pour expliquer le sens du vers précité sont au fond une définition de la métaphore. Il dit:

"Ses yeux — se rapportent ici au nuage. Le poète a fait de la pluie — les pleurs du nuage — au moyen d'un emprunt et en appelant une chose du nom d'une autre si elle se trouve à sa place"³¹.

Autres exemples d'emprunts:

"Allāh Suprême a dit: — Ce sera votre nourriture et hospitalité le Jour du Jugement".

Al-Ġāḥiẓ commente: "l'hospitalité n'est pas un tourment mais lorsqu'il (Dieu) a institué pour eux (c'est-à-dire pour les pêcheurs) les tourments, au lieu de bonheur pour les autres, il les a appelés de ce nom".

Le poète a dit:

قلت اطعمني عُمر ثمرأ
فكان ثمرى كهرة و زبرأ

"J'ai demandé — nourris-moi, ô 'Umayr, avec une datte! et ma datte était le mépris et le coup d'une pierre".

Et de nouveau al-Ġāḥiẓ explique:

"Une datte n'est ni le mépris ni le coup d'une pierre, mais c'est ainsi qu'il a dit (c'est un moyen d'emprunt)".

Un autre exemple:

"Allāh Suprême a dit: Ils y ont leur profit (c'est-à-dire au paradis) matin et soir"³².

³⁰ *Ḥayawān*, III, p. 329.

³¹ *Bayān*, I, p. 139.

³² *Ibid.*

Ces paroles suivies d'un commentaire d'al-Ġāhiz:

"Il n'y a ni matin ni soir au paradis mais il l'a dit ainsi à la mesure des matins et des soirs (terrestres)". Puis il ajoute:

Et les paroles de l'Être Suprême se rapportent à la même chose:

"Ceux qui sont dans le feu, sont des gardiens de l'enfer".

Al-Ġāhiz explique: — "*bazana* signifie gardiens, mais rien ne disparaît de l'enfer, qui puisse être gardé; l'homme non plus ne cherche pas à y entrer, et s'en défend. Mais puisque les anges ont été institués en tant que veilleurs et gardiens, — ils ont été appelés ainsi"³³.

Des exemples cités par al-Ġāhiz et des commentaires dont il les fait suivre, on voit nettement qu'il comprend parfaitement et précise en toute conscience la notion de métaphore. L'emploi systématique de ce terme est souligné même par I. Kratchkovsky³⁴ bien qu'il ne semble pas remarquer la définition de la métaphore donnée par al-Ġāhiz plus tôt (mort en 868), et mieux précisée que la définition de Ta'lab (mort en 904) et d'Ibn al-Mu'tazz (mort en 908). Afin d'éviter tout verbalisme, comparons ces trois définitions des plus anciens théoriciens:

Définition d'al-Ġāhiz:

الاستعارة و [هي] تسمية الشيء باسم غيره . إذ أقام مقامه

"La métaphore consiste à appeler une chose du nom d'une autre chose mise à sa place"³⁵.

Définition de Ta'lab:

الاستعارة و هو يستعار لشيء اسم غيره

"La métaphore consiste à emprunter pour une chose le nom d'une autre (chose)"³⁶.

Définition d'Ibn al-Mu'tazz:

[الاستعارة هي] استعارة الكلمة لشيء لم يعرف

بها من شيء قد عرف بها

"La métaphore consiste à emprunter un mot d'une chose qui était connue sous ce mot à une chose qui n'était pas connue sous ce mot"³⁷.

Bien qu'étant la plus ancienne, la définition d'al-Ġāhiz donne l'impression d'être la plus complète et la plus précise (c'est ainsi par ex. qu'il emploie le mot: nom, appellation — *tasmīyya*, au lieu de: mot-*kalima*, imprécis dans ce cas — chez Ibn al-Mu'tazz).

³³ Ibid.

³⁴ *Izḡp. cou.*, t. 6, p. 146.

³⁵ *Bayān*, I, p. 139.

³⁶ *Qawā'id as-šī'r*, p. 193.

³⁷ *Kitāb al-badī'*, *Izḡp. cou.*, t. 6, p. 180.

Les trois définitions sont basées sur le transport des significations dans la sphère des mots, ce qui est caractéristique de la stylistique antique qui ne plaçait les problèmes de la métaphore que dans le domaine de la langue.

Essayons d'analyser les exemples de métaphores citées par al-Ġāḥiẓ:

Le premier exemple de faux-bourdon pour désigner un taureau ou le chef groupe d'hommes est une transposition du nom d'une espèce à une autre, c'est-à-dire que cette métaphore a été créée conformément à un des principes d'Aristote. Ces métaphores sont réalistes servent à juxtaposer un objet concret avec un autre objet concret. Dans le contexte d'un discours, elles constituent une métaphore idéologiquement importante (à l'inverse de la métaphore exclusivement décorative) — illustrant la mort tragique du taureau conduisant le troupeau, du chef de l'Islam ou du chef des *Qurayš* — en tant que mort du faux-bourdon qui a rempli son rôle.

L'exemple suivant est une métaphore animiste: les yeux du nuage pleurent sur la cour — métaphore exclusivement décorative qui consiste à juxtaposer deux objets matériels.

La datte du mépris et le coup de pierre — métaphore qui est dans la première partie une juxtaposition d'un objet concret avec une notion abstraite, dans la seconde partie — d'un objet concret avec un autre objet concret et découle de positions réalistes.

Enfin tout un nombre de métaphores puisées de citations à caractère religieux consistent à donner de la réalité à des notions abstraites afin de les rendre mieux compréhensibles. Il en est ainsi par ex. pour de la transposition des notions terrestres concrètes de matins et de soirs — au paradis et des gardiens en enfer.

Il convient de remarquer aussi que al-Ġāḥiẓ n'analyse pas seulement la métaphore poétique, mais aussi la métaphore de discours (par ex. les citations religieuses et les déclarations circonstanciées d'Allāh).

2. *Al-mağāz* — expression métaphorique, imagée; passage; expression à l'aide d'un autre mot.

Ce terme semble avoir chez al-Ġāḥiẓ avant tout le sens d'une expression métaphorique. Il manque chez lui de distinction théorique entre le qualificatif *mağāz* et *isti'āra*. Tout simplement, ces deux termes apparaissent indépendamment l'un de l'autre. *Mağāz* est plutôt une notion plus générale que *isti'āra*. Chez les critiques ultérieurs, le rapport entre ces deux notions est déjà exactement défini. Ibn Rašīq considère que "la métaphore est le meilleur *mağāz*, servant à orner la poésie"³⁸. Le terme *mağāz* n'apparaît pas du tout chez Ibn al-Mu'tazz, par contre chez al-'Askarī il est juxtaposé à *isti'āra*

³⁸ 'Umdat, I, p. 239.

également sans que soit précisé leur rapport: "Chaque *isti'āra* et *mağāz* doivent posséder une réalité qui leur corresponde"³⁹.

A côté des exemples présentés par al-Ġāḥiṣ comme *mağāz* se trouvent plusieurs de ses remarques à l'aide desquelles il s'efforce de définir plus exactement ce phénomène. Et c'est ainsi qu'après les paroles du prophète:

"Quelle bonne tante est pour vous le palmier", il dit: "Ce sont des paroles au sens correct (*ṣaḥīḥ al-ma'anā*) que seul peut blâmer celui qui ne comprend pas le langage métaphorique des mots (*mağāz kalam*)"⁴⁰.

Le mot *mağāz* pourrait être traduit également plus près de son sens primitif en tant que: passage des significations des mots. Il ne fait pas de doute qu'à l'époque d'al-Ġāḥiṣ, ce mot ne faisait qu'être précisé comme terme.

Al-Ġāḥiṣ s'efforce d'expliquer avec plus de précision l'essence de *mağāz* après avoir cité les mêmes paroles du prophète sur le palmier dans *Kitāb al-bayān*:

"Comme si entre lui (le palmier) et l'homme il y avait une ressemblance (*tašābuh*) et une ressemblance des silhouettes (*tašākul*). Quelqu'un qui parle correctement (*fuṣaḥā*) a dit d'une (expression) semblable à celle-là:... La femelle de l'outarde est la tante de la perdrix. Bien que l'outarde soit plus grande que la perdrix, la couleur du plumage et la constitution fondamentale sont les mêmes, c'est pourquoi il a fait de l'une la tante de l'autre considérant que cette parenté méritait ces paroles"⁴¹.

Al-Ġāḥiṣ s'efforce ici d'expliquer en quoi consiste l'essence de l'expression métaphorique. Le contenu de la nouvelle notion doit avoir en effet quelque chose de commun avec le contenu de la notion que le mot représente du point de vue linguistique. C'est ainsi que la ressemblance entre le palmier et la tante consiste en la bonté que le palmier prodigue aux hommes au moyen de ses fruits. C'est dans ce cas le seul motif commun suffisant toutefois que l'on puisse baser sur lui une métaphore. Le second exemple (outarde et perdrix) est cette fois basé sur une proche parenté et un grand nombre de traits communs.

Dans *Kitāb al-buḥalā'*, nous rencontrons le terme *mağāz* comme opposition à la notion *ḥaqīqa* (réalité)⁴², ce qui confirme l'opinion que al-Ġāḥiṣ le conçoit comme expression métaphorique. Dans *Kitāb al-ḥayawān* apparaît la juxtaposition de l'évidence des paroles (*ẓāhira al-lafẓ*) — aux expressions métaphoriques (*mağāzāt*)⁴³.

³⁹ *Kitāb aṣ-Ṣinā'atayn*, 1952 (1371 h), p. 270.

⁴⁰ *Ḥayawān*, I, p. 212.

⁴¹ *Bayān*, I, p. 195.

⁴² Op. cit., I, p. 188.

⁴³ *Ḥayawān*, VII, p. 50.

Mağāz qā'im — métaphorique des expressions consacrées.

Deux courtes mentions témoignent que al-Ġāḥiẓ distinguait parfaitement les expressions métaphoriques du langage courant dont l'emploi est devenu conventionnel, des expressions figurées individuelles. Et c'est ainsi qu'il décrit que Malik ibn Anās⁴⁴ n'aimait pas lorsqu'on disait des nuages et des nues:

ما أخلق للمطر

(Qu'est-ce "qui crée le plus" d'averses)

Et il ajoute lui-même: "Pour ce qui est de ces mots, leur métaphorique est consacrée"

و هذا الكلم مجازه قائم

La phrase suivante semble témoigner que certaines paroles avaient une métaphorique consacrée encore depuis l'époque d'*al-ġāhiliyya*:

"Comme si eux (il s'agit vraisemblablement des savants de l'islam représentés par Malik ibn Anās) craignaient un retour aux questions *al-ġāhiliyya* en quoi que ce soit, veillant sur ces questions et interdisaient les mots qui étaient le plus près liés à elle"⁴⁵.

Cette déclaration témoigne aussi de l'objectivisme d'al-Ġāḥiẓ qui ne succombait pas aveuglément à l'autorité de théologues musulmans reconnus, mais savait s'y opposer.

L'existence d'une métaphore consacrée de certaines expressions est confirmée par une seconde mention d'al-Ġāḥiẓ:

"Abū 'Aliya⁴⁶ ne supportait pas que l'on dise 'j'ai été à un enterrement' (*kuntu fī ġināzat*) et exigeait que l'on dise 'j'ai suivi un enterrement' (*taba'tu ġināzat*), mais les gens ne voulaient pas le faire. Car bien que la métaphorique de ces mots soit consacrée, elle ne plaisait pas à Abū 'Aliya"⁴⁷.

D'autres exemples d'expressions figurées se trouvant dans les textes des oeuvres d'al-Ġāḥiẓ constituent un remplacement de termes par leurs proches équivalents, principalement verbaux. En principe, ils sont tous définis comme *mağāz*, mais à côté de ce terme, il en est d'autres qui témoignent d'un manque de précision des noms dans le domaine des phénomènes stylistiques à l'époque d'al-Ġāḥiẓ:

"Ibrāhīm an-Nazzām affirmait que 'le feu d'une lampe ne peut ni manger ni boire la graisse mais que la graisse se consume'".

En réponse à cela, al-Ġāḥiẓ dit:

⁴⁴ Malik ibn Anās Abū 'Abd Allāh, mort 795, théologien et juriste, fondateur d'école juridique-religieuse des malikites, célèbre par sa piété et sa erudition (voir *Enc. of Islam*, t. III, p. 218).

⁴⁵ *Hayawān*, I, p. 342.

⁴⁶ Abū 'Aliya Rufay' ibn Mihrān ar-Riyāḥi, mort 709 or 714, traditionaliste de Basra (voir R. Blachère, *Enc. of Islam*, I, p. 105).

⁴⁷ *Hayawān*, I, p. 342.

“Mais ils disent aussi comme *matal* (exemple), *ištiqāq* (formation) et *tašbih* (comparaison) qu’Allah Suprême a dit dans son Livre⁴⁸:

— ils ont dit: Dieu nous a transmis de ne croire à aucun envoyé tant qu’il ne nous aura pas présenté une victime que le feu mangera”.

“— Et nous savons de là qu’Allah Suprême leur parlait leur langage”⁴⁹.

Par la suite, *al-Ġāhiz* cite des exemples, cette fois poétiques, dans lesquels le mot *manger* ou *dévorer* apparaît au sens figuré:

*Aws ibn Haġar*⁵⁰ a dit de l’homme qui cherchait dans la fissure d’une montagne du bois *naṭ* servant à la fabrication des arcs:

فاشرط فيها نفسه و هو معصم

“Il risqua son âme, suspendu à une corde

و القى بأسباب له و تو كلا

il se plaqua contre elle et se confia à elle

و قد أكلت أظفارَه الصخر كما

Et la roche mangeait ses ongles à chaque fois

تعايا عليه طوى صرقى تو صلا

qu’il lui était impossible de conquérir la longueur de l’échelon”.

Al-Ġāhiz commente: — „Le poète a fait du creusement et de l’arrachage des ongles une consommation”⁵¹.

Et il cite plus loin: *Hufāf ibn Nādbat* a dit⁵²:

أبا خراشة أما كنت ذا نفر

Ô *Abū Hurāša*, même si tu possédais beaucoup

فان قومي لم تأكلهم الضبع

Mon peuple aussi n’étais pas mangé par une annéc infertile.

“Il a fait du manque de récolte et de la crise — une chose qui mange” — commente *al-Ġāhiz*⁵³. Il passe ensuite à des exemples du Coran: Allah Suprême a dit:

أَنْ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا

⁴⁸ *Coran*, sourate *Āl ‘Imrān*, vers 183.

⁴⁹ *Hayawān*, V, p. 23.

⁵⁰ *Aws ibn Haġar*, le plus célèbre poète de la tribu *Tamīm*, d’*al-ġāhiliyya*. Sa poésie est très souvent citée et commentée par *al-Aṣma‘ī* (d’après R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, t. II, p. 29), et *Enc. of Islam*, t. I, p. 772.

⁵¹ *Hayawān*, V, p. 23.

⁵² *Hufāf ibn Nādbat*, poète du VII^{ème} siècle, fils de ‘*Umayr ibn Hāriṭ* de la tribu *Sulaym* et d’esclave noire, célèbre par sa bravure et son don poétique (d’après R. Blachère, *Histoire...*, t. II, pp. 293—274).

⁵³ *Hayawān*, V, p. 24.

Ceux qui mangent les richesses des orphelins — les oppressent⁵⁴. Al-Ġāḥiẓ explique:

“Et l'on dit d'eux ainsi même s'ils buvaient pour ces richesses des boissons spiritueuses, se paraient de bijoux et faisaient du cheval sans dépenser une seule drachme pour la nourriture”.

Mais quant aux paroles d'Aws ibn Haġar:

و ذو شطبات قدّمه ابن مجدع

Aux traits ondulés, il a été formé par Ibn Miğadda⁵⁵

له رونق ذرية يأكل

“Il brille et ses éclats se mangent mutuellement”.

— elles ont une signification différente de la précédente.

Tout comme les paroles de Duḥmān an-Nahrī⁵⁶:

سألتنى عن اناس أكلوا

شرب الدهر عليهم و أكل

“Elle m'interrogea sur les gens qui mangeaient et le temps au-dessus d'eux mangeait déjà et buvait”.

“Tout cela est différent (par la signification) — commente al-Ġāḥiẓ — mais tout est une expression figurée (*mağās*)”⁵⁷.

D'autres exemples cités par al-Ġāḥiẓ sont, selon les distinctions faites par la stylistique européenne, une métonymie — c'est-à-dire le remplacement d'un mot par un autre qui a avec lui une liaison déterminée. Al-Ġāḥiẓ les inclut toutefois dans le domaine des expressions figurées:

'Abbās ar-Ri'ālī — chef de la tribu Banū Sulaym dit des petits effectifs de sa tribu:

و أممكم ترجى التوام لبعلمها

Votre mère conduit les jumeaux à son mari

و أمّ أخيكم كزة الرحم عاقر

et la mère de votre frère a la matrice desséchée, sterile”.

Al-Ġāḥiẓ commente: — Il a qualifié sa mère de sterile bien qu'elle n'ait été qu'une femme qui a eu peu d'enfants (*nazūr*).

Et un autre a dit:

و تحمدنوا ملاء لتصبح أمنا

⁵⁴ *Coran*, sourate *an-Nisā'*, vers 10.

⁵⁵ Armurier célèbre.

⁵⁶ Duḥmān an-Nahrī, poète peu connu du VII^{ème} siècle, cousin du poète Nābiġa al-Ġa'dī.

⁵⁷ *Hayawān*, V, p. 27.

“Et vous tâchez de dire des telles choses pour que notre mère

عنراء لا كهل ولا مولود

devienne une vierge et non une femme mûre et capable d'accoucher”.

Et là al-Ġāhiz explique:

“Il l'a qualifié ainsi parce que sa progéniture n'était pas nombreuse, de vierge qui n'a jamais mis d'enfant au monde. Elle n'était pas vierge, mais il en a fait une vierge”⁵⁸.

Terminant ses considérations sur les expressions figurées (*mağās*) al-Ġāhiz dit:

“Les Arabes ont du courage en paroles (figurées) confiants que leurs compagnons les comprendront. C'est là leur qualité. Comme ils se sont permis de dépasser la portée de la signification du mot *akala* (a mangé) jusqu'à *'adda* (a piqué), et du mot *akala* jusqu'à *afnā* (a anéanti), et du mot *akala* jusqu'à *ahāla* (a exterminé) — tout comme ils dépassent (la portée de la signification des mots) lorsqu'ils disent j'ai goûté à quelque chose' quand il s'agit d'une chose qui n'a pas de goût, ou bien 'qui a été goûté' (*tu'imat*) quand il s'agit d'une chose qui n'a pas de goût”⁵⁹.

Tous les exemples cités sont des expressions figurées et prouvent qu'al-Ġāhiz comprenait entièrement en quoi consistait l'essence de cette transformation sémantique. Les commentaires dont il fait suivre presque chaque exemple prouvent qu'il s'efforce d'expliquer au lecteur la différence qui existe entre la signification fondamentale du mot donné et sa fonction stylistique dans l'expression donnée.

Une seule fois seulement on note une confusion de la terminologie, et notamment à l'endroit où il qualifie l'expression figurée de *matal istiḳāq* et *tašbih* en même temps. Étant donné que ces trois termes apparaissent chez lui dans une autre signification, leur juxtaposition dans un seul exemple avec la notion de *mağās* est presque inexplicable. Il est possible que ce soit un passage intercalé ou une erreur d'un copiste ultérieur. Déjà après avoir cité plusieurs exemples suivants, al-Ġāhiz constate que cela est *mağās*, mais il ne les pas qualifie d'aucun des trois termes cités antérieurement.

La plupart des exemples d'expressions figurées sont des expressions consacrées dans le langage car les mêmes associations d'idées se répètent. Cela conduirait à la conclusion qu'al-Ġāhiz semble discerner la différence entre la métaphore (*isti'āra*) et l'expression figurée (métaphorique), tout comme trois siècles après lui, Ibn Rašīq, considérant la métaphore comme une expression figurée fraîche, non commune et appliquée pour donner du raffinement à l'expression.

⁵⁸ Op. cit., p. 31.

⁵⁹ Op. cit., p. 32.

Le terme *al-mağāz* au sens d'expression figurée s'est conservé jusqu'à nos jours dans la stylistique scholastique arabe et englobe la métaphore ainsi que les différentes variantes détaillées des expressions figurés⁶⁰.

3. *Al-kināya* — "changement de nom, allusion, métonymie, euphémisme".

C'est un des termes qui possèdent une définition bien nettement précisée par *al-Ġāḥiḏ*:

"Quelqu'un a dit: amour du gain, et le gain est un mot commun à toutes les choses, les gens utilisent toutefois la métonymie (*kināya*) et placent souvent un mot au lieu d'un autre, voulant ainsi exprimer le sens par un mot plus clair (*abyanu*), ou bien plus élogieux ou bien plus précis"⁶¹.

Une définition ainsi conçue englobe aussi bien la métonymie que l'euphémisme connus de la tradition européenne.

Ce terme apparaît chez *Ibn al-Mu'tazz*⁶² sans aucune définition⁶³. *Kratchkovskiy* l'explique comme *иносказательность* (la métonymie)⁶⁴. Chez *al-ʿAskarī*, il possède la définition suivante:

Kināya existe lorsqu'on indique une chose au lieu d'une autre (*yaknī*) et que l'on y fait allusion (*yu'arriḏu*) au lieu d'en parler ouvertement⁶⁵.

Ibn Rašīq traite *kināya* uniquement comme allusion à quelque chose l'incluant dans le chapitre *išārat* (indication du sens)⁶⁶, et ne donne pas sa définition.

Comme il est facile de le remarquer, *al-Ġāḥiḏ* conçoit le terme *kināya* tant soit peu plus largement que son successeur. Indépendamment de la définition, cela est confirmé par les exemples qu'il cite et par les explications qui les accompagnent. Il dit par exemple:

"C'est ainsi qu'on dit de quelqu'un qui est relevé de son poste — licencié, de quelqu'un qui fuit devant l'ennemi — qu'il recule et d'un avaro — qu'il est économe et prévoyant"⁶⁷.

Il répète presque les mêmes exemples à un autre endroit:

"S'ils disent: tel et tel est économe au lieu de dire qu'il est avaro et s'ils disent sur le gouverneur: il examine à fond l'affaire ce sera une métonymie de la tyrannie"⁶⁸.

⁶⁰ *Hifni Nāṣif* et *Muḥ. Diyāb*, *Qawā'id*, pp. 126—131.

⁶¹ *Risālat fi'l-'išq wa'n-nisā'*, p. 162.

⁶² *Kitāb al-badī'*, *Izḡp. cov.*, t. 6, p. 65.

⁶³ S'il a profité, comme je l'admets, de *Kitāb al-bayān* d'*al-Ġāḥiḏ*, il ne pouvait pas prendre de ce livre la définition de la *kināya*, car cette définition se trouve seulement dans *Risālā fi'l-'išq wa'n-nisā'*.

⁶⁴ *Izḡp. cov.*, t. 6, p. 321.

⁶⁵ *Aṣ-ṣinā'atayn*, p. 368.

⁶⁶ *Umdat*, I, p. 274.

⁶⁷ *Risālā fi'l-'išq wa'n-nisā'*, p. 162.

⁶⁸ *Bayān*, II, p. 217.

Dans les deux exemples précités, il s'agit d'un euphémisme c'est-à-dire d'un moyen de parler de quelque chose avec plus de délicatesse, de précaution et d'après la définition citée plus haut d'al-Ġāhiz: — plus élogieusement. Ce sens du terme *kināya* domine dans les exemples cités par lui. On trouve également des exemples de remplacement de mots indécents par des mots décents, par exemple:

“A ce domaine (c'est-à-dire des *kināya*) appartiennent leurs mots sur la prostituée: — *qaḥba* (qui tousse), étant donné que *qihāb* signifie toux. Par conséquent, quand ils ne voulaient pas dire: celle qui s'adonne à la débauche, ils disaient en changeant le mot: celle qui tousse”⁶⁹.

Kināya au sens d'euphémisme partage son rôle avec le terme *istiqāq* (dérivation) injustement juxtaposé, que al-Ġāhiz ajoute à plus d'une reprise à des termes que, par ailleurs, il comprend et précise bien⁷⁰.

“On appelle les toilettes — vide, lieu à l'écart, sortie, buissons, lavage et appui. Tout cela est *kināya* (euphémisme) et *istiqāq* (dérivation), tout en témoignant du désir d'éviter la bassesse et la saleté ainsi que les mots indignes et impurs”⁷¹.

Dans un autre cas, l'euphémisme est appliqué pour des raisons de nature religieuse:

“Se plaindre de la perversité du sort est un euphémisme (*kināya*) de se plaindre du Créateur”⁷².

La deuxième signification de *kināya* qui découle de la définition d'al-Ġāhiz est métonymie qui consiste à échanger des objets concrets par d'autres, par exemple à appeler un objet du lieu dans lequel il est créé:

“Du domaine de *kināya* on a appelé le pain — *malla* (pain cuit dans la cendre), *malla* signifie cendre, lieu de la cuisson de ce pain”.

Al-Ġāhiz informe dans un autre passage que al-Aṣma'ī considérait tout cela comme une faute et il indique de quelle manière a été créé le nom *rāwiya* — qui transmet la poésie:

“La forme du mot *rāwiya* a été créée d'une manière semblable. *Rāwiya* signifiait en effet un chameau portant des outres d'eau. Et c'est dans ce sens que l'on a appelé — celui qui portait la poésie et les contes — *-rāwiya*”⁷³.

La troisième signification de *kināya* chez al-Ġāhiz semble être allusion. En tant que telle, elle est juxtaposée aux termes: *ifṣāh* (expression claire, évidente)

⁶⁹ *Hayawān*, I, p. 333.

⁷⁰ Voir: *mağāz* pp. 17 et suiv. du présent article.

⁷¹ *Hayawān*, V, p. 295.

⁷² *Kitāb al-buḥalā'*, p. 173.

⁷³ *Hayawān*, I, p. 334.

et *takaššuf* (révélation, dévoilement du sens). *Al-Gāḥiḥ* cite les paroles du poète Abū Ya'qūb al-Ḥuraymī⁷⁴ qui critique l'emploi de l'allusion:

“Ne vois-tu pas que *kināya* et *ta'riḍ* ne remplissent pas le même rôle qu'une expression évidente et que la révélation du sens. Ne vaut-il pas mieux de dire clairement *liaison* au lieu d'éviter d'interrompre?”⁷⁵.

A côté de *kināya* apparaît ici (la seule fois chez al-Ḥāḥiḥ) le terme *ta'riḍ* — allusion, fréquent chez les théoriciens arabes ultérieurs.

On ne sait pas si al-Ḥāḥiḥ partageait l'opinion citée d'al-Ḥuraymī. Il semble pourtant que non, car, à l'occasion de l'analyse de la concision dans le langage, on trouve dans un autre passage la remarque suivante:

“... parfois *kināya* (allusion) dépasse *iḥṣāḥ* (l'expression évidente)”⁷⁶.

Le terme *kināya* s'est conservé jusqu'aujourd'hui et entre dans le chapitre de la rhétorique: *ilm al-bayān* qui englobe la comparaison, l'expression figurée et l'allusion divisée en de nombreuses variantes⁷⁷.

4. *Ifrāt* — exagération, excès, inutilité.

C'est l'exagération dans la description blâmée par al-Ḥāḥiḥ. Cela concerne aussi bien la poésie que la prose. Le même terme apparaît chez Ibn al-Mu'tazz, bien plus développé comme *ifrāt fi's-sifa* (excès dans la description)⁷⁸; chez Ta'lab — comme *ifrāt fi'l-iḡrāq* (excès dans l'exagération)⁷⁹. Al-Ḥāḥiḥ n'en donne nulle part la définition. Elle n'existe pas non plus chez Ibn al-Mu'tazz. A côté de la forme *ifrāt* apparaît la forme IV — *afrata* (il a exagéré), par exemple: “quelqu'un louait 'Alī et a exagéré (*afrata*)”⁸⁰. Parfois, ce mot conserve sa signification fondamentale et ne se rapporte ni à la poésie ni à la prose, mais il est compris comme exagération dans un domaine quelconque, par exemple:

“C'est de la piété que d'abandonner l'exagération dans la piété”⁸¹.

ainsi que:

“...le désir de gagner plus conduit (le poète ou l'orateur) à exagérer dans l'éloge (*ifrāt fi madīḥ*) de celui qui le comble, et à blâmer celui qui lui refuse des dons”⁸².

Les exemples suivants ne se rapportent plus qu'à la poésie:

“Les poètes quand ils désirent qualifier la vitesse des quadrupèdes disent d'une manière semblable à celui qui a dit:

⁷⁴ Abū Ya'qūb al-Ḥuraymī, poète originaire de Sogdiana, mort 821, l'auteur des poèmes élogieux et satiriques; voir *Enc. of Islam*, t. I. p. 159.

⁷⁵ *Bayān*, I, p. 110.

⁷⁶ Op. cit., II, p. 6.

⁷⁷ Ḥifnī Nāṣif et Muḥ. Diyāb, *Qawā'id*, pp. 130—132.

⁷⁸ *Kitāb al-badī'*, *Избп. соч.*, t. 6, pp. 65—68.

⁷⁹ *Qawā'id aš-šī'r*, pp. 190—191.

⁸⁰ *Bayān*, II, p. 80.

⁸¹ Op. cit., III, p. 240.

⁸² *Ibid.*

— La poussière montre huit sabots (et lorsqu'ils se rapprochent, ils l'effleurent légèrement)".

Al-Ġāhiz explique que quatre sabots sont si rapides qu'ils semblent être huit⁸³.

La déclaration qui suit représente l'opinion d'al-Ġāhiz au sujet de l'exagération dans la description (*sifa*):

"Les modernistes ont exagéré (*afraṭa*) dans la description de la vitesse et ce n'est pas ce qu'il a de mieux. C'est ainsi que dans la description de la vitesse de course d'un chien, l'un d'eux a dit:

كأنا يرفع ما لا يضع

C'est comme s'il emportait ce qu'il n'avait pas posé (sur la terre)"⁸⁴.

Al-Ġāhiz cite dans un autre passage de nombreux extraits poétiques précédés de mots qui indiquent qu'il n'approuve pas une trop grande exagération:

"Nous avons évoqué ici des fragments de poésie qui décrivent les coups et les repoussements, et maintenant reprenons ce qui entre dans le chapitre de la prodigalité (*isrāf*) — (synonyme *ifrāt*) dans les paroles et de la modération (*iqtiṣād*) dans les paroles.

Pour ce qui est de celui qui exagère (*afraṭa*), un exemple peut être donné par les paroles de Muḥalhil:

فلو لا الريحُ اسمع منْ بَعَجِر

Si le vent ne soufflait pas, on entendrait à Huḡr

صليل البيض تقرع بالذكور

le cliquetis des (sabres) blancs frappant les (lances) aigues"⁸⁵.

Il découle du commentaire que le poète se trouvait à dix jours de chemin du champ de bataille.

Chose curieuse, de nombreux théoriciens arabes d'époques ultérieures: — Quḍāma⁸⁶, al-Mubarrad⁸⁷, al-Marzūbanī⁸⁸ et Ibn Rašīq⁸⁹, citent, comme le fait al-Ġāhiz, ce vers de Muḥalhil⁹⁰, comme exemple d'exagération dans la description. Les trois derniers sont unanimes à considérer ces vers comme les plus mensongers (*akḍab al-abyāt*).

⁸³ *Hayawān*, II, p. 34.

⁸⁴ Op. cit., p. 35.

⁸⁵ Op. cit., VI, p. 420.

⁸⁶ *Naqd aš-šī'r*, p. 84.

⁸⁷ *Uyūn*, II, p. 49.

⁸⁸ *Al-Muwaššah*, p. 74.

⁸⁹ *Umdat*, t. II, p. 51.

⁹⁰ Muḥalhil 'Adī ibn Rabī'a, chef de famille *Ġuṣām* de la tribu *Taglib*, grand-père du poète 'Amr ibn Kulṭum, traité par les erudites arabes du IX^{ème} siècle comme le plus ancien des poètes arabes; voir R. Blachère, *Histoire...*, t. II, p. 251.

Citons maintenant d'autres exemples d'exagération dans la description mentionnés par al-Ġāḥiẓ:

Les paroles d'Antara:

رحيبة الفرعين يهدى جرسها

“Une (gueule) de la largeur de deux ouvertures de seaux, sa voix s'était

بالليل يعتس السباع الضرم

la nuit lorsque les lions affamés sortent chasser”.

Durayd ibn aṣ-Ṣimma⁹¹ a dit:

أعاذل إنما أفنى شبابي

“Je file, mais je perds aussi ma jeunesse

ركوبى فى الصريخ إلى المنادى

en courant en aide à celui qui appelle

مع الفتيان حتى خل جسمي

Avec les jeunes, mon corps a maigri

و أقرح عاتقى حمل النجاد

et mon épaule s'est couverte de plaies à force de porter la ceinture du sabre”.

Au même domaine appartiennent les paroles d'Antara⁹²:

و أنا المنية فى المواطن كلها

“Je suis la mort dans les pays (de la guerre) de tous

و الطعن منى سابق الأجال

et le coup que je porte devance la mort”.

ou encore d'autres paroles de Antara:

إن المنية لو تمثل، مثلت

“Voici la mort, si on la personifiait, elle serait

مثلى إذا نزلوا بضنك المنزل

semblable à moi lorsque les (guerriers) s'engagent dans la bataille dans la mêlée du camp”⁹³.

Al-Ġāḥiẓ intervient par conséquent comme adversaire de l'*ifrāt* (exagération dans la description poétique). Il se prononce nette-

⁹¹ Durayd ibn aṣ-Ṣimma, poète mort 630, chef du *Banū Ġušām b. Mu'āwiya*; voir R. Blachère, *Histoire...*, t. II, p. 278.

⁹² *Hayawān*, VI, p. 419.

⁹³ Op. cit., p. 420.

ment contre l'exagération dans les vers des modernistes, mais, en même temps, il blâme l'exagération aussi dans la poésie des poètes antiques — 'Antara, Muhalhil, Durayd ibn aṣ-Ṣimma.

Il faut souligner ici l'objectivisme de son jugement en ce qui concerne les poètes anciens — qui passent pour des modèles inégalables et des nouveaux maintes fois blâmés par les critiques. Il aborde la poésie d'une façon réaliste recommandant la modération dans la description et la corcondance avec la vérité.

La plupart des exemples cités ce sont des exemples d'exagération dans la description et ils ne sauraient être comptés dans la notion européenne d'hyperbole. Seuls les deux derniers vers de 'Antara dans lesquels le poète s'identifie avec la mort pourraient être traités comme hyperbole.

Chez al-Ġāhiz, il manque encore de distinction entre ces notions, cependant on note cette distinction chez les théoriciens des époques ultérieures. Le terme *mubālaġa* (hyperbole) n'apparaît dans ce sens que seulement chez Ibn Rašīq au XI^e siècle⁹⁴. Le mot *mubālaġa* apparaît déjà chez al-Ġāhiz mais uniquement dans le sens de atteindre un but par des mots⁹⁵. Il apparaît encore dans une signification semblable chez al-'Askari⁹⁶.

Le problème plus particulier est de conserver une bonne proportion même dans une description exagérée.

A ce sujet, al-Ġāhiz se prononce brièvement après le vers satirique qui raille Ḥārīta ibn Badr⁹⁷, chef de la tribu *Ġudāna*:

زعمت غدانة أن فيها سيداً

“Ġudāna affirme qu'il a un chef

ضخماً يواريه جناح الجنذب

puissant que protégera l'aile d'une petite sauterelle

يرويه ما يروى الذباب فينتشى

On lui donnera à boire autant qu'à une mouche et déjà il devient ivre;

سكرأ و تشبعه كراع الأرنب

et une patte de lapin le rassasira⁹⁸.

“Ils disent: Il n'aurait pas dû dire — lui donnera à boire autant qu'à une

⁹⁴ 'Umdat, t. II, p. 144.

⁹⁵ Bayān, I, pp. 91 et 92.

⁹⁶ Aṣ-ṣinā'atayn, p. 365.

⁹⁷ Ḥārīta ibn Badr, poète aux tendances bachiques, contemporain à Ziyād qui était gouverneur de Basra en 666—678; d'après Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz*, Paris 1953, p. 154; et *Kitāb al-Aġānī*, t. XXI, pp. 20—44.

⁹⁸ Hayawān, III, p. 398.

mouche et une aile de sauterelle le protégera, et ensuite: une patte de lapin le rassasira”⁹⁹.

La remarque précitée prouve que al-Ġāḥiẓ a senti le manque de proportions dans le tableau dépeint par le poète.

L'extrait commenté pourrait présenter l'exemple de l'ironie qui dépasse le cadre de l'ornement du style, étant donné que la formation des expressions sert une intention autre que ce qui semblerait apparemment.

Nous trouvons des exemples poétiques intéressants cités par al-Ġāḥiẓ dans le *Bāb al-ifrāt* (Chapitre sur l'exagération) dans son *Kitāb al-buḥalā'*¹⁰⁰. Par exemple les paroles du poète Ġirān al-‘Awd¹⁰¹ qui se décrit lui-même avec sa bien-aimée:

فأصبح في حيث ألقينا غنيمةً

“Et ils sont devenus quand nous nous sommes rencontrés, un butin:

سوار و خلخال و مرط و مطرف

le bracelet, l'ornement de la jambe, la robe et la parure de soie

و منقطعات من عقود تركناها

Et des morceaux de colliers que nous avons abandonnés...

كحمر الغضا في بعض ما تتخطف

comme l'ardeur de l'arbrisseau *al-ġadā'*, les uns dans les autres flambant peu à peu”¹⁰².

Dans cet exemple, il s'agirait d'une exagération dans la comparaison des morceaux de colliers aux branches incandescentes de l'arbrisseau, ce qui, comme nous l'entendons, ne semble pas exagéré. L'exagération est par contre évidente dans le fragment poétique de ‘Adī ibn Zayd¹⁰³ cité par al-Ġāḥiẓ:

يألبينا أوقدى النار || إن من تهوين قد حارا

“Oh! Lubayna, allume le feu, celui que tu aimes, est rentré

رُبَّ نار ارقبها تقضم الهندي و الغارا

Il se peut que le feu que j'observe, consumera le (sabre) hindou et les armées”¹⁰⁴.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Op. cit., pp. 237—238.

¹⁰¹ Ġirān al-‘Awd, poète originaire de la tribu *Numayr*, du VII^{ème} siècle, Il a laissé *dīwān* des 274 poèmes au caractère citadin hiġazien; voir R. Blachère, *Histoire*, t. III, p. 620.

¹⁰² *Kitāb al-buḥalā'*, p. 257.

¹⁰³ ‘Adī ibn Zayd, poète chrétien originaire de Hira du VI^{ème} siècle; voir F. Gabrieli, *Enc. of Islam*, t. I, p. 196.

¹⁰⁴ *Kitāb al-buḥalā'*, p. 258.

Il découle des exemples précités que al-Ġāhiz semble sousestimer le rôle artistique de l'exagération dans la description et c'est pourquoi il intervient contre elle de la plate-forme de partisan de la conformité absolue à la réalité. L'analyse des exemples donés sous le nom *iqtiṣād* (modération dans la description) peut en témoigner également.

Indépendamment toutefois de la position prise à ce sujet, on voit que le terme *ifrāt* a chez lui une valeur strictement déterminée. Et c'est pourquoi nous nous permettrons ici de considérer comme insuffisamment documentée et injuste à l'égard d'al-Ġāhiz la déclaration d'I. Kratchkovsky qui suit:

“On peut trouver très rarement d'autres termes chez al-Ġāhiz. Il parle de *ifrāt* et de *wahy* (éblouissement, révélation) qui diffèrent peu de *kināya* et *ta'riḍ*”¹⁰⁵.

Quant aux noms qui se rapportent à l'hyperbole ou à l'exagération qui apparaissent chez les théoriciens des époques ultérieures, nous rencontrons une seule fois chez al-Ġāhiz le terme *ġuluww* (exagération, hyperbole) dans une courte mention sur la base de laquelle on ne peut définir comment il est compris par al-Ġāhiz: “S'il n'y avait pas *ġuluww* dans ses paroles, elles seraient de l'or”¹⁰⁶.

5. *Iqtiṣād* — économie, modération, modestie — le contraire de *ifrāt*.

Cette notion ne sert qu'à qualifier le mode de description et ne constitue pas un ornement du style distinct. Il s'agit en effet d'une description qui correspond strictement à la vérité. Al-Ġāhiz adversaire de l'exagération dans la description semble être partisan de *l'iqtiṣād*. Il dit:

“Et des poèmes de poètes observant la modération (*al-muqtaṣidīn*) il m'a récité Quṭrub¹⁰⁷:

تركك الركاب لأربابها

‘J’ai laissé le groupe de cavaliers à leurs maîtres

فأجهدت نفسي على ابن الصعق

et me dirigeai moi-même chez Ibn aṣ-Ṣa‘iq

جعلت يدي وشاحاً كه

Je fis de mon main — son sabre

و بعض الفوارس لا يعتق

et voici que quelques chevaliers ne se mêleront pas au combat”.

¹⁰⁵ *Izbr. sov.*, t. 6, стр. 148.

¹⁰⁶ *Bayān*, I, p. 278.

¹⁰⁷ Quṭrub, prénom du célèbre grammairien et lexicologue Abū ‘Alī Muḥammad ibn Aḥmad al-Mustanir, mort 821; voir *Enc. of Islam*, t. II, p. 1239.

Al-Ġāḥiẓ dit ensuite: “Amr ibn al-Iṭnāba était de ces (poètes) qui disaient sur eux-mêmes des paroles véritables:

وادامى على المكروه نفسى

Mon rapprochement de celui que mon âme hait

وضربى هامة البطل لمشيخ

et le coup fameux que je portai au sommet de la tête du héros

وقولى كلما جشامت جاشت

Et mon langage, à chaque fois que (mon coeur) s'émeut

مكانك، تحمدى أو تستريحى

et tend toute la nuit vers toi, tu approuveras ou permettras de me reposer”¹⁰⁸.

Le terme *iqtiṣād* n'apparaît pas chez Ibn al-Mu'tazz, ni chez al-'Askarī, il est employé par contre par Qudām¹⁰⁹ qui l'oppose à *ġuluww* (exagération) ainsi que par Ibn Rašīq¹¹⁰ dans le même sens.

6. *At-tašbih* — comparaison

À côté de la forme *maṣdar* de II forme, l'auteur se sert de la forme II (*šabbaha*) et la forme V (*tašabbaha*). Le mot *tašbih* en tant que comparaison se répète en plusieurs dizaines d'endroits des oeuvres d'al-Ġāḥiẓ et a une signification nettement précisée. Kratchkovsky affirme que ce terme aussi est employé librement”¹¹¹ par al-Ġāḥiẓ, il est possible que cette constatation est due au trop petit nombre de matériel relatif à *tašbih* qu'il a étudié. Al-Ġāḥiẓ ne donne pas de définition distincte de la comparaison, mais il découle clairement des exemples et remarques cités que l'auteur admet la comparaison à la condition qu'il y ait la juxtaposition d'un trait commun (*tertium comparationis*) de deux ou de plusieurs choses tout à fait différentes.

Al-Ġāḥiẓ cite les exemples suivants:

“Le prophète a dit: Les gens sont tous les mêmes comme les dents d'un peigne.

Le poète a dit: Les mêmes comme les dents d'un âne...”

puis il commente lui-même:

“Si tu as compris *tašbih* (la comparaison) du poète et son essence (*ḥaqīqa*) ainsi que la comparaison du prophète et son essence, tu concervas la supériorité de ces dernières paroles”¹¹².

¹⁰⁸ *Hayawān*, VI, p. 425.

¹⁰⁹ *Naqd aš-ši'r*, p. 17.

¹¹⁰ *'Umdat*, II, p. 43 et 44.

¹¹¹ *Избp. cov.*, t. 6, p. 145.

¹¹² *Bayān*, t. II, p. 16.

La reproche d'al-Ġāhiz semble concerner le bien-fondé de la comparaison, car, voulant démontrer l'identité des gens, le poète s'est servi des dents de l'âne qui ne sont pas tout à fait identiques comme les dents d'un peigne dont s'est servi dans la comparaison du prophète. C'est un exemple de comparaison de deux choses très différentes — toutes les deux concrètes. Un autre exemple du même type:

“Abū 'Ubayda et Abū l-Ḥasan (al-Madā'inī) ont transmis: Un groupe d'orateurs parlaient chez Maslama ibn 'Abd al-Malik et tous trainaient en longueur, puis un autre homme commença à parler et passa dans ses paroles du beau au plus beau. Maslama a dit alors: — Les paroles de celui-ci après les paroles de ses prédécesseurs sont semblables au nuage qui a lavé le tourbillon”¹¹³.

La déclaration d'al-Ġāhiz relative à la comparaison de deux choses avec deux autres totalement différentes est extrêmement intéressante:

“Ils disent: — Nous n'avons pas vu de comparaison (*tašbih*) aussi parfaite que les paroles d'Imr 'al-Qays lorsqu'il a comparé deux choses avec deux autres dans deux états différents dans le vers:

كأن قلوب الطير رطباً و يابساً

Les coeurs des oiseaux étaient par leur douceur et leur sécheresse

لدى وكرها العناب والحشف البالي

pour leur nid comme les baies du jujubier et les vieilles dattes”¹¹⁴.

Ibn al-Mu'tazz cite le même vers dans son *Kitāb al-badī'*¹¹⁵ comme exemple de belle comparaison (*ḥusn at-tašbih*), Kratchkovsky n'en parle toutefois pas, bien qu'il constate à un autre endroit que al-Ġāhiz connaît la comparaison de deux choses avec deux autres¹¹⁶. Ce vers est également cité par al-'Askarī en tant qu'exemple de comparaison extrêmement belle (*badī' at-tašbih*)¹¹⁷ et par Ibn Rašīq comme exemple d'ornement du style original (*al-badī' al-muhtarī'*)¹¹⁸. C'est enfin 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī qui considère que ce n'est pas une comparaison de deux choses avec deux autres, mais d'une chose dans deux états différents (les coeurs des oiseaux) avec deux autres¹¹⁹. Aucun des critiques mentionnés ne se réfère lors de la citation de cet exemple à al-Ġāhiz, mais le donne comme exemple choisi par soi-même.

¹¹³ Op. cit., p. 62.

¹¹⁴ *Ḥayawān*, III, p. 52.

¹¹⁵ *Isbāp. cov.*, t. 6, p. 247.

¹¹⁶ Op. cit., p. 145.

¹¹⁷ *Aṣ-ṣinā'atayn*, pp. 245 et 250.

¹¹⁸ *'Umdat*, t. I, pp. 232 et 260.

¹¹⁹ *Asrār al-balāġa*, Istanbul, 1954, pp. 176—177.

Dans l'exemple cité par al-Ġāḥiẓ, tout comme dans les exemples précédents, les objets comparés sont concrets tandis que *tertium comparationis* — c'est la douceur et la sécheresse, la première de ces qualités est propre aux jujubes (baies de jujubier), la seconde — aux vieilles dattes séchées.

Al-Ġāḥiẓ emploie aussi le qualificatif — comparaison juste complète (*tašbih muṣīb tamm*) à l'occasion de l'analyse du plagiat. Il dit:

“On ne connaît aucun poète sur terre qui aurait donné une comparaison juste et complète, ou un contenu étrange, magnifique ... dont l'oeuvre ne serait, ne fût-ce qu'en partie reprise par les poètes qui ont succédé...”¹²⁰.

Il constate par le suite:

“Une exception est constituée par ce qu'a accompli 'Antara dans la description d'une mouche; il l'a décrite avec tant de perfection (*ağāda fī šifa*), que tous les poètes en ont préservé le contenu. Et je ne connais pas de poésie plus satisfaisante que celle de 'Antara”¹²¹.

A un autre endroit, al-Ġāḥiẓ cite le même vers le faisant précéder des paroles:

“On dit: Aucun ancien Arabe n'a laissé de récit aussi noble et de paroles aussi magnifiques que la poésie de 'Antara:

فترى الذباب بها يغنى و حده

“Tu vois la mouche dans (le jardin) qui chante solitaire

غرداً كفعل الشارب المترنم

elle bourdonne comme si un ivrogne fredonnait

هزجاً يحك ذراعه لذراعه

Bourdonnant, elle se frotte une patte contre l'autre patte

فعل المكب على الزناد الأجدم

d'un geste (d'homme) aux mains coupées, penché sur son silex”¹²².

Al-Ġāḥiẓ explique au dessous:

“Le poète a décrit la mouche qui tombe, puis frotte une patte contre l'autre et l'a comparée (*šabbaha*) en cela à un homme aux mains coupées qui fait jaillir du feu de deux bâtonnets”.

Le même vers d'Antara est cité dans *Kitāb al-badī* d'Ibn al-Mu'tazz¹²³ ainsi que dans *Umda* de Ibn Rašīq¹²⁴ comme exemple d'originalité du poète que nul n'a par la suite imité.

¹²⁰ *Bayān*, III, p. 311.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Op. cit.*, p. 195.

¹²³ *Избр. соч.*, t. 6, p. 247.

¹²⁴ *Bayān*, I, p. 266.

La déclaration faite par al-Ġāhiz après la citation du vers de Ḥassān ibn Tābit¹²⁵:

لعمرك أن آلك في قریش

“Sur ta vie, ta parenté avec la famille des Qurayš

كآل السقب من راءل النعام

est comme la parenté du nouveau-né d'une chamelle avec le petit d'une autruche”.

est une autre preuve qu'il considérait comme comparaison réussie la juxtaposition de deux choses éloignées l'une de l'autre, ce qui est devenu une règle admise chez les critiques arabes qui succédèrent¹²⁶.

Al-Ġāhiz dit:

“Les gens l'ont blâmé pour ce vers, pensant qu'il voulait souligner l'éloignement de la parenté, alors qu'il a cité deux choses semblables à un certain point. Mais ce n'est pas ce que voulait Ḥassān, car il visait la faiblesse de la généalogie chez les Qurayš et lorsqu'il trouva une généalogie plus proche — il l'adopta (*intaḥāla*)”¹²⁷.

Ainsi au cas où le poète voudrait indiquer l'éloignement de la généalogie (Abū Ṣufyān ibn al-Ḥārīt) des Qurayš — sa comparaison serait considérée comme impropre puisque dans un certain sens le petit de l'autruche est proche du petit de la chamelle (*tertium comparationis* — l'âge et la maladresse). Alors pour démontrer à quel point il était loin de la parenté avec les Qurayš on exigerait donc de lui une comparaison des choses plus éloignée. Al-Ġāhiz prend néanmoins sa défense affirmant que le poète voulait seulement démontrer que la parenté d'Abū Ṣufyān avec les Qurayš n'est pas très proche, mais ne la nie pas totalement.

Le seul exemple dans lequel al-Ġāhiz emploie le mot *tašbih* dans un autre sens que celui de comparaison se trouve à un endroit où parlant en principe d'*al-mağāz* et citant les exemples se rapportant à lui, il énumère à côté de lui trois autres termes qui n'ont aucun rapport avec lui:

“Ils citent aussi comme exemple (*matal*), la dérivation (*ištiqāq*) et la comparaison (*tašbih*): Dieu a transmis de ne croire aucun envoyé tant qu'il ne nous aura pas présenté de victime que le feu mangera”¹²⁸.

¹²⁵ Ḥassān ibn Tābit, poète du prophète Muḥammad, mort entre 660 et 673, originaire de la tribu *Hazrağ* de la Médinat; voir R. Blachère, *Histoire*, t. III, p. 313.

¹²⁶ Quḍāma, *Naqd aš-šī'r*, p. 36; Ibn Rašīq, *Umdat*, t. II, pp. 196, 197.

¹²⁷ *Hayawān*, IV, pp. 360—361.

¹²⁸ Op. cit., V, p. 23.

Comme on le voit d'après cet exemple, il s'agit d'une expression métaphorique (*mağāz*) et le terme *tašbih* était employé par hasard¹²⁹.

Dans tous les autres exemples, la comparaison est introduit par la particule de comparaison *ka* ou bien *ka'anna* ou bien par la forme de temps provenant de *šabbaha*. Al-Ġāḥiẓ semble pleinement comprendre en quoi consiste l'essence de la comparaison. L'emploi de l'expression *tašbih muṣīb tāmm* (comparaison juste complète) comme qualificatif de toute l'image poétique introduite par la comparaison d'Antara peut en témoigner également.

Un fait mérite d'être retenu, à savoir que les exemples de comparaisons d'Imr al-Qays et 'Antara choisis par al-Ġāḥiẓ se répètent chez toute une pléiade de théoriciens qui lui ont succédé, dans la majorité des cas, avec la même classification et le même qualificatif que chez al-Ġāḥiẓ. On peut en déduire aisément qu'ils ont profité directement ou indirectement de ses oeuvres, dans une mesure plus grande que ce qu'ils reconnaissent. Il est en effet difficile de supposer qu'ils se soient tous inspirés du même goût littéraire lors du choix des citations qui constituent en même temps un exemple du même phénomène (comparaison de deux choses avec deux autres et originalité de la comparaison) que chez le premier d'entre eux, c'est-à-dire chez al-Ġāḥiẓ. Il n'est pas exclu non plus que al-Ġāḥiẓ lui-même ait profité d'exemple cités par quelque prédécesseur. Il est cependant impossible en ce moment de l'établir. La plupart des chercheurs arabes et européens de ce domaine commence l'étendue des recherches à partir de Ibn al-Mu'tazz omettant même al-Ġāḥiẓ auquel on reproche le manque de maturité et le manque de système¹³⁰.

Nous nous efforçons de démontrer son importance dans les différents chapitres de la théorie de la littérature, nous ne sommes plus en mesure de nous occuper pour le moment de l'étude de ses éventuels prédécesseurs ou des sources dont il a profité. Il est bon toutefois d'attirer l'attention sur le fait que dans de nombreux cas al-Ġāḥiẓ cite très loyalement les auteurs des déclarations auxquelles il se réfère, ce qui donne une certaine garantie que les autres sont les siennes.

Al-Ġāḥiẓ comprenait parfaitement la fonction artistique de la comparaison. Partant de la position du réaliste, il s'efforçait de justifier le but des comparaisons apparemment illogiques, les considérant comme un moyen pour démontrer l'art et le talent de leur créateur dans la création d'une image déterminée. La déclaration suivante dans *Risāla fī'l-'išq wa'n-nisā'*, en est la preuve:

“Tu reconnaîtras qu'une femme est belle en disant: son nez est comme un sabre, son oeil comme l'oeil d'une gazelle, son cou — comme le bec d'argent

¹²⁹ Voir chapitre *mağāz* pp. 17—20 du présent article.

¹³⁰ Крачковский, *Избр. соч.*, t. 6, p. 138—140. A. Trabulsi, *La critique...*, p. 54; Amīn al-Ĥūlī, *Manāhiğ tağdīd fī'nnaḥw wa'l-balāğ wa't-taḥsīn wa'l-adab*, al-Qāhira 1961, pp. 133 et 134—139.

d'un cruchon, sa jambe — comme le tronc d'un palmier et le bout de ses doigts — comme les dents d'un peigne.

Le poète et celui qui décrit (*wāṣīf*) savent bien qu'une belle fille est plus jolie qu'une gazelle et qu'une vache sauvage et plus jolie que tout ce à quoi elle ressemble; mais voulant l'exprimer — ils la comparent à ce qui est le plus beau de ce qu'ils peuvent trouver, certains d'entre eux disent qu'elle est comme le soleil et comme la lune.

Et pourtant le soleil bien que plein d'éclat est une chose, tandis qu'il y a dans le visage et dans la silhouette d'une belle fille toute sorte de beauté étrange... Et nul ne doute que l'oeil d'une belle femme est plus beau que l'oeil d'une vache sauvage et que son cou — plus beau que celui d'une gazelle, mais s'ils ne faisaient pas ces comparaisons (*taṣābih*), ils ne pourraient révéler leur éloquence (*balāġa*) et leur intelligence"¹³¹.

Une autre remarque d'al-Ġāhiz prouve qu'il s'est efforcé de distinguer l'essence de la comparaison de l'essence de la métaphore. Comme on sait, la comparaison est un rapprochement et non une égalisation des notions juxtaposées, tandis que la métaphore est une juxtaposition et la transposition d'un nom d'un objet à un autre. Citons une fois encore la définition de la métaphore donnée par al-Ġāhiz:

"La métaphore consiste à appeler une chose du nom d'une autre mise à sa place"¹³².

En parlant des comparaisons, il s'efforce de souligner que les notions juxtaposées restent dans leurs limites naturelles, sans entrer dans l'étendue du nom de l'autre notion comme cela se passe dans le cas de la métaphore:

"Les poètes, les savants et les orateurs comparent l'homme à la lune, au soleil, à la pluie, à la mer, au lion, au sabre, à la vipère et aux étoiles, mais ces significations (notions — *ma'ānī*) ne le font pas sortir de la portée de la notion — "homme". S'ils blâment (l'homme), ils disent: il est comme un chien, un cochon, un singe, un âne, un taureau, un bouc, un loup, un scorpion, un scarabée, une vipère à cornes. Mais ils n'introduisent pas ces notions dans l'étendue (de la notion) 'hommes' ni leur nom — tout comme ils n'entraînent pas par là — même l'homme lui-même dans la portée et les noms (des animaux)".

"Et c'est dans le même sens qu'ils ont appelé la jeune fille — gazelle, petite gazelle, pouliche, colombe au collier, colombe, fleur, branche, tige"¹³³.

Dans le dernier alinéa, l'expression d'al-Ġāhiz manque de précision. Il ne s'agit pas de l'effet d'appeler la jeune fille, mais de la comparer à des notions données, ce qui découle clairement de la démonstration antérieure.

¹³¹ *Rasā'il al-Ġāhiz, Risāla fī'l-'išq wa'n-nisā'*, Cairo — Bagdad 1965, p. 168.

¹³² *Bayān*, I, p. 139.

¹³³ *Hayawān*, I, p. 211.

Ici se terminent les déclarations théoriques d'al-Ġāḥiẓ sur la comparaison. Nous ne pouvons cependant omettre de remarquer que *Kitāb al-ḥayawān* est une véritable mine de thèmes utilisés lors des comparaisons. En commentant les différents animaux, al-Ġāḥiẓ explique presque toujours quel rôle ils jouent lors des comparaisons, citant souvent des exemples poétiques.

Il ne le traite pas comme un moyen d'imposer aux poètes des normes déterminées dans le choix des thèmes, mais plutôt il constate la tendance qui règne depuis l'époque d'al-ġāḥiliyya et un certain modèle établi dans ce domaine.

7. *Taṭbīq* — juxtaposition, antithèse.

Ce terme correspond à *muṭābaqa* chez les théoriciens arabes qui ont succédé. Ibn al-Mu'tazz le traite comme une figure distincte *al-badī'* et lui consacre beaucoup de place¹³⁴.

Al-Ġāḥiẓ ne donne pas la définition de cette notion, c'est un des ornements du style le moins précisés par lui. Son sens se confond avec celui d'un autre terme — *qirān* (ou encore *iqtirān*) association d'idées, lien, adhérence dont nous parlerons par la suite.

Il convient d'ajouter qu'al-Ġāḥiẓ emploie avec esprit de suite le *maṣdar* de II forme (*taṭbīq*) ou du temps dans la II forme: (*tabbaqa* — unir, souder, réunir) — tandis que Ibn al-Mu'tazz¹³⁵, al-'Askarī¹³⁶ et Ibn Rašīq¹³⁷ appliquent la III forme: (*tābaqa* — être d'accord, unir, être appliqué réciproquement) ou son *maṣdar*: *muṭābaqa*.

En comparant la définition nette de *muṭābaqā* donnée par al-'Askarī:

“*Muṭābaqa* en paroles est la juxtaposition ensemble d'une chose et de son contraire dans un fragment de traité, de discours ou un vers de poésie; par exemple le blanc et le noir, la nuit et le jour, la chaleur et le froid”¹³⁸.

Avec les exemples de *taṭbīq* cités par al-Ġāḥiẓ, on peut arriver à la conclusion qu'il comprenait la notion de *taṭbīq* de la même façon que ses successeurs concevaient le terme *muṭābaqa*. Citons ci-dessous des mentions d'al-Ġāḥiẓ sur le sujet de *taṭbīq*:

Ibn Aḥmar ibn al-'Amarī¹³⁹ a dit en *taṭbīq*:

فلما انبدا القعقاع لجت

“Et lorsque le chemin difficile commença, elle se réfugia

على شرك تناقله نقالا

¹³⁴ *Kitāb al-badī'*, *Избp. cov.*, t. 6, p. 214—226.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ *Aṣ-ṣinā' atayn*, p. 307.

¹³⁷ *'Umdat*, t. II, p. 5.

¹³⁸ *Aṣ-ṣinā' atayn*, p. 307.

¹³⁹ Ibn Aḥmar ibn al-'Amarī al-Bāhilī, poète contemporain de Labīd ibn Abī Rabī'a, VII siècle; voir *Kitāb al-Aġānī*, Index III, p. 206.

sur le chemin frayé, portant (le chevalier)

تعاون الحديث و طَبَّقته

Empruntant le langage, elle le réunissait (*tabbaqat*)

كما طَبَّقت بالنعل المثلًا

comme tu réunis la semelle avec la sandale¹⁴⁰.

Cette citation est pourvue d'une remarque d'al-Ġāhiz:

“— Et ceci est un autre *taṭbīq* que le premier”.

Ainsi dans le premier cas *taṭbīq* se rapporte à la juxtaposition de mots à signification contraire (chemin difficile — chemin frayé); dans le second — le mot *tabbaqa* apparaît dans sa première signification se rapportant à la réunion de la sandale avec la semelle.

Al-Ġāhiz donne ensuite d'autres exemples de juxtapositions:

لو كنت ذا علم علمت و كيف لي

“Si j'avais du savoir — je saurais mais je n'ai

بالعلم بعد تدبير الأمر

que faire du savoir après la clôture de l'affaire”

et: Luqmān ibn 'Ād dit à son fils:

“Ô mon fils, je me suis plains des paroles, mais je ne me suis pas plains du silence¹⁴¹.”

A un autre endroit, le mot *tabbaqa* apparaît au mode impératif et semble avoir pour sens initial: réunis!

Labīd¹⁴² dit en *taṭbīq*:

فطَبَّق المفصل و أغنم طيباً

“(Vieillard) réunis ce qui est séparé et enrichis le bon”.

Au-dessous de cet exemple se trouvent des exemples de *taṭbīq* dans les vers d'Ibn Aḥmar déjà cités¹⁴³. Al-Ġāhiz qualifie un autre exemple comme suit:

Et dans le chapitre (bāb) de *taṭbīq* entrent les paroles du poète:

لأنتم تبيع اللحم أعلم منكم

“Vous vous connaissez mieux en vente de la viande

بضرب السيوف المرهفات

qu'en coups de sabres coupant fin”.

¹⁴⁰ *Bayān*, I, p. 221.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Labīd ibn Abī Rabī'a, poète célèbre du VII^{ème} siècle, auteur d'une des 7 *mu'allaqāt*; sur lui-même, voir R. Blachère, *Histoire*, t. II, pp. 275—276.

¹⁴³ Voir p. 34.

Cet exemple semble faible comme *opposition*, il est suivi d'exemples plus réussis:

إن الدين مجمع لكل هم، هم بالليل و ذل بالنهار

“Une dette contient en soi tous les soucis — c’est le souci la nuit et l’humiliation le jour”.

On demanda à Muḥammad ibn Ka’b al-Quraẓī¹⁴⁴:

Quel est le signe de la décadence complète? Il répliqua:

أن يستصبح الرجل ما كان عنده حسناً

“Si l’homme considère comme laid ce qui fut beau en lui,

و يستحسن ما كان عنده قبيحاً

et considère comme beau ce qui était laid en lui”.

Ce dernier exemple est une *opposition* déjà nous entièrement satisfaisante; selon la terminologie européenne ce serait une *antimétathèse*.

Les exemples ci-dessus démontrent que al-Ġāḥiẓ comprenait ce terme tout comme ses successeurs comprenaient le terme *muṭābaqa*, bien que c’était un terme *in statu nascendi* dont la signification première se mêlait encore au sens théorique.

8. *Qirān (iqtirān)* — association, lien, juxtaposition des significations (*iqtirān al-ma’ānī*).

Ce terme est encore moins clair que le précédent. La difficulté fondamentale réside dans le manque d'exemples concrets qui permettraient de déduire de quel type de phénomènes il s’agit. Dans un cas, le mot *qirān* apparaît dans le sens de l’harmonie des mots dans le vers de poésie¹⁴⁵.

Pendant d’autres déclarations ne le confirment pas; il manque aussi toute introduction ou commentaire de la part d’al-Ġāḥiẓ:

“Un poète dit à un autre: — Je suis plus grand poète que toi. — Et pourquoi donc? — demanda l’autre. — Parce que moi, — répliqua le premier, — je récite un vers et son frère, tandis que toi — un vers et son frère germain”.

“Le poète Ru’bā¹⁴⁶ blâmait la poésie de son fils ‘Uqbā¹⁴⁷ disant: — Il ne possède pas le don des associations (*qirān*). Le vers fait en effet d’un vers un frère s’il lui ressemble et il devrait le placer à côté de lui”¹⁴⁸.

Alors qu’il découlerait de la première déclaration qu’il faut placer l’un à côté de l’autre les vers qui, à un certain égard, se ressemblent fraternellement ou sont

¹⁴⁴ Non identifié.

¹⁴⁵ *Bayān*, I, p. 71.

¹⁴⁶ Ru’bā ibn ‘Aġġāġ, poète du *raġaz*, mort environ 762; voir Ch. Pellat, *Le milieu basrien*, p. 159.

¹⁴⁷ ‘Uqbā ibn Ru’bā, fils du précédent, aussi poète du *raġaz*; voir Ch. Pellat, op. cit., p. 159.

¹⁴⁸ *Bayān*, I, p. 159.

proches, on peut déduire du second exemple, qu'il s'agit d'une certaine séparation de vers trop semblables. La citation poétique suivante semble avoir à cet égard le même but:

Al-Ā'šā¹⁴⁹ dit:

“Ô Abū Mismā, abrège, car en vérité, la caside lorsqu'elle vient à toi, ses soeurs s'unissent à elle”¹⁵⁰.

On peut tirer certaines conclusions de la déclaration qui précède la citation poétique qui suit:

Al-Ġāhiz dit:

“Ils ont dit comme exemple de qui est le plus éloigné par le contenu (la signification) et au plus petit nombre de mots:

أ عامر لا الوك إلا مهندًا

La tribu 'Āmir n'a-t-elle pas d'autres envoyés à part le (sabre) d'acier indien

و جلد أبي عجل وثيق القبائل

Et la peau du père du veau¹⁵¹ au crâne solide”¹⁵²?

L'idée du poète est bien claire. Il s'agit de juxtaposer le sabre au bouclier qui sont des objets du même genre en tant qu'arme, et servent en même temps à des buts contraires: attaque — défense.

C'est ainsi que dans le cas de *qirān*, il s'agit d'une juxtaposition de mots ou de vers entiers qui seraient à un certain égard proches l'un de l'autre et à un autre égard éloignés.

La déclaration suivante peut être une autre preuve de cette hypothèse:

Kisā'i¹⁵³ dit:

“J'ai commencé à interroger un Bédouin sur les parties du discours et sur bien des choses différentes en les juxtaposant les autres (*aqrānu*). Il m'a dit: Allah! Je n'ai vu personne qui sache mieux placer un mot à côté d'un autre de façon à ce qu'il soit la chose qui lui ressemblât le plus et la plus éloignée de lui”¹⁵⁴.

Malheureusement, ici aussi on manque d'un exemple concret duquel il serait possible de déduire exactement de quel type de ressemblance il s'agit.

¹⁴⁹ Al-Ā'šā Maymūn ibn Qays, fameux poète d'*al-ġāhiliyya*, originaire de la tribu *Bakr ibn Wā'il*, mort après 625; voir W. Caskel, *Enc. of Isl.*, t. I, p. 690.

¹⁵⁰ *Bayān*, I, p. 194.

¹⁵¹ Vraisemblablement il s'agit du bouclier fait de la peau du taureau.

¹⁵² *Bayān*, I, p. 194.

¹⁵³ Kisā'i, grammairien d'école de Kufa, lecteur du Coran, d'origine iranienne, mort en 705; voir R. Blachère, *Histoire*, t. I, p. 109.

¹⁵⁴ *Bayān*, II, p. 236.

Le terme *iqtirān* semble avoir le sens de juxtaposition des idées et il découlerait des exemples qu'il s'agit d'un certain genre d'antithèse bien que pas tout à fait nette (comp. *taṭbīq*). Et c'est ainsi que al-Ġāḥiẓ dit:

“Au sujet de juxtaposition des idées (*iqtirān al-ma'ānī*) et de la variété des motifs (*ihṭilāf al'ilal*), le prophète divin a dit à un homme: comprends et crois! (*a'qil wa tawakkil*).

Et il a dit à Bilāl: — Distribue, Bilāl, et ne crains pas que le Seigneur du Trône ne t'amointrisse”¹⁵⁵.

Al-Ġāḥiẓ commente plus loin:

“— Comprenez cette composition (*tadbīr*) et apprenez cet ordre (*ḥukm*), découvrez son aspect intérieur (*madāhilihā*) et extérieur (*maḥāriḡuhā*), ce qui le divise (*mufarraḡ*) et ce qui l'unit ensemble (*maḡmū'*).

Car Dieu Tout-puissant ne s'est pas opposé dans son Livre à la citation de l'union (*i'tibār*) ni à l'éveil de la pensée, ni à l'aspiration à analyser, à étudier et à connaître car il désire qu'il existe des sages dans ce domaine et des savants dans cette orientation”¹⁵⁶.

Les termes *qirān* et *iqtirān* n'apparaissent pas chez les théoriciens arabes qui ont succédé. Ne pouvant définir exactement leur fonction d'après al-Ġāḥiẓ, nous devons nous contenter de signaler leur existence dans ses oeuvres.

9. *Matal* — proverbe, exemple, modèle, symbole.

Les proverbes jouent un grand rôle en rhétorique arabe en tant qu'ornement du style. Al-Ġāḥiẓ lui-même dans *Kitāb al-Ḥayawān*, après avoir donné la description d'un animal, cite très souvent un proverbe à leur sujet. Ce terme apparaît le plus souvent chez lui au sens de proverbe¹⁵⁷ ou d'expression proverbiale¹⁵⁸.

Ce terme apparaît aussi dans des significations qui lui sont proches, telles que exemple, modèle:

“L'essence de la science s'appuie sur l'exemple et le vers certifiant (*matal wa šāhid*)¹⁵⁹ ainsi que comme modèle universel (*matal sā'ir*)”¹⁶⁰.

Le terme *matal* apparaît exceptionnellement au sens de symbole ou bien d'expression figurée. Kratchkovskiy¹⁶¹ attire également l'attention sur ce point. C'est ainsi que al-Ġāḥiẓ cite:

¹⁵⁵ *Ḥayawān*, II, p. 115.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ *Ḥayawān*, I, pp. 260, 270, 271, 290, 291; III, pp. 304, 305, 306, 315, 421, 424, 425, 459, 500, 513; IV, pp. 16, 99, 169, 234, 392, 399; V, pp. 254, 445, 528, 437, 460, 479; VI, pp. 55, 136, 137.

¹⁵⁸ *Ḥayawān*, I, pp. 228, 255; *Bayān*, I, pp. 260, 295.

¹⁵⁹ *Bayān*, I, pp. 178, 223.

¹⁶⁰ *Bayān*, I, pp. 249, 298; II, pp. 13, 32, 78, 146.

¹⁶¹ *Изоп. соч.*, t. 6, p. 145.

“On dit d’un chameau qui est faible et qui ne couvre pas bien les chamelles, qu’il est impuissant (*tabāqā*) et une femme a dit ainsi de son mari.

Et ils ont fait de cette expression un exemple (symbole — *matalān*) pour l’homme qui ne sait pas s’exprimer”¹⁶².

Et à un autre endroit:

“L’expression le feu de la guerre est employé comme *maṭal* (c’est à-dire métaphore) et non au sens littéral”¹⁶³.

Après avoir cité le vers d’Ibn Mayyāda:¹⁶⁴

ألا نبالي أن تحتدف خندف

“Qu’est-ce? Nous ne prêtons pas attention quand la (tribu) Ḥindif s’approche à grands pas

و لسنا نبالي أن يطن ذبابها

Mais nous remarquons que ses mouches nous piquent?!”¹⁶⁵

Al-Ḡāḥiẓ commente:

“Il a fait ici des mouches — *matalān* (une métaphore) les mettant ici à la place du mépris et du dénigrement”.

Conformément à la définition d’al-Ḡāḥiẓ: “La métaphore consiste à appeler une chose du nom d’une autre chose mise à sa place”¹⁶⁶, — dans l’exemple précité, il s’agit nettement d’une métaphore et non d’un proverbe. On peut se douter que le poète avait l’idée la piquûre des flèches ou les coups de sabre de la tribu ennemie pour lesquels il a employé la métaphore les mouches piquent pour exprimer le mépris. Dans un autre cas al-Ḡāḥiẓ emploie le mot *maṭal* au pluriel — *amṭāl* probablement dans la signification d’ornement du style poétique.

“...La caside quand elle se compose presque toute entière de ornements du style poétique (*amṭālan*), elle ne gagne pas en popularité...”¹⁶⁷

Cette citation d’al-Ḡāḥiẓ est citée par Ibn al-Mu‘tazz dans la préface à *Kitāb al-badī‘* quand il parle de la quantité des ornements du style dans les casides¹⁶⁸.

Ainsi, le terme *maṭal* dans les oeuvres d’al-Ḡāḥiẓ apparaît le plus souvent comme proverbes, rarement comme métaphores et une fois seulement comme ornement du style poétique en général. C’est un des termes moins précisés par lui. Ajoutons que l’on ne trouve point chez lui le terme *tamṭil* (comparaison) fréquent chez les théoriciens arabes qui lui ont succédé.

¹⁶² *Bayān*, I, p. 103.

¹⁶³ *Ḥayawān*, V, p. 44.

¹⁶⁴ Ibn Mayyāda — ar-Rammāḥ ibn Abrād, poète originaire de la tribu *Dubayān*. Né environ 694, il vivait dans le désert, mais visitait souvent Mecca et Medina; voir R. Blachère, *Histoire*, III, p. 536—7.

¹⁶⁵ *Ḥayawān*, III, p. 384.

¹⁶⁶ *Bayān*, I, p. 139. Voir aussi *isti‘āra* dans le présent article.

¹⁶⁷ *Bayān*, I, p. 177.

¹⁶⁸ *Избр. соч.*, t. 6, p. 179.

10. *Al-ištiqāq* — étymologisation, formation de mots à partir d'autres dérivation.

C'est en principe un terme de grammaire, en général il n'a rien de commun avec les ornements du style poétiques, néanmoins dans plusieurs cas, il apparaît chez al-Ġāḥiẓ remplissant la fonction d'ornement poétique. Ce terme n'existe pas du tout dans *Kitāb al-badī'* d'Ibn al-Mu'tazz, tandis que chez Ibn Rašīq il apparaît seulement dans le sens de création, formation, par exemple: *ištiqāq al-kunya* — *Abū fulān* (création d'un surnom honorable: le père de tel et tel...) ¹⁶⁹, de création de différents ornements du style, par exemple *ištiqāq al-ġuluww* (création d'hyperboles) ¹⁷⁰ ou encore création de différentes parties de la caside ¹⁷¹.

Dans les oeuvres d'al-Ġāḥiẓ, le terme *ištiqāq* apparaît le plus souvent dans son sens fondamental — création de formes dérivées de la forme fondamentale du temps ou du nom. Ce mot possède souvent une signification différente de la forme de laquelle il provient.

Et c'est ainsi qu'en citant les mots *kalba* et *kalbatāmi* (tenailles pour le fer chaud) ainsi que *al-kullāb* (crampon), al-Ġāḥiẓ dit: "Et ce sont là des noms différents *muštaqq* (créés) à partir de de la racine (*aṣl*)" ¹⁷² et plus loin:

"De même du nom *kalb* (chien) ils ont créé, pour souligner la noblesse le nom *Kulayb ibn Wā'il*, tout comme on peut créer des qualités glorieuses à partir des noms des tribus *Kalb* et *Himyar*" ¹⁷³.

Dans un autre cas, al-Ġāḥiẓ juxtapose *ištiqāq* à d'autres ornements du style, par exemple à *kināya* au sens d'euphémisme: et c'est ainsi qu'après les paroles:

"On appelle le petit coin (les toilettes) — vide, chemin, sortie, etc..., il dit:

Et tout cela c'est *kināya* et *ištiqāq*" ¹⁷⁴.

Al-Ġāḥiẓ le place également à côté du terme *mağāz* et *tašbih*, bien que ce soient des termes exactement précisés par lui.

Il définit également *ištiqāq* de la façon suivante:

فُنُقَالُ بُنَىٰ عَلَيْهَا إِشْتِقَاقًا مِنَ الْبِنَا

"On dit: (il) a été construit et c'est une création (d'un mot) à partir de construction" ¹⁷⁵.

Il on découlerait que al-Ġāḥiẓ comprend ce mot au sens de création d'une forme à partir d'une autre, dans ce cas de la forme passive d'un temps à partir d'une forme nominative.

¹⁶⁹ *Umdat*, t. I, p. 282.

¹⁷⁰ Op. cit., t. II, pp. 57, 62, 82, 88.

¹⁷¹ Op. cit., t. II, pp. 101, 172.

¹⁷² *Hayawān*, II, pp. 185—186.

¹⁷³ Op. cit., I, p. 158.

¹⁷⁴ Op. cit., V, p. 295.

¹⁷⁵ Op. cit., I, p. 334.

Passons maintenant à trois exemples poétiques cités par al-Ġāhiz dans lesquels la création de la forme dérivée à partir de la forme fondamentale est appliquée comme ornement du style poétique:

Ibn Aḥmar 'Amr al-Bāhili a dit en utilisant la comparaison (*tašbih*) et la dérivation (*ištiqāq*):

يهجل من قسا ذفر الخزامى

“Dans la vallée paisible, du côté des plateaux (s'exhale) un parfum de lavende,

تدعى الجربياء به الحنيننا

le vent frais du Nord appelle ainsi en bruissant.

تفقاً فوقه القلع السوارى

Les gros nuages qui voguent la nuit s'effritent au-dessus d'elle

و جنّ الخزاباز به جنونا

Et les petites mouches de la fertilité bourdonnent follement¹⁷⁶.

Il s'agit ici probablement de la création à partir du mot *ḡunna* (bourdonner) d'un *maṣdar ḡunūn* qui, à l'acc., peut être traduit de deux façons: comme bourdonnant ou follement.

Voici une autre citation poétique dans laquelle on trouve quatre formes provenant de la même racine:

جُنُونُكَ مَجْنُونٌ وَ لَسْتُ بِوَجْدٍ

“Ta folie est folle, et tu ne trouveras pas

طبيباً يداوى من جنون جنون

de médecin qui guérisse la folie de la folie¹⁷⁷.

Al-Ġāhiz ne donne pas la moindre indication s'il faut traduire ces quatre formes uniformément, il se peut qu'entrent ici en jeu d'autres significations telles que: rage, grande colère ou sottise.

Nous trouvons, dans un autre passage, la citation qui suit:

يقول أمير: ها جراد و ضبة

“L'émir dit: — Voici que la sauterelle et le lézard

فقد جردت بيتى و بيت عيا ليا

ont dévasté ma maison et la maison de mes enfants”.

Puis al-Ġāhiz ajoute: Et ceci fait partie d'*ištiqāq*¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Op. cit., III, p. 108.

¹⁷⁷ Op. cit., III, p. 109.

¹⁷⁸ Op. cit., V, p. 554.

Cet exemple est plus net que le précédent. Le nom de sauterelle (*ġarād*) vient de la racine *ġarada* (dévaster, dépouiller). Ces deux formes apparaissent ensemble pour produire un effet stylistique. Ce serait proche de *taġnīs* — répétition d'un mot ou de sa partie dans une signification autre que la précédente.

Récapitulatif, c'est un terme à la signification imprécise, employé par al-Ġāḥiẓ soit comme création de formes à partir d'autres mots, soit comme ornement du style ou bien encore placé tout à fait inutilement à côté d'autres termes plus exactement définis.

11. *Al-madhab al-kalamī* — voie, méthode, procédé, méthode verbale (dialectique).

Ce n'est pas un ornement du style, mais la définition du mode d'argumentation à l'aide des mots. Il a été néanmoins intégré aux *al-badī'* (science sur les ornements du style et les figures) par Ibn al-Mu'tazz qui s'est référé précisément à al-Ġāḥiẓ:

“La cinquième partie d'*al-badī'* est la méthode (*madhab*) que 'Amr al-Ġāḥiẓ a appelée méthode dialectique et qui se rapporte au manque de naturel (*takalluf*)”¹⁷⁹.

A son tour al-'Askarī se réfère à la qualification d'Ibn al-Mu'tazz en citant les mêmes exemples que lui et en ne donnant pas, lui non plus, ni de définition ni aucune qualification de cette méthode¹⁸⁰.

Ibn Rašīq fait la même chose en reconnaissant ouvertement: j'ai emprunté tout ce chapitre à l'oeuvre d'Ibn al-Mu'tazz¹⁸¹ sans donner non plus aucune définition ni explication. Seul 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī qui s'occupe de l'analyse détaillée des figures et des ornements du style passe sous silence tant dans *Asrār al-balāġa* que dans *Dalā'il al-i'ġāz* la méthode dialectique en tant que méthode n'ayant rien de commun avec les problèmes commentés.

Étant donné pourtant que la plupart des théoriciens arabes considèrent al-Ġāḥiẓ comme le créateur ou celui qui a découvert ce terme, nous sommes obligés de lui consacrer tant soit peu d'attention et d'essayer de caractériser la forme dans laquelle il apparaît chez al-Ġāḥiẓ et comment il est défini par lui.

Le mot *madhab* a chez al-Ġāḥiẓ le plus souvent la signification de méthode, par ex.

“Al-Aḥnaf Ibn Qays parlait en mots éloquents (*balīġ*) et justes (*muṣīb*) appliquant ce procédé (de langage) (*dahaba dalika'l-madhab*)”¹⁸².

Dans ce cas, il s'agit par conséquent d'une manière de parler à l'aide de mots éloquents et justes.

¹⁷⁹ *Kitāb al-badī'*, *Izōp. cov.*, t. 6, p. 232.

¹⁸⁰ *Aṣ-ṣinā'atayn*, p. 410.

¹⁸¹ *Umdat*, t. II, p. 75.

¹⁸² *Bayān*, I, p. 201.

L'exemple qui suit se rapporte aux diverses manières de parler:

“Et lorsqu'il se présentèrent devant M u 'ā w i y a, les orateurs de la tribu *Nizār* — appliquèrent dans leur discours tous les procédés”

(ذهبت في الخطب كل مذهب)¹⁸³,

Et à un autre endroit:

“A l - M ā 'm ū n discourait et appliquait dans ses paroles tous les procédés”¹⁸⁴, ainsi que: “...il rappelle les paroles d' a l - M ā 'm ū n et ses procédés (*madāhib*)”¹⁸⁵.

Ce mot peut se rapporter également à la poésie:

“Ils appliquaient le procédé des poètes inspirés”¹⁸⁶.

لذهبوا مذهب المطبوعين

Dans le dernier exemple, on voit nettement qu'il ne s'agit pas ici d'une méthode déterminée se rapportant uniquement aux orateurs, mais de la signification première du mot *madhab* — p r o c é d é.

Cette signification est confirmée par l'exemple suivant:

“... ils récitent des poèmes à la manière d' I b n 'A q ī b a l - L a y t ī”¹⁸⁷.

يقولان اشعارًا على مذاهب أشعار ابن عقيب الليثي

Le mot *madhab* apparaît dans le même sens à plusieurs autres endroits¹⁸⁸.

On peut déduire la signification de ce mot tant que m é t h o d e d i a l e c t i q u e d'un seul fragment des oeuvres d' a l - Ġ ā h i z que nous citons en entier afin de l'analyser et d'en tirer la conclusion en quoi cette méthode consistait:

“Ce sont des m é t h o d e s témoignant de la cohérence des opinions et des m é t h o d e s témoignant de la plénitude de l'âme et de son intégrité, mais il y a peu de gens qui agissent selon elles”¹⁸⁹.

Par la suite a l - Ġ ā h i z cite une conversation entre le gouverneur de la Mecque, du temps du calife 'A b d a l - M a l i k - N a f ī ' i b n 'A l q a m a et A b ā n i b n 'U ṭ m ā n qui écoutait la *ḥuṭba* le premier, en se tenant au pied du *minbar*. N a f ī ' i b n 'A l q a m a y maudissait Ṭ a l ḥ ā et a z - Z u b a y r. Et lorsqu'il descendit du *minbar*, il dit à A b ā n:

“Es-tu content (de ce que j'ai dis) sur ces deux flatteurs du Prince des Fidèles?”

أرضيتك من المذهنين في أمير المؤمنين؟

¹⁸³ Op. cit., I, p. 241.

¹⁸⁴ Op. cit., I, p. 264.

¹⁸⁵ Op. cit., I, p. 294.

¹⁸⁶ Op. cit., I, p. 11.

¹⁸⁷ Op. cit., II, p. 180.

¹⁸⁸ Par exemple *Bayān*, II, pp. 15, 47, 188.

¹⁸⁹ *Bayān*, I, p. 243.

A b ā n répliqua:

“Non, au contraire, tu as provoqué mon mécontentement. Je pense qu'ils seront compagnons dans son affaire”¹⁹⁰.

لا والله و لكن سؤتني، حسبى أن يكونا شركاء في أمره

Après cette déclaration a l - Ğ ā ḥ i ḏ dit:

“Et je ne sais qu'est-ce qui est le plus beau — les paroles d'A b ā n ou celles d' I s ḥ ā q i b n 'Ī s ā qui a dit:

— Je recommande 'A l i à Dieu afin qu'il tue 'U ṭ m ā n et je recommande 'U ṭ m ā n à Dieu que 'A l i le tue”.

أعوذ علياً بالله أن يكون قتلاً عثمان

وأعوذ عثمان بالله أن يقتله علي

A l - Ğ ā ḥ i ḏ explique ainsi ces paroles:

“(I s ḥ ā q) a loué 'A l i en des paroles qui tendent directement au but (*sadīd*) et non pas en parole dispersées (*nāfir*), et dignes d'être acceptées (*maqḅūl*) mais pas non cultivées (*waḥṣī*).

Il a renoué avec le contenu de *ḥadīṭ* et avec les paroles du prophète:

Les plus grands tourments (frapperont) celui des habitants de l'enfer qui a tué le prophète ou que le prophète a tué”.

أشد أهل النار عذاباً من قتل نبياً

أو قتله نبياً

A l - Ğ ā ḥ i ḏ explique ensuite:

“Il dit par là: — il ne convient pas que le prophète lui-même tue quelqu'un, seulement celui qui est le plus réticent des créatures d'Allāh et le plus courageux dans la révolte contre lui. C'est pourquoi il a dit: — Il ne convient pas que 'A l i le tue, à moins qu'il ne mérite d'être tué”¹⁹¹.

Alors que le premier des exemples cités n'est pas clair et qu'il serait difficile d'en déduire beaucoup de choses, car un commentaire plus long fait défaut, les deux suivants semblent expliquer le sens de la méthode dialectique.

Elle semble consister à donner une preuve verbale de façon à ce que la première partie d'une phrase soit confirmée et soulignée par la seconde de façon catégorique.

Ainsi si 'A l i lui-même doit tuer 'U ṭ m ā n — cela signifie que 'U ṭ m ā n le mérite. De même les plus effroyables tourments sont mérités par celui qui fût si grand pêcheur que le prophète dut lui même le tuer.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid.

Aucun des exemples cités par al-Ġāhiz n'apparaît pas chez Ibn al-Mu'tazz qui, au contraire, stipule au début, qu'il: "n'a rien trouvé de cette méthode dans le Coran, et que: Allāh est au-dessus de cette méthode"¹⁹².

Citons encore la définition de L. Cheikh o, citée d'après *Šarḥ badī'iyya al-'umyān* Ibn Ġābir al-Andalūsī¹⁹³:

"La méthode dialectique (*madhab kalamī*) chez les dialecticiens (*ahl al-kalam*) — consiste à faire aboutir la preuve au but par la méthode des dialecticiens. Cela consiste à faire en sorte qu'après avoir obtenu les prémisses on arrive à la prémisses indispensable au but"¹⁹⁴.

Cette méthode a été élaborée par les théologiens scholastiques étant donné que *kalam* (la scholastique) avait pour tâche de consolider les principes de la foi à l'aide de preuves raisonnées irréfutables. Rien d'étonnant aussi qu'elle ait trouvé son reflet dans les oeuvres du rationaliste et mu'tazilite al-Ġāhiz. Il est par contre incompréhensible pourquoi Ibn al-Mu'tazz, bien qu'il se soit exceptionnellement référé à lui, n'explique pas exactement en quoi elle consiste et pourquoi il la qualifie de: "méthode se rapportant au manque de naturel" (*takalluf*). Il se peut qu'il considère la méthode des scolastiques comme non naturelle ou bien encore il n'en voit pas l'application dans le style poétique.

Conclusions:

Al-Ġāhiz est probablement le premier à définir des ornements du style tels que:

al-isti'āra — métaphore, emprunt,

al-kināya — euphémisme, métonymie,

il définit et analyse du point de vue linguistique et logique:

at-tašbīh — comparaison,

al-mağāz — expression figurée,

al-ifrāt — exagération dans la description,

al-iqtišād — moderation dans la description,

et établit l'utilisation du mot *al-badī'* comme terme indiquant la science sur les ornements du style frayant par cela même la voie à Ibn al-Mu'tazz.

Il emploie toute une série de termes *in statu nascendi* tels que:

at-tatbiq — juxtaposition, antithèse,

al-qirān — association,

al-maṭal — proverbe, modèle, exemple,

al-ištiqāq — étymologisation, dérivation,

qui ont été plus exactement définis par les théoriciens arabes qui ont succédé ou bien qui ont changé de nom.

¹⁹² *Kitāb al-badī'*, *Uzḥp. cov.*, t. 6, p. 232.

¹⁹³ Ibn Ġābir Šams ad-Dīn Aḥmad al-Andalūsī, écrivain originaire d'Espagne (1299—1378); *GAL*, t. II, pp. 13—14.

¹⁹⁴ L. Cheikh o, *'Ilm al-adab*, Beyrouth 1887, p. 18.

Il est un propagateur du mode d'argumentation à l'aide de la preuve verbale et introduit son nom *madhab kalamī* admise par ses successeurs dans le domaine des ornements du style poétique.

Al-Ġāḥiẓ se déclare l'adversaire d'une excessive de la poésie avec des ornements du style, ce qui fait que l'on peut le considérer comme le partisan de l'orientation naturelle en poésie.

Le choix de citations poétiques données par al-Ġāḥiẓ témoigne d'un goût formé, de l'originalité et de la justesse de ses jugements. Nombreuses sont celles qui sont reprises dans les oeuvres de ses successeurs dans le domaine de la théorie de la littérature comme exemple de phénomènes sémantiques qualifiés de la même façon et définis de manière identique. C'est là une preuve qu'ils ont profité des oeuvres d'al-Ġāḥiẓ dans une mesure plus grande que celles qu'ils reconnaissent.