

Discours informatif (*al-ḥabar*) et discours performatif (*al-inšāʿ*)¹

[Les catégories du langage]

Il faut savoir que les gens versés parmi les grammairiens et les autres, ainsi que les rhétoriciens en totalité sont pour la limitation du discours à ces deux catégories et donc il n'y en aurait pas une troisième.

5/1686

Certains gens prétendent que le discours se divise en dix catégories : le vocatif, la question, l'ordre, l'intercession, l'étonnement, le serment, la condition, la convention, le doute et l'interrogation.

On dit : neuf, avec la suppression de l'interrogation qui se ramène à la question.

On dit : huit, avec la suppression de l'intercession qui se ramène aussi à la question.

On dit : sept, avec la suppression du doute qui fait partie de la catégorie de l'information.

Al-Aḥfaš dit qu'il y en a six, l'information, la recherche d'information, l'ordre, l'interdiction, le vocatif et le souhait.

D'autres disent cinq : l'information, l'ordre, la déclaration, la demande et le vocatif.

D'autres disent quatre : l'information, la recherche d'information, la demande et le vocatif.

Beaucoup disent trois : l'information, la demande et le performatif. En effet, disent-ils, ou bien le discours comporte attestation et dénégation ou ne les

1 Voir *EAL*, vol. 2, p. 617 qui, avec la même terminologie, se situe dans un tout autre domaine. Il semble que le problème majeur soulevé par ce chapitre soit le fait que Dieu, étant donné son omniscience, ne peut qu'énoncer (*al-ḥabar*) ce qui a été, ce qui est et ce qui sera pour lui dans un éternel présent et non tenir un langage qui cherche à produire, à inventer, à découvrir et à savoir un sens (*al-inšāʿ*) qui pour lui ne serait pas encore là. D'où le problème que pose le Coran par le fait qu'il contient tant d'interrogations, d'ordres, d'interdictions, de serments, d'étonnements, de souhaits, etc ... formulés par Dieu et qui n'appartiennent pas à la catégorie du discours énonciatif, mais bien à celle du discours productif. Voir Mohammad Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982, pp. VI–XX, « Les sciences du Coran selon as-Suyūṭī ».

comporte pas. Dans le premier cas, il s'agit de l'information; dans le second, si son sens est concomitant à son expression, il s'agit du performatif et s'il ne l'est pas, étant postérieur à l'expression, il s'agit de la demande.

5/1687 Les spécialistes sont pour l'inclusion de la demande dans le performatif; parce que le sens de 'Frappe!', par exemple, qui équivaut à la demande de frapper, est concomitant à son expression. Quand à l'action de frapper, qui existera après cela, elle est intrinsèquement liée à la demande, sans être la demande elle-même.

[Section 1: définitions de l'information]

Les gens ne sont pas d'accord sur la définition de l'information. On ne la définit pas, dit-on, parce que c'est difficile; ou, dit-on, parce que c'est une évidence. En effet, l'homme fait nécessairement la différence entre le performatif et l'information. Dans *al-Maḥṣūl*, al-Imām (Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī) donne la prépondérance à cette opinion.

La majorité est pour sa définition. Le Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) et les mu'tazilites disent: 'L'information est le discours où entrent la vérité et le mensonge'. On objecte à cela avec l'information donnée par Dieu, car elle ne peut être que véridique. Mais, le Qāḍī répond qu'il est correct de dire que linguistiquement parlant, le mensonge pourrait y entrer².

On dit que c'est le discours où entrent la vérification et la dénégation, et ainsi est-il sauf par rapport à l'objection mentionnée.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī dit: 'C'est un discours qui signifie en soi une relation'. On objecte à cela par exemple: 'Lève-toi!'. Or, cela entre dans la définition, car le fait de se lever implique une relation et la demande également.

On dit: 'C'est le discours qui signifie par lui-même l'attribution d'une chose quelconque à une autre soit négativement, soit positivement'.

5/1688 On dit: 'C'est le langage qui nécessite clairement la relation d'une réalité connue à une autre réalité connue soit négativement, soit positivement'.

Quelques modernes disent: 'Le performatif est ce dont le signifié arrive à l'existence grâce au discours; pour l'information c'est le contraire'.

Celui qui retient les trois catégories du discours dit que si ce dernier signifie par convention une demande, elle ne peut être que celle de la mention de

2 Ce qui veut dire que, de fait, l'information donnée par Dieu dans la révélation ne peut être que vraie, et pourtant elle appartient en tant que statut à cette catégorie de langage où pourrait entrer le mensonge.

la réalité, celle de son avènement ou celle de son élimination. Le premier cas est celui de l'interrogation; le deuxième, celui de l'ordre et le troisième, celui de l'interdiction. S'il ne signifie pas conventionnellement une demande et s'il n'implique ni le vrai ni le mensonger, on l'appelle avertissement ou performance, parce que grâce à lui on attire l'attention sur ce que l'on vise, on le produit, c'est-à-dire, on le crée, sans que cela n'existe extérieurement, qu'il s'agisse d'une demande de ce qui est concomitant, comme le souhait, le vœu, l'appel, le serment ou non, comme 'Tu es divorcée!'; et si on prend cette formule, en tant que telle, c'est une information.

Section 2: [information, ordre et interdiction]

Le but de l'information est de notifier (quelque chose) à celui à qui l'on parle.

5/1689

Cette information peut avoir le sens d'un ordre, comme dans «Les mères allaiteront ...» (2, 233); «Les femmes répudiées attendront ...» (2, 228); d'une interdiction, comme dans: «Ne le toucheront que ceux qui sont purs» (56, 79); d'une invocation, comme dans: «C'est à toi que nous demandons secours!» (1, 5), c'est-à-dire 'Secours-nous!'. De même: «(Que) les deux mains de Abū Lahab périssent!» (111, 1); il s'agit d'une invocation contre lui. De même: «(Que) Dieu les tue!» (9, 30); «(Que) leurs mains so(ie)nt fermées et (qu')ils so(ie)nt maudits pour ce qu'ils disent!» (5, 64). Certains mettent dans cette catégorie: «Leur cœur est serré» (4, 90), en disant que c'est une invocation contre eux, pour qu'ils aient le cœur serré d'avoir à combattre contre quelqu'un.

Ibn al-'Arabī conteste leur opinion, selon laquelle l'information se présenterait avec le sens d'un ordre ou d'une interdiction, en disant, à propos de sa (*) parole: «Pas d'obscénité!» (2, 197), 'il ne s'agit pas d'une négation de l'existence de l'obscénité, mais d'une négation de sa légitimité; en effet, l'obscénité existe de fait pour certains. Or il ne se peut pas que l'information divine soit contraire à son objet. La négation ne porte que sur son existence de droit et non sur son existence de fait; comme sa parole: «Les femmes répudiées attendront ...» (2, 228) signifie un état de droit et non un état de fait. Car si nous trouvons des répudiées qui n'attendent pas (le délai), c'est que la négation se réfère à un statut de droit et non à une réalité de fait. De même: «Ne le toucheront que ceux qui sont purs» (56, 79) signifie que de droit personne parmi eux ne le touchera; et donc s'il arrive qu'on le touche, cela va à l'encontre du statut légal'. | Il ajoute: 'Telle est la subtilité qui échappe aux savants. Ils disent, en effet, que cette information a le sens d'une négation; donc son objet n'existe absolument pas et il ne convient pas qu'il existe. Or les deux diffèrent dans la réalité et se distinguent en fonction de la convention du langage'. Fin de citation.

5/1690

Subdivision [information et étonnement]

5/1691 Parmi les catégories de l'information, au sens le plus correct du terme, il y a l'étonnement. Ibn Fāris dit: 'Il s'agit de la préférence donnée à telle chose par rapport à ses semblables'.

Ibn aṣ-Ṣā'ig dit: 'Il s'agit de l'importance donnée à une qualité grâce à laquelle ce dont on s'étonne sort du rang de ses semblables'.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'L'étonnement signifie le fait de donner de l'importance à telle chose dans l'esprit des auditeurs; en effet, l'étonnement ne provient que de quelque chose qui sort du rang des choses semblables et similaires'.

Ar-Rummānī dit: 'Ce qui est requis, dans l'étonnement, est le vague. Car il est de la condition des gens de s'étonner de ce dont ils ne connaissent pas la raison; si bien que, chaque fois que la cause leur paraît vague, l'étonnement en est d'autant plus parfait'. Il ajoute: 'Le principe de l'étonnement vient uniquement du sens dont la cause est cachée; et la formule qui le désigne s'appelle 'étonnement' au sens figuré'. Il continue: 'Et en raison de ce vague, l'expression *nī'ma* (ô combien!)³ ne porte que sur le genre, en vue de l'emphase, pour que le commentaire sur la modalité de l'emphase ait lieu de manière implicite, avant d'être explicitement mentionné⁴. Ensuite, on a convenu qu'il y a pour l'étonnement plusieurs formes de son expression, à savoir les paradigmes *mā af'ala* et *af'il bihi*, et plusieurs formes de sa non expression, comme *kabura*, dans sa parole: «Ô combien est monstrueuse la parole (*kaburat kalimatan*) qui sort de leur bouche!» (18, 5); «Ô combien est haïssable (*kabura maqtan*) auprès de Dieu ...!» (61, 3); «Comment (*kayfa*) pouvez-vous mécroire en Dieu!» (2, 28).

Règle [l'étonnement, le vœu et le souhait de la part de Dieu]

5/1692 Les spécialistes disent que lorsque l'étonnement vient de la part de Dieu, on le fait passer du côté de l'interlocuteur, comme sa parole: «Ô combien sont-ils endurants contre le feu!» (2, 175); c'est-à-dire, il faut qu'on s'étonne d'eux; mais, l'étonnement (*ta'ağğub*) est une qualité qui ne s'applique pas à lui (*), uniquement parce que c'est une surprise qu'accompagne l'ignorance; or de

3 Comme dans: *nī'ma r-rağulu Zaydun* / Quel excellent homme est Zayd!

4 Ce qui voudrait dire que *ar-rağulu* étant un genre, l'étonnement emphatique marqué par *nī'ma* porte d'abord sur lui, tout en indiquant implicitement Zayd, et ensuite sur Zayd de façon explicite, quand il est enfin mentionné.

cela il (*) est absolument exempt. Voilà pourquoi, un groupe (de savants) parle de production de l'étonnement (*ta'ǧīb*) à la place du fait d'être étonné (*ta'aǧǧub*); c'est-à-dire, il s'agit d'un étonnement produit par Dieu chez les interlocuteurs⁵.

Il en est de même du vœu et du souhait de sa (*) part, cela n'a lieu que par rapport à ce que comprennent les arabes; c'est-à-dire, ces derniers font partie de ceux à qui il faut dire: 'Pour vous, il en est ainsi'. Voilà pourquoi, Sibawayh dit, à propos de sa parole: «Peut-être se souviendra-t-il ou craindra-t-il» (20, 44): 'Cela veut dire: Allez, tous les deux (Mūsā et Hārūn), suivant votre souhait et votre désir!'. Et à propos de sa parole: «Malheur aux fraudeurs!» (83, 1) et de «Malheur, ce jour-là, à ceux qui crient au mensonge!» (77, 15), il dit: 'Nous ne disons pas qu'il s'agit d'une imprécation, parce qu'un tel discours est répugnant. Mais, on n'adresse la parole aux arabes qu'avec leur façon de parler, si bien que le Coran se présente dans leur langage et selon leur façon de signifier (les choses). C'est comme si on leur disait: «Malheur aux fraudeurs», c'est-à-dire, ceux-ci font partie de ceux pour qui cette parole s'impose, parce qu'un tel discours ne s'adresse qu'au compagnon du mal et de la ruine. Donc on dit que ceux-ci font partie de ceux qui sont entrés dans la ruine⁶.

Subdivision 1 [promesse / menace et production]

Parmi les catégories de l'information, il y a la promesse et la menace, comme dans: «Nous leur ferons voir nos signes dans l'univers» (41, 53); «Ceux qui sont injustes sauront» (26, 227). Selon ce que dit Ibn Qutayba, cela laisserait croire qu'il s'agit d'un discours performatif.

5/1693

Subdivision 2 [négation (*nafy*) et dénégation (*ǧaḥd*)]

Parmi les catégories de l'information, il y a la négation; mais elle concerne une partie de tout le discours; et la différence entre elle et la dénégation réside dans le fait que, si celui qui nie est sincère, son discours s'appelle une négation et

5 La 5^o forme verbale *ta'aǧǧub* est réflexive, il s'agit donc du fait de s'étonner, ce qui est impossible pour Dieu; donc on l'interprète comme une 2^o forme verbale *ta'ǧīb* qui est transitive dont Dieu est le sujet et l'homme l'objet.

6 Ce qui voudrait dire, semble-t-il, que loin d'être un souhait / malédiction de la part de Dieu, il s'agit plutôt de la constatation ou de la déclaration d'un état de fait déjà réalisé.

non une dénégation⁷; et s'il est menteur, ce discours s'appelle une dénégation et une négation également. Donc toute dénégation est une négation, mais toute négation n'est pas une dénégation. C'est ce que mentionnent Abū Ġa'far an-Naḥḥās et Ibn aš-Šaġarī et d'autres encore.

Voici un exemple de négation: «Muḥammad n'est le père d'aucun de vos hommes» (33, 40).

Voici un exemple de dénégation, à savoir la négation des signes de Mūsā par Fir'awn et son peuple. Il (*) dit: «Lorsque nos signes leur sont parvenus pour (les) éclairer, ils dirent: C'est là une magie évidente! * Et ils les dénièrent, alors qu'en eux-mêmes ils en étaient sûrs» (27, 13-14).

5/1694

Les instruments de la négation sont: *lā*, *lāt*, *laysa*, *mā*, *in*, *lam* et *lammā*. Leur sens a déjà été présenté, ainsi que ce en fonction de quoi ils se répartissent, au chapitre des instruments⁸. Nous ferons ici une remarque supplémentaire.

Al-Ḥuwayyī dit: 'Les principaux instruments de la négation sont *lā* et *mā*; en effet, la négation porte sur le passé ou sur le futur⁹; or le cas du futur est toujours plus fréquent que celui du passé et *lā* est plus léger que *mā*; si bien qu'on emploie le plus léger pour le plus fréquent. Ensuite, la négation du passé est une négation unique et continue ou bien une négation sujette à des décisions répétées. Il en est de même pour la négation du futur. Donc la négation se répartit en quatre catégories et c'est pourquoi on a choisi pour cela quatre expressions, à savoir *mā*, *lam*, *lan* et *lā*. Quant à *in* et *lammā*, ils ne sont pas fondamentaux. *Mā* et *lā*, pour le passé et le futur, s'opposent symétriquement. Et c'est comme si *lam* était pris à la fois de *lā* et de *mā*; car *lam* est une négation du futur formellement et du passé sémantiquement. Par conséquent, on a pris la lettre *lām* de *lā*, qui est la négation du futur, et la lettre *m* de *mā* qui est la négation du passé, et on les a mises ensemble, pour montrer que dans *lam* il y a une allusion au futur et au passé. On a antéposé la lettre *l* à la lettre *m*, pour montrer que *lā* est le principe de la négation. Voilà pourquoi, c'est grâce à elle que la négation continue tout au long du discours. En effet, on dit: *lam yaf'al Zaydun wa-lā 'Amrun* (Zayd n'a rien fait ni 'Amr). Quant à *lammā*, il s'agit d'une composition après une autre composition. C'est comme si on disait: *lam*

7 Ce qui n'est pas tout à fait vrai en français; *al-ġahd* signifie le reniement et la négation de mauvaise foi.

8 Voir Chap. 40, pp. 3/1004sq.

9 Il semble bien que, par *al-mustaqbal* et *al-istiqbāl*, il faille comprendre à la fois le présent et le futur. C'est pour cela qu'il serait mieux de comprendre *al-mustaqbal* et *al-istiqbāl* comme 'inaccompli' et *al-māḍī* comme 'accompli'.

et *mā*¹⁰, pour insister sur le sens de la négation du passé ; cette négation porte également sur le futur ; voilà pourquoi, *lammā* signifie la durée’.

Nota Bene [conditions et modalités particulières de la négation]

1. Premièrement : Certains prétendent que la condition de la correction de la négation d’une chose dépend de la correction de la qualification par cette chose de celui chez qui on la nie. Or cela est réfuté par sa parole : « Ton Seigneur n’est pas négligent par rapport à ce qu’il fait » (6, 132) ; « Ton Seigneur n’est pas oublieux » (19, 64) ; « assoupissement ni sommeil ne le prennent » (2, 255) et autres cas semblables. Ce qui est correct, c’est qu’on peut nier une chose à un autre, parce qu’elle ne peut pas en faire partie rationnellement parlant, ou bien parce que de fait elle n’en fait pas partie, bien que ce soit possible.

2. Deuxièmement : La négation de l’essence douée d’attributs peut être une négation de l’attribut sans l’essence ou une négation de l’essence également. Comme exemple du premier cas, il y a : « Nous n’en avons pas fait des corps qui ne mangent pas de nourriture » (21, 8) ; c’est-à-dire, mais ce sont des corps qui la mangent. Comme exemple du second cas, il y a : « Ils ne demandent pas aux gens avec importunité » (2, 273) ; c’est-à-dire, il n’y a absolument pas de demande de leur part et donc ne provient d’eux aucune importunité. « Il n’y aura pour les injustes ni ami ni intercesseur qui sera écouté » (40, 18) ; c’est-à-dire, il n’y aura pas d’intercesseur pour eux absolument. « Ne leur profitera pas l’intercession des intercesseurs » (74, 48) ; c’est-à-dire, il n’y aura pas d’intercesseurs pour eux, pour que leur intercession ne leur profite ; et pour preuve de cela : « Il n’y a pas pour nous d’intercesseurs » (26, 100). Les rhétoriciens appellent ce genre ‘négation de la chose avec son affirmation’¹¹.

Voici comment s’exprime Ibn Rašīq dans son commentaire coranique : ‘Cela consiste dans le fait que le sens apparent du discours est une affirmation de la chose, alors que son sens caché en est la négation, en niant ce qui en est la cause, comme sa qualification ; voilà ce qui est nié dans le sens caché’.

Et voici comment un autre s’exprime : ‘Cela consiste à nier une chose en tant que conditionnée, alors qu’on veut signifier sa négation absolue,

5/1695

5/1696

10 La première composition est donc celle dont on vient de parler plus haut, à savoir *lam* = la lettre *l* de *lā* + la lettre *m* de *mā* ; et la seconde composition est celle dont il est à présent question, à savoir *lam* + *mā* = *lammā*.

11 Cela est clair pour le premier exemple, à savoir Coran 21, 8.

en vue d'un sens hyperbolique de la négation et pour marquer l'insistance, par exemple: « Quiconque invoque avec Dieu une autre divinité dont il n'a aucune preuve ... » (23, 117); en effet, la divinité avec Dieu ne peut être que sans aucune preuve. « Ils tuent les prophètes sans aucune raison » (2, 61); en effet, le fait qu'ils tuent ne peut être que sans raison aucune. « Il élève les cieus sans aucune colonne que vous puissiez voir » (13, 2); car, de fait, ils n'ont absolument aucune colonne¹².

3. Troisièmement: La chose peut être niée d'emblée, à cause de l'imperfection de sa qualité ou de son manque d'utilité, comme dans sa parole à propos de la description des hôtes du Feu: « ils n'y meurent ni n'y vivent » (87, 13); la mort y est niée, car il ne s'agit pas d'une pure mort; la vie également y est niée, car il ne s'agit pas d'une vie excellente et profitable.

« Tu les verras te regarder, alors qu'ils ne perçoivent rien » (7, 198). Les mu'tazilites s'en servent comme preuve pour nier la vision (de Dieu), car le regard dans sa parole: « Vers leur Seigneur, des visages regardent » (75, 23) n'exige pas nécessairement la perception. On y répond, en disant que cela signifie qu'ils le regardent, en se tournant vers lui, alors qu'ils ne perçoivent rien¹³.

5/1697 « Ils savent: quiconque troque cela n'aura dans l'au-delà aucune part. Oh combien détestable ce qu'ils troquent contre leur âme, s'ils avaient su! » (2, 102). D'abord, il leur attribue la science d'une façon insistante | qui tient du serment; puis, à la fin, il leur nie cette science, parce qu'ils ne se conduisent pas selon les exigences de cette science. C'est ce que dit as-Sakkākī.

4. Quatrièmement: On dit qu'il est correct de nier le sens figuré, contrairement au sens propre. Mais alors, ceci fait difficulté: « Tu ne lances pas, lorsque tu lances, mais c'est Dieu qui lance » (8, 17). En effet, ce qui est nié ici est bien le sens propre. On répond, en disant que le sens de lancer est ici ce qui en est la conséquence, à savoir le fait que le (coup) atteint les mécréants. Donc ici, ce sur quoi porte la négation est un sens figuré et non un sens propre. Ce qui reviendrait à dire: 'Tu ne lances pas en créant (ton acte), lorsque tu lances en l'acquérant'¹⁴; ou bien: 'Tu n'achèves pas le lancement, lorsque tu le commences'.

12 Ce sont ces trois exemples qui font le mieux comprendre le paradoxe d'une telle définition.

13 C'est-à-dire, les divinités des polythéistes regardent le Prophète; selon leur aspect, elle sont dirigées et tournées vers lui, mais elles ne perçoivent rien, parce qu'elles n'ont pas la faculté de la perception (NdE).

14 Référence à la théorie de la création des actes humains, selon les aš'arites, c'est-à-dire, *al-kasb wa-l-iktisāb*.

5. Cinquièmement: La négation du fait de pouvoir peut signifier la négation de la puissance et de la capacité; ou bien elle peut signifier encore la négation de l'impossibilité; ou, enfin, elle peut signifier l'avènement d'une chose avec peine et difficulté. Comme exemples du premier cas, il y a: «Ils ne seront pas capables de faire un testament» (36, 50); «Ils ne seront pas capables de le repousser» (21, 40); «Ils furent incapables de l'escalader et ils furent incapables de le trouer» (18, 97). Comme exemples du deuxième cas, il y a: «Ton Seigneur peut-il [faire descendre sur nous une table du ciel?]]» (5, 112), selon les deux lectures¹⁵. C'est-à-dire: 'Fera-t-il ...?', ou bien: 'Nous répondras-tu que tu demanderas ...?', alors qu'ils (les disciples) savaient déjà que Dieu était capable de la faire descendre et que 'Īsā était capable de demander cela. Comme exemple du troisième cas, il y a: «Certes, toi, tu ne saurais être patient avec moi» (18, 67).

Règle [négation du général et du particulier]

La négation du sens général indique aussi celle du sens particulier; tandis que l'affirmation du premier n'indique pas celle du second. L'affirmation du sens particulier indique aussi celle du sens général; alors que la négation du premier n'indique pas celle du second.

5/1698

Il n'y a pas de doute qu'un surplus de signification de l'expression entraîne le plaisir qu'on en retire. Voilà pourquoi, la négation du sens général vaut mieux que celle du sens particulier et que l'affirmation du sens particulier vaut mieux que celle du sens général.

Le premier cas est comme sa parole: «Et lorsqu'il (le feu) éclaire (*aḍā'at*) ce qui est autour de lui, Dieu retire leur lumière» (2, 17): il n'a pas dit 'leur clarté' après avoir dit «éclaire», parce que la lumière a un sens plus général que la clarté, puisqu'on parle de lumière faible et de lumière abondante, alors qu'on ne parle de clarté que pour la lumière abondante. Voilà pourquoi, il dit: «Il est celui qui a disposé le soleil comme clarté et la lune comme lumière» (10, 5). La clarté indique aussi la lumière, la première ayant un sens plus spécifique que la seconde; si bien que l'absence de lumière entraîne nécessairement celle de la

15 Al-Kisā'ī lit: *hal tastaṭī'u rabbaka* (c'est-à-dire: peux-tu demander à ton Seigneur ...?). Les autres lisent: *hal yastaṭī'u rabbuka* (ton Seigneur peut-il ...?), ce qui est la lecture aujourd'hui officielle (NdE). Pour comprendre cet exemple, il faut se rappeler que l'interrogation peut avoir un sens négatif. Donc apparemment, la question signifie la négation de la capacité de Dieu de faire cela; mais, comme les disciples croient déjà qu'il en est capable, leur question en nie l'impossibilité.

clarté, et non l'inverse. Donc le but (de ce verset 2, 17) est de signifier pour eux la cessation totale de la lumière. Voilà pourquoi, il dit ensuite : « et il les laisse dans les ténèbres » (2, 17b).

Autre exemple : « Il n'y a pas en moi un seul cas d'égarement (*ḍalālatun*) » (7, 61). Il (Nūḥ) ne dit pas : 'd'égarement en général (*ḍalālun*)', comme lorsqu'ils (ses gens) disent : « Certes, nous te voyons dans un égarement général (*ḍalālin*) » (7, 60) ; en effet, sa proposition [négation du particulier] à une portée plus générale que la leur [affirmation du général] ; et donc elle est plus performante pour nier l'état général d'égarement¹⁶. Et il exprime cela par le fait que la négation de l'unité entraîne nécessairement celle du genre de façon décisive et par le fait que la négation du degré le plus bas entraîne nécessairement celle du plus haut.

Le second cas est comme sa parole : « et des jardins dont la largeur équivalait aux cieux et à la terre » (3, 133). Il ne dit pas : 'la longueur', parce que la largeur est plus spécifique, car tout ce qui a une largeur a une longueur et non l'inverse.

5/1699

Voici une règle semblable à celle-ci : la négation de l'hyperbole dans le verbe n'entraîne pas nécessairement celle de son sens fondamental. Mais, il y a deux versets qui font difficulté à ce sujet, à savoir sa parole : « Ton Seigneur n'est pas très injuste (*bi-ẓallāmin*) envers ses serviteurs » (41, 46) et sa parole : « Ton Seigneur n'est pas très oublieux (*nasīyyan*) » (19, 64)¹⁷. On répond au premier verset de plusieurs façons.

1. La première : même si *ẓallām* (très injuste) est réservé à l'abondance, cependant, il est ici employé (seulement parce qu'il est) en correspondance avec *al-ʿabīd* (les serviteurs) qui est un pluriel d'abondance ; et prolonge cette correspondance le fait qu'il (*) dit : « parfaitement connaisseur (*ʿallāmu*) des réalités invisibles » (5, 109) ; donc il met en correspondance le paradigme *faʿāl* avec le pluriel. Il dit dans un autre verset : « connaisseur (*ʿālimu*) de l'invisible » (6, 73), donc il met en correspondance le paradigme *fāʿil*, qui indique le sens verbal fondamental, avec le singulier.

2. La deuxième : il nie l'injustice abondante et donc la petite est nécessairement niée, parce que celui qui agit injustement ne le fait que pour profiter de l'injustice ; donc s'il renonce à (l'injustice) abondante, malgré le surplus de profit, il vaudra mieux qu'il renonce également à la petite.

16 C'est-à-dire, plus performante que s'il avait dit : 'Je ne suis pas dans un état d'égarement général'. Nous sommes dans un raisonnement analogue à celui des oppositions contraires et contradictoires.

17 Ces deux exemples valent dans la mesure où l'on prend *ẓallām* et *nasīyy* dans leur sens verbal transitif et non dans un sens d'adjectif pur et simple.

3. La troisième: cette forme est employée dans le sens de la relation attributive, c'est-à-dire, *bi-dī zulmin* (détenteur d'injustice). C'est ce que relate Ibn Mālik de la part des spécialistes.

4. La quatrième: elle est employée dans le sens de *fā'il* (*zālim* / injuste), sans signification d'abondance.

5. La cinquième: même si le strict minimum se vérifiait à son (*) sujet, ce serait beaucoup; comme on dit: 'Le lapsus du savant est chose grave'.

6. La sixième: il a voulu dire: 'Il n'est pas injuste (*bi-zālimin*), il n'est pas injuste, il n'est pas injuste!', pour insister sur la négation; et donc il a exprimé cela avec «*laysa bi-zallāmin* / il n'est pas très¹⁸ injuste».

7. La septième: cela vient comme réponse à celui qui dit: '(*rabbuka*) *zallām* / (ton Seigneur) est très injuste'; la répétition, quand elle se présente comme réponse à un discours particulier, n'a rien d'implicite.

8. La huitième: la forme hyperbolique et les autres, au sujet des attributs divins, sont égales dans le cas de l'affirmation et la négation se déroule en fonction de cela.

5/1700

9. La neuvième: cela vise à faire allusion au fait que *zallāman* concerne les serviteurs qui sont injustes.

On répondra au sujet du second verset avec ces mêmes réponses.

10. La dixième: cette forme convient à la 'rime' des versets.

Remarque

L'auteur (Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid Ġulām Ta'lab) de *al-Yāqūta* dit: 'Ta'lab et al-Mubarrad disent que lorsque les arabes emploient deux dénégations dans le discours, ce dernier devient une information (positive), par exemple: «*Nous n'en avons pas fait des corps qui ne mangent pas de nourriture*» (21, 8). Ce qui veut dire: nous en avons fait que des corps qui mangent de la nourriture. Lorsque la dénégation est au début du discours, il s'agit d'une dénégation réelle, par exemple: *mā Zaydun bi-ḥāriḡin* (n'est pas Zayd sortant). Et quand il y a deux dénégations au début du discours, l'une des deux est superflue; contre cela, il y a: «*fīmā in makkannākum fīhi* / [nous les avons rendus capables] de ce dont nous ne vous avons pas rendus capables» (46, 26), selon une des deux opinions¹⁹.

18 Donc 'très' dans le sens de 'trois', bien que ce ne soit pas son sens étymologique.

19 Cela se vérifie, si l'on prend *in* comme une cheville de langage (*zā'ida*) et non comme une véritable négation, selon l'opinion de Ibn Qutayba qui n'est pas partagée par la majorité des commentateurs. Nous avons déjà rencontré cet exemple dont l'interprétation n'est pas claire. Voir Chap. 56, p. 1645, note 107.

Section 2 [le discours performatif (*al-inšā'*) de l'interrogation]

5/1701 Parmi les catégories du discours performatif, il y a l'interrogation qui est une recherche de compréhension ; elle a le sens de la recherche d'information. On dit que cette dernière est ce qui précède en premier, alors qu'on n'a pas encore bien compris ; et quand on questionne une seconde fois sur le sujet, cela devient une interrogation. C'est ce que relate Ibn Fāris dans *Fiqh al-luġa*.

Les particules de l'interrogation sont *a-*, *hal*, *mā*, *man*, *ayyu*, *kam*, *kayfa*, *ayna*, *annā*, *matā* et *ayyāna*. On les a déjà vues à propos des particules²⁰.

Dans *al-Miṣbāh*, Ibn Mālik dit : 'Les particules autres que *a-* substituent cette dernière. Du fait que l'interrogation cherche à représenter dans l'esprit la forme de ce qui est extérieur, il en résulte qu'elle n'est pas réelle, sauf quand elle émane de quelqu'un qui doute et qui croit à la possibilité de connaître. En effet, si celui qui n'a pas de doute exprime une interrogation, il en résulte nécessairement de sa part qu'il veut faire advenir ce qui est déjà advenu²¹ ; et s'il ne croit pas en la possibilité de connaître, disparaît pour lui l'intérêt de l'interrogation'.

Un des imāms dit : 'Ce qui se présente dans le Coran sous forme interrogative n'existe dans le discours divin que dans la mesure où la connaissance de telle affirmation ou négation se réalise chez celui auquel il s'adresse'.

5/1702 On peut employer la forme interrogative pour autre chose dans un sens figuré. A ce sujet, le très érudit Šams ad-Dīn b. aṣ-Šā'ig a composé un livre intitulé *Rawḍ al-afhām fī aqsām al-istifhām*. | Il y dit : 'Les arabes ont pris des libertés et ils ont fait sortir l'interrogation de son sens réel en vue de plusieurs sens ou bien ils l'en ont imbibée. Et la licence à cet égard ne se limite pas à *a-*, contrairement à ce que pense aṣ-Šaffār'.

1. Le premier sens : le désaveu (*al-inkār*). Dans ce cas, le sens de l'interrogation est négatif et ce qui vient après la particule interrogative est nié ; voilà pourquoi, elle est accompagnée de *illā* (à l'exception de), comme dans sa parole : « Est-ce qu'ils seront anéantis, à l'exception des gens pervers ? » (46, 17) ; « Est-ce que nous rétribuons ainsi, à l'exception du mécréant endurci ? » (34, 17). La proposition négative est même coordonnée à ce genre d'interrogation dans sa parole : « Et qui guidera ceux que Dieu égare et ils n'ont pas de secoureurs ? »

20 Voir Chap. 40, pp. 1004 sq.

21 Autrement dit qu'il demande à savoir ce qu'il sait déjà. L'impossibilité de faire advenir ce qui est déjà advenu est un des principes de la logique aristotélicienne utilisé continuellement dans le commentaire coranique.

(30, 29); c'est-à-dire, 'il ne guidera pas ...'. De même: « Croirons-nous en toi et les plus misérables te suivent? » (26, 111)²²; « Croirons-nous à deux mortels comme nous? » (29, 47); c'est-à-dire, 'nous ne croirons pas'. « Dieu aurait-il des filles et nous, des fils? » (52, 39); « Auriez-vous le mâle et lui, la femelle? » (53, 21); c'est-à-dire, non, ce n'est pas ainsi. « Ont-ils été témoins de leur création? » (43, 19); c'est-à-dire, ils n'ont pas été témoins de cela.

Souvent le désaveu accompagne une telle interrogation. Il est au passé dans le sens de 'n'a pas été' et au futur dans le sens de 'ne sera pas', par exemple: « Votre Seigneur vous a-t-il choisi des fils ...? » (17, 40); c'est-à-dire, il n'a pas fait cela. « Vous l'imposerons-nous, alors que vous y répugnez? » (11, 28); c'est-à-dire, une telle imposition n'aura pas lieu.

2. Le deuxième sens: le reproche (*at-tawbīh*). Certains le mettent dans la catégorie de la dénégation, si ce n'est que la première catégorie est une dénégation de vanification, tandis que celle-ci est une dénégation de reproche. Cela signifie que ce qui vient après l'interrogation existe de fait, alors qu'il convient de le désavouer. | Donc ici, l'intention du locuteur est, à la fois, de nier et d'affirmer, inversement à ce qui précède. On exprime également cela par le terme 'blâme'. Par exemple: « As-tu désobéi à mon ordre? » (20, 93); « Adorez-vous ce que vous sculptez? » (37, 95); « Invoquerez-vous Ba'1 et délaisserez-vous le meilleur des créateurs » (37, 125).

5/1703

La plupart du temps le reproche a lieu à propos d'une réalité bien établie, alors qu'on blâme sa réalisation, comme on vient de le mentionner. Mais, il a lieu aussi à propos de l'omission d'un acte qui aurait dû exister, comme dans sa parole: « Ne vous avons-nous pas accordé ce durant quoi peut réfléchir celui qui réfléchit? » (35, 37); « Est-ce que la terre de Dieu n'était pas assez large pour que vous y émigreriez? » (4, 97).

3. Le troisième sens: la confirmation (*at-taqrīr*). Cela consiste à porter l'interlocuteur à confirmer et à reconnaître une chose, alors qu'elle est déjà chez lui bien établie. Ibn Ğinnī dit: 'Ce sens n'est pas employé avec *hal*, comme il l'est avec les autres particules de l'interrogation'. Al-Kindī dit: 'Au sujet de sa parole: « Est-ce qu'(*hal*) elles (les idoles) vous entendent, lorsque vous les invoquez? * Vous sont-elles bénéfiques [ou maléfiques]? » (26, 72-73), beaucoup de savants sont d'avis que *hal* (est-ce que) partage avec *a-* interrogatif le sens de la confirmation et du reproche; cependant, j'ai vu Abū 'Alī refuser cela. Mais, il est excusable, car cela fait partie de la dénégation'.

22 Dans ces deux derniers cas, on serait tenté de ne pas interpréter le *wa-* (et) comme une coordination, mais comme un *wāw al-ḥāl* introduisant un complément d'état: 'alors qu'ils n'ont pas de secoureurs; alors que les plus misérables te suivent'.

5/1704

Abū Ḥayyān transmet, de la part de Sībawayh, que l'interrogation de confirmation n'existe pas avec *hal* et qu'elle n'est employée qu'avec *a-* interrogatif. Puis, il transmet, de la part de certains, que *hal* est employé comme confirmation, par exemple dans sa parole : « Est-ce qu'(*hal*) il y a en cela un serment pour quelqu'un doué d'intelligence ? » (89, 5).

Le discours avec la confirmation a un sens affirmatif. Voilà pourquoi, lui est coordonnée une pure affirmation et qu'il est lui-même coordonné à une autre pure affirmation. Le premier cas est comme sa parole : « N'avons-nous pas (*a-lam*) ouvert ta poitrine ? * et nous avons déposé loin de toi ton fardeau » (94, 1-2) ; « Ne t'a-t-il pas (*a-lam*) mis leur stratagème en échec ? * et il a envoyé ... » (105, 2-3). Le second cas est comme sa parole : « Est-ce que (*a*) vous avez traité mes signes de mensonge et ne les compreniez-vous pas d'une (réelle) connaissance ? » (27, 84), dans le sens où al-Ğurgānī l'a corroboré, en le comparant à : « Ils les ont niés avec injustice et orgueil et eux-mêmes y croyaient fermement » (27, 14).

L'interrogation de confirmation est en réalité une interrogation de dénégation ; or la dénégation est une négation ; elle est donc ajoutée à une négation (*a-lam*) et donc la négation de la négation équivaut à une affirmation.

Comme exemples, il y a : « Est-ce que Dieu n'est pas (*a-laysa*) suffisant pour son serviteur ? » (39, 36), « Est-ce que je ne suis pas (*a-lastu*) votre Seigneur ? » (7, 172). Az-Zamaḥṣarī met dans la même catégorie : « Est-ce que tu ne (*a-lam*) sais pas que Dieu sur toute chose est puissant ? » (2, 106).

5/1705

4. Le quatrième sens : l'étonnement (*at-ta'ağğub*) ou le fait d'étonner (*at-ta'ğīb*), comme dans : « Comment ne croyez-vous pas en Dieu ? » (2, 28) ; « Qu'ai-je à ne pas voir la huppe ? » (27, 20)²³.

Cette catégorie et les deux précédentes se rencontrent dans sa parole : « Est-ce que (*a*) vous ordonnez aux gens la piété ? » (2, 44). Az-Zamaḥṣarī dit : 'Le *a*-interrogatif indique, à la fois, la confirmation, le reproche et l'étonnement de leur état'. Il est possible d'avoir, à la fois, l'étonnement et l'interrogation réelle : « Qu'est-ce qui (*mā*) les a détournés de leur direction de la prière ? » (2, 142).

5. Le cinquième sens : le blâme (*al-ʿitāb*), comme sa parole : « N'est-il pas arrivé, pour ceux qui croient, le temps où leur cœur s'humiliera au souvenir de Dieu ? » (57, 16). Ibn Mas'ūd dit : 'Entre leur conversion à l'islam et le moment où ils furent blâmés dans ce verset, il ne se passa que quatre ans'. C'est ce que cite al-Ḥākim.

Et comme exemple le plus subtil qui soit, il y a le blâme que Dieu adresse à la meilleure de ses créatures, en disant : « Que Dieu te pardonne ! Pourquoi leur as-

23 Voir p. 1692.

tu permis ... ? » (9, 43). Az-Zamaḥṣarī ne s'est pas laissé guider par les bonnes manières de Dieu dans ce verset, suivant son habitude de mauvaise éducation.

6. Le sixième sens: le rappel (*at-tadkīr*). Il contient une espèce de concision, comme sa parole: «Ne vous ai-je pas engagé, ô fils de Ādam, à ne pas adorer aš-Šayṭān?» (36, 60); «Ne vous ai-je pas dit que je connaissais l'invisible des cieux et de la terre?» (2, 33); | «Savez-vous ce que vous avez fait à Yūsuf et à son frère?» (12, 89).

5/1706

7. Le septième sens: la vaine gloire (*al-iftihār*), par exemple: «Le royaume d'Égypte ne m'appartient-il pas?» (43, 51).

8. Le huitième sens: la détresse (*at-tafaḡḡu'*), par exemple: «Pourquoi ce livre ne laisse-t-il rien de petit ou de grand ... ?» (18, 49).

9. Le neuvième sens: l'alarme (*at-tahwīl*) et la frayeur (*at-taḥwīf*), par exemple: «Celle qui doit venir! * Quelle est celle qui doit venir?» (69, 1-2); «Celle qui fracasse! * Quelle est celle qui fracasse?» (101, 1-2).

10. Le dixième sens: le contraire, à savoir la facilitation (*at-tashīl*) et l'allègement (*at-taḥfīf*), par exemple: «Quel dommage auraient-ils donc subi, s'ils avaient cru?» (4, 39).

11. Le onzième sens: l'intimidation (*at-tahdīd*) et la menace (*al-wa'īd*), par exemple: «N'avons-nous pas anéanti les premiers hommes?» (77, 16).

12. Le douzième sens: la multiplication (*at-taktīr*), par exemple: «Et combien de cités avons-nous anéanties?» (7, 4).

13. Le treizième sens: l'équivalence (*at-taswīya*), à savoir l'interrogation portant sur une proposition où il conviendrait d'employer l'action verbale à sa place, par exemple: «Que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas? C'est égal» (2, 6)²⁴.

14. Le quatorzième sens: l'ordre (*al-amr*), par exemple: «Est-ce que vous vous soumettez?» (3, 20); c'est-à-dire, soumettez-vous. «Est-ce que vous vous absteniez?» (5, 91); c'est-à-dire, abstenez-vous. «Est-ce que vous patientez?» (25, 20); c'est-à-dire, patientez.

15. Le quinzième sens: le rappel à l'attention (*at-tanbīh*) qui est une des catégories de l'ordre, par exemple: «Ne vois-tu pas ton Seigneur, comment il étend l'ombre?» (25, 45), c'est-à-dire, regarde. «Ne vois-tu pas que Dieu a fait descendre du ciel de l'eau et la terre devient verte?» (22, 63). | C'est ce que mentionne l'auteur²⁵ de *al-Lubāb* d'après Sibawayh. Voilà pourquoi le verbe

5/1707

24 C'est-à-dire qu'à la place du verbe *andara* on aurait pu employer le nom verbal *indār* (avertissement).

25 Difficile à identifier, d'autant plus que dans les manuscrits A, S, M, ' et K, nous avons *ṣāhib al-Kitāb* (Sibawayh), dans *al-Burhān*, il y a *ṣāhib al-Kāfi* (al-Ḥalīl) et dans le texte

dans l'apodose est à l'indicatif²⁶. Certains classent dans cette catégorie : « Où donc allez-vous ? » (81, 26), pour attirer leur attention contre l'égaré. Et de même : « Qui a de l'aversion pour la religion de Ibrāhīm, à part celui qui est insensé ? » (2, 130).

16. Le seizième sens : la stimulation du désir (*at-tarjīb*), par exemple : « Qui fera un prêt à Dieu de façon excellente ? » (2, 245) ; « Vous indiquerai-je un marché qui vous sauvera ? » (61, 10).

17. Le dix-septième sens : l'interdiction (*an-nahy*), par exemple : « Les craignez-vous ? Dieu aurait davantage droit à ce que vous le craigniez » (9, 13), avec pour preuve : « Ne craignez pas les gens » (5, 44) ; « Qu'est-ce qui t'a trompé au sujet de ton noble Seigneur ? » (82, 6) ; c'est-à-dire, ne te laisse pas tromper.

18. Le dix-huitième sens : la supplique (*ad-du'ā'*) qui est comme l'interdiction, sauf quelle procède de l'inférieur vers le supérieur, par exemple : « Vas-tu nous anéantir, à cause de ce qu'ont fait les insensés ? » (7, 155) ; c'est-à-dire, ne nous anéantis pas.

19. Le dix-neuvième sens : la demande d'être bien guidé (*al-irtišād*), par exemple : « Vas-tu y mettre quelqu'un qui y sème la corruption ? » (2, 30).

20. Le vingtième sens : le souhait (*at-tamannī*), par exemple : « Est-ce que nous aurons des intercesseurs ? » (7, 53).

21. Le vingt et unième sens : l'attente (*al-istibtā'*), par exemple : « Quand viendra le secours de Dieu ? » (2, 214).

5/1708 22. Le vingt-deuxième sens : la suggestion (*al-'arḍ*), par exemple : « N'aimez-vous pas que Dieu vous pardonne ? » (24, 22).

23. Le vingt-troisième sens : l'incitation (*at-tahdīd*), par exemple : « Ne combattez-vous pas des gens qui ont violé [leur serment] ? » (9, 13).

24. Le vingt-quatrième sens : l'ignorance feinte (*at-tağāhul*), par exemple : « Est-ce que le rappel est descendu sur lui, l'un d'entre nous ? » (38, 8).

25. Le vingt-cinquième sens : l'exaltation (*at-ta'zīm*), par exemple : « Qui donc est celui qui intercèdera auprès de lui sans sa permission ? » (2, 255).

26. Le vingt-sixième sens : le dédain (*at-tahqīr*), par exemple : « Est-ce celui-ci qui mentionne vos divinités ? » (21, 36) ; « Est-ce celui-ci que Dieu a dépêché comme envoyé ? » (25, 41). La lecture : « *man Fir'awnu* / Qui est Fir'awn ? » (44, 31)²⁷ va dans ce sens et dans celui qui précède.

imprimé de Abū l-Faḍl, nous avons *ṣāhib al-Kaššāf* (az-Zamaḥṣārī). C'est le manuscrit H qui contient la *lectio* retenue ici (NdE).

26 Autrement dit, la structure est comprise comme une phrase double : Regarde / *unzūr* ... et la terre devient verte / *fa-tuṣbīhu* qui est un accompli au nominatif (indicatif).

27 Au lieu de la lecture actuellement officielle : *min Fir'awna* / et de Fir'awn.

27. Le vingt-septième sens: ce qui suffit (*al-iktifā'*), par exemple: «N'y a-t-il pas dans la Géhenne un séjour pour les orgueilleux?» (39, 60).

28. Le vingt-huitième sens: l'éloignement (*al-istib'ād*), par exemple: «Comment le rappel les atteindrait-il?» (44, 13).

29. Le vingt-neuvième sens: la familiarité (*al-īnās*), par exemple: «Qu'est-ce que cela dans ta main droite, ô Mūsā?» (20, 17).

30. Le trentième sens: la dérision (*at-tahakkum*) et la moquerie (*al-istihzā'*), par exemple: «Est-ce que tes façons de prier t'ordonnent que ...?» (11, 87); «Ne mangez-vous pas? * Qu'avez-vous à ne pas parler?» (37, 91-92).

31. Le trente et unième sens: l'insistance (*at-ta'kīd*) sur le sens interrogatif précédent, par exemple: «*a fa-man ḥaqqā 'alayhi kalimatu l-'adābi a fa-anta tunqidu man fī n-nāri* / Et celui contre qui se réalise le décret du châtement? Vas-tu sauver celui qui est dans le Feu?» (39, 19).

Al-Muwaffaq 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī dit: 'Cela veut dire que celui contre qui se réalise le décret du châtement, tu ne le sauveras pas. En effet, *man* (celui qui) est le premier élément de la phrase double (protase) et le *fa-* (dans *fa-anta*) est l'apodose de ce premier élément. Et *a-* interrogatif dans *a fa-anta* est introduit à nouveau pour insister à cause de la longueur du discours; telle est une de ses espèces'. Az-Zamaḥṣarī dit: 'La seconde *hamza* interrogative équivaut à la première; elle est répétée pour insister sur le sens de la dénégation et en raison de l'éloignement'.

5/1709

32. Le trente-deuxième sens: l'information (*al-iḥbār*), par exemple: «Y a-t-il une maladie dans leur cœur ou doutent-ils?» (24, 50); «Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme [un temps] ...?» (76,1).

Nota Bene [précisions sur le sens de l'interrogation]

1. Le premier. Dira-t-on que le sens de l'interrogation existe dans ces divers cas et que s'y joint un autre sens ou que ce dernier n'a rien à voir avec l'interrogation?

5/1710

Dans *'Arūs al-afrah*, il (as-Subkī) dit: 'C'est un cas problématique'. Il ajoute: 'Ce qui est évident, c'est la première hypothèse'. Il continue: 'Ce qui le corrobore, c'est l'opinion de at-Tanūḥī dans *al-Aqṣā l-qarīb*, à savoir: '*La'alla* est pour l'interrogation avec le sens de l'espoir'. Il dit encore: 'Ce qui la fait prévaloir, c'est qu'il y a le sens de l'attente, quand on dit: Combien dois-je t'invoquer? Ce qui veut dire que l'invocation ira jusqu'à un terme que je ne saurais évaluer; et alors, je cherche à connaître cette évaluation. L'habitude veut qu'une personne cherche à savoir le nombre (de choses) qui émanent d'elle, uniquement quand il s'agit d'une grande quantité et donc qu'elle l'ignore. Alors, dans la recherche de compréhension de ce nombre, se manifeste le sens de l'attente'.

Quant à l'étonnement²⁸, avec lui l'interrogation est permanente. En effet, quiconque s'étonne de quelque chose, s'interroge en lui-même sur sa raison; c'est comme s'il disait: qu'est-ce qui m'est arrivé au moment où je ne voyais pas la huppe? (27, 20). Dans *al-Kaššāf*, il (*az-Zamaḥšarī*) déclare que l'interrogation demeure présente dans ce verset.

Quant au fait d'attirer l'attention²⁹ sur l'égarement (81, 26), l'interrogation à ce propos est réelle, parce que cela signifie: Où vas-tu? Informe-moi où tu vas, car je ne le sais pas. On ne sait pas la limite de l'égarement, jusqu'où il finit.

5/1711

Quant à la confirmation³⁰, si nous disons que son sens est de décider de son affirmation, alors c'est une information selon laquelle ce qui est mentionné à la suite de la particule interrogative existe bel et bien; ou bien c'est une demande de confirmation par l'interlocuteur, bien que celui qui interroge sache, et alors c'est une interrogation qui confirme l'interlocuteur, c'est-à-dire, il lui demande de confirmer cela. Dans le discours des spécialistes, on trouve ce qui nécessite les deux hypothèses. Mais la seconde est plus évidente. C'est ce qui est déclaré dans *al-Īdāh* (Ibn al-Anbārī). Il n'y a rien d'étonnant à ce que provienne une interrogation de celui qui sait déjà ce qui est demandé, car il s'agit alors d'une recherche de compréhension: soit une recherche de compréhension de la part de celui qui interroge, soit l'avènement de la compréhension pour celui qui ne comprend pas, quel qu'il soit. Avec cela se résolvent beaucoup de difficultés au sujet des divers sens de l'interrogation et il apparaît, à la réflexion, que le sens de l'interrogation demeure dans tous les cas mentionnés. Fin de la citation sous forme de résumé.

2. Le second. La règle est que ce qui est désavoué doit suivre la *hamza* interrogative³¹. Mais, selon cette règle, sa (*) parole: «Est-ce que (*a-*) votre Seigneur a choisi pour vous les fils?» (17, 40) présente une difficulté; en effet, ce qui la suit ici est le choix des fils, or ce n'est pas ce qui est nié. Car c'est uniquement leur propos, selon lequel il aurait pris des filles parmi les anges, qui est désavoué. On répond à cela, en disant que l'expression 'choix' indique qu'ils prétendent que les filles sont pour un autre qu'eux; ou en disant que

28 Voir le quatrième sens ci-dessus.

29 Voir le quinzième sens ci-dessus.

30 Voir le troisième sens ci-dessus.

31 Nous sommes dans le cas où l'interrogation a un sens négatif qui est le premier à être exposé à la p. 1702, même si elle ne comporte pas de négation formelle. Pour être plus exact, cela veut dire que l'interrogation, dans ce cas, même formellement positive, suppose une réponse négative.

le sens est l'ensemble des deux propositions d'où découle un seul discours. Ce qui revient à dire : Est-ce qu'il met ensemble le choix des fils et l'adoption des filles ?

De même, sa parole : « Est-ce que (a-) vous ordonnerez aux gens la piété, alors que vous vous oubliez vous-mêmes ? » (2, 44) présente une difficulté. Elle consiste dans le fait qu'il n'est pas permis que la chose désavouée soit l'ordre donné aux gens de pratiquer la piété, seulement, comme l'exigerait la règle mentionnée; en effet l'ordre de la piété ne fait pas partie de ce qui est désavouable; il n'est pas permis que ce qui est désavoué soit l'oubli pour soi (dans cet ordre), seulement; car, alors, le fait de rappeler aux gens l'ordre de la piété n'est plus concerné; il n'est pas permis que ce qui est désavoué soit l'ensemble des deux ordres, parce que cela exigerait que la dévotion soit une partie de ce qui est désavoué; enfin, il n'est pas permis que ce qui est désavoué soit l'oubli pour soi conditionné par l'ordre, car l'oubli est désavouable de façon absolue; l'oubli pour soi au moment de l'ordre n'étant pas plus grave qu'au moment de l'absence d'ordre, parce que le caractère odieux de la désobéissance n'augmente pas du fait de sa mise en relation avec l'obéissance; en effet, l'ensemble des savants pense qu'ordonner la piété est obligatoire, même si l'homme l'oublie pour lui-même; alors, comment le fait qu'il ordonne la piété à un autre pourrait-il doubler la désobéissance de son oubli pour lui-même (de cet ordre). Le bien ne va pas avec le mal.

5/1712

Dans *Arūs al-afrāh*, il (as-Subkī) dit: 'On répond en disant que l'acte de désobéissance joint à son interdiction est plus détestable; car il met l'homme en contradiction avec lui-même et il oppose la parole à l'acte. Voilà pourquoi la désobéissance en toute connaissance de cause est plus détestable que dans le cas de l'ignorance'. Il ajoute: 'Cependant, répondre à comment l'obéissance pure puisse doubler la désobéissance liée à elle de par son genre, est subtil'.

Section 3 [le discours performatif de l'ordre]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a l'ordre (*al-amr*), à savoir la demande d'agir sans restriction. Il se présente sous ces deux formes : *if'al* (agis!) et *li-yaf'al* (qu'il agisse!).

5/1713

C'est un sens propre et réel dans le cas de l'obligation, comme: « Accomplissez la prière » (2, 43); « Qu'ils prient avec toi » (4, 102).

Il se présente au sens figuré dans plusieurs cas, parmi lesquels, il y a :

1. la plainte, comme : « Lorsque le Coran est récité, écoutez-le donc et taisez-vous ! » (7, 204) ;
2. la permission, comme : « Rédigez-leur un contrat d'affranchissement » (24, 33). Al-Šāfi' stipule que l'ordre dans ce cas est pour la permission. Il y a aussi : « Lorsque vous êtes revenus à l'état profane, chassez » (5, 2) ;
3. l'invocation de l'inférieur vers le supérieur, comme : « Mon Seigneur ! Pardonne-moi ! » (7, 151) ;
4. l'intimidation, comme : « Faites ce que vous voulez ! » (41, 40), étant donné que cela ne signifie pas l'ordre de faire tout ce qu'ils veulent ;
5. le mépris, comme : « Délecte-toi ! Certes, tu es le puissant et le noble » (44, 49)³² ;
6. l'assujettissement, c'est-à-dire, l'humiliation, comme : « Soyez des singes ! » (2, 65). Il exprime ainsi leur passage d'un état à un autre en vue de les humilier, ce qui est plus spécifique que la subjugation ;
7. la réduction à l'impuissance, comme : « Produisez donc une sourate semblablement à lui » (2, 23), étant donné qu'il ne s'agit pas de leur demander cela, mais de montrer leur impuissance ;
- 5/1714 8. la bienveillance, comme : « Mangez de ses fruits, lorsqu'il fructifiera » (6, 141) ;
9. la vanité, comme : « Vois comment ils s'appliquent les exemples ! » (17, 48) ;
10. l'égalité, comme : « Patientez ou ne patientez pas ! » (52, 16) ;
11. la guidance, comme : « Appelez des témoins, lorsque vous faites des transactions » (2, 282) ;
12. le dédain, comme : « Jetez ce que vous avez à jeter » (10, 80) ;
13. l'avertissement, comme : « Dis : Profitez ... » (14, 30) ;
14. l'honneur, comme : « Entrez y en paix ! » (15, 46) ;
15. l'existenciation qui est plus générale que l'assujettissement, comme : « Sois ! Et elle est » (2, 117) ;
16. la faveur, c'est-à-dire, le rappel d'une faveur, comme : « Mangez ce dont Dieu vous a pourvus » (6, 142) ;
17. le désaveu, comme : « Dis : Apportez *at-Tawrāt* et récitez-la » (3, 93) ; « Dis : Présentez vos témoins qui témoigneront que Dieu a interdit cela » (3, 150) ;
18. la consultation, comme : « Regarde, qu'en penses-tu ? » (3, 99) ;
19. la considération, comme : « Regarde son fruit, quand il fructifiera » (37, 102) ;
20. l'étonnement, comme : « Ecoute-les et regarde » (19, 38).

32 Il s'agit du damné dans la fournaise.

Voilà ce que mentionne as-Sakkāki à propos de l'utilisation du discours performatif dans le sens d'un discours informatif.

Section 4 [le discours performatif de l'interdiction]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a l'interdiction (*an-nahy*), à savoir la demande de s'abstenir d'agir. Elle se présente sous la forme *lā taf'al* (n'agis pas). 5/1715

C'est un sens propre et réel dans le cas de l'interdiction légale.

Elle se présente dans un sens figuré dans plusieurs cas, parmi lesquels, il y a :

1. l'aversion, comme : « Ne marche pas sur la terre avec insolence ! » (17, 37);
2. l'invocation, comme : « Notre Seigneur ! Ne fais pas dévier nos cœurs » (3, 8);
3. la guidance, comme : « Ne posez pas de question sur des choses qui vous nuiraient, si elles vous étaient montrées » (5, 101);
4. l'égalité, comme : « Patientez ou ne patientez pas » (52, 16);
5. le dédain et la dépréciation, comme : « Ne porte pas ton regard sur ... » (20, 131); c'est-à-dire, parce que cela compte peu et est méprisable;
6. l'exposition du résultat, comme : « Ne pensez pas que ceux qui sont tués sur le sentier de Dieu soient morts; au contraire, ils sont vivants » (3, 169); c'est-à-dire, le résultat de l'effort de résistance, c'est la vie [et non la mort].
7. la résignation, comme : « Ne vous excusez pas ... » (9, 66);
8. le mépris, comme : « Restez-y et ne me parlez plus » (23, 108).

Section 5 [le discours performatif du souhait]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a le souhait (*at-tamannī*), à savoir la demande de l'avènement d'une chose par amour. La possibilité de ce qui est souhaité n'est pas conditionnée, à la différence de ce qui est espéré. Mais, on discute sur le fait d'appeler 'demande' le souhait de ce qui est impossible, car comment peut-on demander ce qui n'existera jamais? Dans *Arūs al-afrāh*, il (as-Subkī) dit: 'Le mieux est ce que mentionnent al-Imām (al-Ġurġānī) et ses disciples, à savoir que dans le souhait, l'espoir, l'appel et le serment, il n'y a pas de demande, mais un désir d'attirer l'attention et donc il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on l'appelle discours performatif'. Fin de citation. 5/1716

Certaines gens ont exagéré, en faisant du souhait une catégorie du discours informatif et (en disant) qu'il signifie la négation. Az-Zamaḥṣarī est un de ceux qui se prononcent dans un sens contraire. Puis, il regarde comme difficile l'introduction du désaveu dans l'apodose du souhait dans sa parole: «Ah! Si seulement on nous (*laytanā*) faisait retourner, nous ne désavouerions pas ... » jusqu'à «... et ce sont des menteurs» (6, 27–28). Il répond, en y incluant le sens de la promesse, car c'est à elle que se raccroche le désaveu. Un autre (Ibn aḍ-Ḍā'i) dit: 'Le mensonge ne se vérifie pas dans le souhait; le mensonge ne porte que sur l'objet du souhait dont l'existence prévaut chez celui qui en est le détenteur. Il se présente donc en fonction de cette croyance qui est une opinion, à savoir un discours informatif authentique'. Il ajoute: 'Le sens de sa parole: «... et ce sont des menteurs» n'est pas que ce qu'ils souhaitent ne se | réalise pas, parce que cela leur arrive sous forme de blâme; or il n'y a pas de blâme dans ce qui est souhaité; mais le désaveu se présente en fonction de l'information qu'ils donnent au sujet d'eux-mêmes, à savoir qu'ils ne mentent pas et qu'ils croient'.

La particule du souhait utilisée pour cela est *layta* (Ah! Si seulement), comme dans: «Ah! Si seulement on nous faisait retourner!» (6, 27); «Ah! si seulement mon peuple savait!» (36, 26); «Ah! Si seulement je m'étais trouvé avec eux, j'aurais gagné ... » (4, 73).

On peut formuler un souhait avec la particule *hal*, lorsqu'on sait qu'il n'aboutira pas, comme: «Est-ce qu'(hal) il y aura pour nous des intercesseurs qui intercèderont en notre faveur?» (7, 53); ou bien avec la particule *law*, comme: «Si seulement (*law*) un retour nous était possible, alors nous serions [croyants]» (26, 102). Voilà pourquoi le verbe (*fa-nakūna* / nous serions) est à l'accusatif (subjonctif) dans l'apodose du souhait. On peut aussi formuler un souhait avec *la'alla* (peut-être) pour ce qui est improbable; et alors, on lui donne le statut de *layta* pour ce qui est de l'accusatif du verbe dans l'apodose du souhait, comme: «Peut-être (*la'alla*) atteindrai-je les cordes, * les cordes des cieus, alors je regarderai de haut (*fa-aṭṭali'a*) ... » (40, 36–37).

Section 6 [le discours performatif de l'espoir]

5/1718 Parmi les catégories du discours performatif, il y a celui de l'espoir (*at-taraḡḡī*). Dans *al-Furūq*, al-Qarāfi transmet le consensus selon lequel il s'agit d'un discours performatif. Il fait la différence entre ce dernier et le souhait, dans le sens où l'espoir concerne ce qui est possible, tandis que le souhait concerne le possible et l'impossible; de même, l'espoir porte sur ce qui est proche, le souhait, non; le souhait intéresse ce que l'on désire passionnément, l'espoir,

non. J'ai entendu notre Šayḥ, l'érudit al-Kāfiyāgī, qui disait : 'La différence qu'il y a entre le souhait et le but qu'on se propose est celle qu'il y a entre le souhait et l'espoir'.

Les particules de l'espoir sont *la'alla* et *'asā* (peut-être que). Il peut se présenter avec un sens figuré, parce qu'il contient une mise en garde et alors il s'appelle 'appréhension', comme dans : « Peut-être que (*la'alla*) l'heure est proche ! » (42, 17).

Section 7 [le discours performatif du vocatif]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a le vocatif (*al-nidā'*). Il consiste à attirer l'attention de celui qui est appelé sur celui qui appelle, à l'aide d'une particule qui remplace le verbe 'j'appelle'. Très souvent, il accompagne l'ordre et l'interdiction. Dans la plupart des cas, il les précède, comme : « Ô gens ! Adorez votre Seigneur » (2, 21) ; « Ô mes serviteurs ! Craignez-moi » (39, 16) ; « Ô toi qui es enveloppé d'un manteau ! * Lève-toi la nuit ... » (73, 1-2) ; « Ô mon peuple ! Demandez pardon à votre Seigneur » (11, 52) ; « Ô vous qui croyez ! N'anticipez pas ... » (49, 1). Le vocatif peut être postposé, comme dans : « Revenez à Dieu tous ensemble, ô croyants ! » (24, 31).

5/1719

Le vocatif peut être accompagné d'une proposition informative suivie, à son tour, d'une proposition à l'impératif, comme : « Ô gens ! Une parabole est proposée, écoutez-la » (22, 73) ; « Ô mon peuple ! Voici la chamelle de Dieu pour vous comme signe. Laissez-la ... » (11, 64) ; mais elle peut ne pas en être suivie, comme dans : « Ô mes serviteurs ! Pas de peur pour vous » (43, 68) ; « Ô gens ! Vous êtes les pauvres » (35, 15) ; « Ô mon père ! Voici l'interprétation de ma vision » (12, 100).

Il peut être accompagné d'une proposition interrogative, comme : « Ô mon père ! Pourquoi adores-tu ce qui n'entend pas ? » (19, 42) ; « Ô Prophète ! Pourquoi interdis-tu ... ? » (66, 1) ; « Ô mon peuple ! Pourquoi vous appellerais-je ... ? » (40, 41).

La forme vocative peut se présenter pour autre chose, dans un sens figuré, comme l'incitation et la mise en garde. Ces deux sens sont regroupés dans sa parole : « Chamelle (*nāqata*) de Dieu et sa désaltération ! » (91, 13) ; ou bien comme la spécification, dans sa parole : « Que la miséricorde de Dieu et sa bénédiction soient sur vous, ô gens de la Maison ! » (11, 73) ; | ou encore le fait d'attirer l'attention, comme sa parole : *'a-lā yā sġudū* / Ô vous, n'est-ce pas, prosternez-vous³³ ; ou aussi, l'étonnement, comme sa parole : « Oh ! Quelle

5/1720

33 Telle est la lecture de al-Kisā'ī, de Abū Ġa'far et de Ruways, avec un *l* non redoublé ;

affliction pour les serviteurs!» (36, 30); ou enfin, le regret, comme sa parole: «Hélas! Que ne suis-je pas poussière!» (78, 40).

Règle [à propos du vocatif avec *yā*]

En principe, le vocatif avec *yā* (Ô) est pour ce qui est lointain réellement ou jugé comme tel; mais on peut aussi l'utiliser pour ce qui est proche, en vue de plusieurs nuances, parmi lesquelles il y a³⁴:

1. la manifestation du désir intense, tout en l'énonçant, que s'approche celui qui est appelé, comme: «Ô Mūsā! Approche-toi» (28, 31);
2. le fait que le discours qui se déroule est à considérer avec attention, comme: «Ô gens! Adorez votre Seigneur» (2, 21);
3. l'intention de magnifier l'état de celui qui est appelé, comme: «Ô mon Seigneur!» (25, 30), alors qu'il (*) a dit: «Certes, je suis proche» (2, 186);
4. l'intention de rabaisser l'état de celui qui est appelé, comme le propos de Fir'awn: «Certes, je pense que toi, ô Mūsā, tu es ensorcelé» (17, 101).

Remarque [sens hyperbolisant de *yā ayyuhā*]

5/1721 Az-Zamaḥṣarī et un autre disent: 'Dans le Coran, le vocatif avec la particule *yā ayyuhā* abonde et non avec une autre, parce qu'elle contient diverses formes d'insistance et plusieurs raisons hyperbolisantes, parmi lesquelles il y a le fait que *yā* comporte l'insistance et le rappel à l'attention; que *hā* comporte aussi le rappel à l'attention; et que *ayyu* comporte le passage progressif du vague à l'éclaircissement. Or une telle situation correspond à l'hyperbole et à l'insistance, parce que tout ce à quoi (Dieu) appelle ses serviteurs: ses ordres, ses interdictions, ses exhortations, ses limitations, sa promesse et sa menace, ainsi que le récit des informations relatives aux communautés du passé et tant d'autres choses que Dieu a chargé son Livre de rapporter, sont des réalités grandioses, des affaires importantes et des significations auxquelles ils doivent veiller, vers lesquelles ils doivent pencher dans leur cœur et leur regard intérieur, alors qu'ils sont négligents;

avec un arrêt après *a-lā yā* (Ô vous, n'est-ce pas) et une reprise du discours avec *usḡudū* (prosternez-vous). Les autres lisent: «*allā yasḡudū* / pour qu'ils ne se prosternent pas ... » (27, 25), ce qui est la lecture actuellement officielle; il s'agit alors d'un seul discours (NdE).

34 Le sens de cette particule du vocatif a déjà été exposé au Chap. 40, p. 1218.

donc la situation exige qu'ils soient interpellés grâce à ce qu'il y a de plus sûr et de plus performant'.

Section 8 [le discours performatif du serment]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a le serment (*al-qasam*). Al-Qarāfi transmet le consensus selon lequel il s'agit d'un discours performatif. 5/1722

Son avantage réside dans l'insistance sur la proposition informative et dans la prise de conscience de sa réalité chez l'auditeur. Le développement du discours à son sujet aura lieu au chapitre 67³⁵.

Section 9 [le discours performatif de la condition]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a la condition (*aš-šart*) [...] ³⁶

35 Voir pp. 1945 sq.

36 Le texte manque dans le manuscrit (NdE).