

Les formes rhétoriques du Coran (*al-badā'i*)^c

5/1723 Ibn Abī l-Iṣba^c a consacré à ce sujet un ouvrage à part¹ où il présente environ une centaine d'espèces, à savoir :

1. le sens figuré (*mağāz*)²
2. la métaphore (*isti'āra*)³
3. la comparaison (*tašbīh*)⁴
4. la métonymie (*kināya*)⁵
5. l'implication (*irdāf*)⁶
6. l'assimilation (*tamṭīl*)⁷
7. la concision (*īğāz*)⁸
8. l'amplification (*ittisā'*)⁹
9. l'allusion (*išāra*)¹⁰
10. l'équivalence (*musāwāt*)¹¹
11. l'extension (*baṣṭ*)
12. l'épiphrase ou l'insistance finale (*ījāl*)¹²
13. l'accomplissement (*tatmīm*)¹³
14. le perfectionnement (*takmīl*)¹⁴

1 Il s'agit de *Badī' al-Qur'ān*.

2 Voir Chap. 52, p. 1507; Julie Scott Meisami and Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London and New York, 1998, t. 2, p. 495. Désormais cité *EAL*; *EI*², III, 1971, 923a; v, 1986, 1021b.

3 Voir Chap. 53, p. 1535; *EAL*, t. 2, p. 522; *EI*², IV, 1978, 259b; XII, 2007, 667a.

4 Voir Chap. 53, p. 1535 et *EAL*, t. 2, p. 661; *EI*², IV, 1978, 260b.

5 Voir Chap. 54, p. 1556; *EAL*, t. 2, p. 661; *EI*², IV, 1978, 119a.

6 Voir Chap. 54, p. 1744 et 1782; *EI*², v, 1986, p. 119b. Par exemple: *tawīl al-niğād* (long de baudrier) pour dire 'de haute taille', parce que l'un ne va pas sans l'autre.

7 Voir Chap. 54, p. 1782; *EAL*, t. 2, p. 661; *EI*², IV, 1978, 260a.

8 Voir Chap. 56, p. 1584; *EAL*, t. 1, p. 390; *EI*², VIII, 1995, 633b.

9 Voir Chap. 56, p. 1660d.

10 Voir Chap. 56, p. 1598; Chap. 50, p. 4/1493; *EAL*, t. 1, p. 398; *EI*², IV, 1978, 118b.

11 Voir Chap. 56, p. 1584; *EAL*, t. 1, p. 390.

12 Voir Chap. 56, pp. 1679–1680 et Chap. 59, p. 1818; *EI*², v, 1986, 904b; VII, 1993, 279a : emphase où une idée poétique est arrondie par un peu d'exagération pertinente à la fin du vers.

13 Voir Chap. 56, p. 1682; *EAL*, t. 2, p. 658.

14 Voir Chap. 56, p. 1681.

15. la précaution (*ihtirās*)¹⁵
16. l'examen (*istiṣā'*)¹⁶
17. l'appendice pléonastique (*tadyīl*)¹⁷
18. l'ajout (*ziyāda*)¹⁸
19. la réitération (*tardīd*)¹⁹
20. la répétition (*takrār*)²⁰
21. le commentaire (*tafsīr*)²¹
22. l'éclaircissement du sens (*īdāh*)²²
23. la négation d'une chose par son affirmation (*naḥy aš-šay' bi-īḡābihi*)²³
24. l'argumentation dialectique (*maḏhab kalāmī*)²⁴
25. la réponse par l'affirmation (*qawl bi-l-mūḡab*)²⁵
26. la contraposition (*munāqaḏa*)²⁶
27. le transfert (*intiḡāl*)²⁷
28. l'enregistrement (*iṣḡāl*)²⁸
29. la concession (*taslīm*)²⁹
30. la mise en place ferme (*tamkīn*)³⁰
31. le ceinturage (*tawšīḥ*)³¹
32. le doublet (*tashīm*)³²
33. le retour *da capo* (*radd al-ʿaḡuz ʿalā ṣ-ṣadr*)³³

15 Voir Chap. 56, pp. 1681 et 1783.

16 Voir Chap. 56, p. 1682.

17 Voir Chap. 56, p. 1680.

18 Voir Chap. 56, p. 1638.

19 Voir *EAL*, t. 2, p. 660; *EI*², x, 2002, 71b.

20 Voir Chap. 56, p. 1648.

21 Voir Chap. 56, p. 1672.

22 Voir Chap. 56, p. 1670.

23 Voir Chap. 57, p. 1695.

24 Voir Chap. 68, p. 1955; *EAL*, t. 2, p. 482.

25 Voir Chap. 68, p. 1960.

26 Voir Chap. 68, p. 1962; *EAL*, t. 2, p. 578.

27 Voir Chap. 68, p. 1961.

28 Voir Chap. 68, p. 1961.

29 Voir Chap. 68, p. 1960.

30 Voir Chap. 58, p. 5783 et Chap. 59, pp. 1805–1816.

31 Voir les explications et les exemples au Chap. 59, pp. 1817–1818.

32 *Tashīm* : emploi en vers ou en prose rimée d'un mot qui doit se reproduire à la rime, par exemple dans Coran 29, 40 : « *wa-mā kāna llāhu li-yaḡlīmahum wa-lākin kānū anḡusahum yaḡlīmūna* / ce n'était pas à Dieu de les léser, mais ils se lésaient eux-mêmes » (Kazimiri-riski).

33 Voir l'explication et les exemples au Chap. 59, p. 1817. Répétition de la parole de la rime

34. l'assimilation des extrémités (*tašābuh al-aṭrāf*)
35. l'obligation de ce qui n'est pas obligatoire (*luzūm mā lā yalzam*)³⁴
36. le choix (*taḥyīr*)
37. la prose rimée (*tasḡīr*)³⁵
38. la rime interne (*taṣrīr*)³⁶
39. le double sens (*ihām*), à savoir la dissimulation (*tawriya*)³⁷ *
40. l'usage détourné (*istiḥdām*)³⁸ *
41. la transition soudaine (*iltifāt*)³⁹ *
42. la suite chronologique (*iṭṭirād*) *
43. la fluidité (*insiḡām*) *
44. l'insertion (*idmāḡ*) *
45. la diversification / variété (*iftinān*) *
46. la capacité (*iqtidār*) *
47. l'adéquation des expressions entre elles (*iṭilāf al-laḡz ma'a l-laḡz*)⁴⁰ *
48. l'adéquation de l'expression avec le sens (*iṭilāf al-laḡz ma'a l-ma'nā*) *
49. la correction (*istidrāk*) *
50. l'exception (*istiṭnā*)⁴¹ *
51. la corroboration de la louange par ce qui ressemble au blâme (*ta'kīd al-madh bimā yuṣbihu d-damm*)⁴² *
52. l'alignement parallèle (*taḡwīf*)⁴³ *
53. le changement (*taḡāyur*)

dans le premier hémistiche, souvent au début de la ligne ou parfois au début du second hémistiche. Appelé aussi *taṣḡīr* (*EAL*, t. 2, p. 660).

34 Voir les explications et les exemples au Chap. 59, p. 1822; *EAL*, t. 2, p. 480; *EI*², t. v, 1986, 846–848.

35 Voir *EAL*, t. 2, p. 677.

36 Voir *EAL*, t. 2, p. 661. Rime qui se trouve également à l'hémistiche.

37 Figure rhétorique qui consiste à se servir d'un mot qui a deux sens, l'un d'un usage fréquent, l'autre d'un emploi rare, ce qui fait que l'auditeur ou le lecteur se saisit aussitôt du premier, pendant que l'auteur a voulu précisément se servir de ce dernier (Kazimirski). Même explication pour *at-tawriya*. Voir Chap. 56, p. 1684; *EAL* t. 2, p. 660.

L'astérisque (*) indique que la forme rhétorique en question est présentée, expliquée et commentée dans la suite du texte.

38 Voir *EAL*, t. 2, p. 657.

39 Voir *EAL*, t. 2, p. 657.

40 Voir *EAL*, t. 2, p. 658.

41 Voir *EAL*, t. 2, p. 659.

42 Voir *EAL*, t. 2, p. 659.

43 Voir *EAL*, t. 2, p. 659.

54. la division (*taqsīm*)⁴⁴ *
55. l'embellissement (*tadbīġ*) *
56. la particularisation (*tankīt*) *
57. l'insertion (*taḍmīn*)⁴⁵ *
58. l'assonance (*ġinās*)⁴⁶ *
59. l'assemblage de ce qui s'assimile avec ce qui est différent (*ġam' al-mu'taliḥ wa-l-muḥtalif*)*
60. l'excellente succession (*ḥusn an-nasaq*) *
61. l'autocritique (*'itāb al-mar'i naḥsahu*)⁴⁷ *
62. l'inversion (*'aks*)⁴⁸ *
63. l'indice (*'unwān*) *
64. les perles (*farā'id*) *
65. le serment (*qasam*) *
66. l'hyperbole (*mubālaġa*)⁴⁹ *
67. l'antithèse (*muṭābaqa*)⁵⁰ *
68. l'opposition symétrique (*muqābala*)⁵¹ *
69. l'ambiguïté (*muwāraba*)⁵² *
70. la reprise (*murāġa'a*) *
71. la propreté (*nazāha*) *
72. l'embellissement (*ibdā'*) *
73. le parallélisme (*muqārana*)
74. la beauté initiale (*ḥusn al-ibtidā'*)
75. la beauté conclusive (*ḥusn al-ḥitām*)
76. la belle transition (*ḥusn at-taḥalluṣ*)
77. la digression (*istiṭrād*)⁵³

5/1724

44 Voir Chap. 68, p. 1959 et *EAL*, t. 2, p. 660.

45 Voir Chap. 56, p. 1598.

46 Voir *EAL*, t. 2, p. 660.

47 Voir *EAL*, t. 1, p. 243.

48 Voir Chap. 56, p. 1681 et *EAL*, t. 2, p. 657.

49 Voir *EAL*, t. 2, p. 688; *EI*², VII, 1993, 279a; VIII, 1995, 633b.

50 Voir *EAL*, t. 2, p. 659; *EI*², VII, 1993, 491b; X, 2002, 483a.

51 Voir *EAL*, t. 2, p. 659; *EI*², VII, 1983, 491b.

52 Voir *EI*², VII, 1993, 810b.

53 Voir *EAL*, t. 2, p. 658; *EI*², I, 1960, 881a et 1013a. A la page 1724, note 2, l'éditeur cite les figures ici manquantes qui se trouvent dans *Kitāb al-badī'*. Dans le développement qui suit seront ajoutées des figures qui ne sont pas rapportées dans cette liste, à savoir deux entre 50 et 51, quatre entre 56 et 57 et quatre entre 65 et 66.

Quant au sens figuré (1) et de ce qui vient ensuite jusqu'à l'éclaircissement du sens (22), une partie de cela se trouve dans des chapitres séparés et une autre partie dans le chapitre sur la concision et la prolixité⁵⁴, ainsi que dans d'autres chapitres qui traitent de l'allusion (*ta'riḍ*)⁵⁵, de l'omission entrelacée (*iḥtibāk*)⁵⁶, de l'omission suffisante (*iktifā'*)⁵⁷, de l'envoi en avant (*tard*)⁵⁸ et de l'inversion (62)⁵⁹.

Quant à la négation de la chose au moyen de son affirmation (23), on l'a déjà traitée dans le chapitre précédent⁶⁰.

5/1725 Quant à l'argumentation dialectique (24) et aux cinq catégories après elle (25–29), cela viendra au chapitre de la controverse⁶¹ avec d'autres espèces qui seront ajoutées.

Quant à la confirmation (30) et aux huit catégories après elle (37–38), cela viendra au chapitre des fins de versets⁶².

Quant à la belle transition (76) et à la digression (77), cela viendra au chapitre des correspondances⁶³.

Quant à la beauté initiale (74) et à la beauté conclusive (75), cela viendra dans les deux chapitres des ouvertures et des conclusions des sourates⁶⁴.

A présent, je vais présenter le reste avec quelques ajouts et quelques perles qu'on ne trouve rassemblées dans aucun autre livre en dehors de celui-ci.

39. Le double sens (*al-ihām*)⁶⁵

5/1726 On l'appelle aussi 'la dissimulation' (*tawriya*). Elle consiste à mentionner une expression à double sens, soit du fait de la polysémie, de la connivence sémantique ou des sens propre et figuré. L'un des deux sens est proche et l'autre loin-

54 Voir Chap. 56, p. 1584.

55 Voir Chap. 54, p. 1556.

56 Voir Chap. 56, p. 1622.

57 Voir Chap. 56, p. 1621.

58 Voir Chap. 56, p. 1681.

59 Voir Chap. 56, p. 1681.

60 Voir Chap. 57, p. 1695.

61 Voir Chap. 68, p. 1954.

62 Voir Chap. 59, p. 1784.

63 Voir Chap. 62, p. 1842.

64 Voir Chap. 60 et 61, pp. 1827 et 1833. Restent donc les figures qui vont de 31 à 38 et de 73 à 77 qui ne seront pas expliquées.

65 Voir *EAL*, t. 2, p. 660. Ce numéro 39 indique l'ordre selon lequel cette forme rhétorique est située dans la liste initiale. Il en est de même pour les autres cas.

tain ; on vise le lointain, en le dissimulant avec le proche, si bien que l'auditeur se figure de suite qu'il s'agit de ce dernier. Az-Zamaḥṣārī dit : 'On ne trouve pas de chapitre en rhétorique qui soit plus délicat et plus subtil que celui de la dissimulation, en même temps que plus utile et plus profitable dans la pratique de l'interprétation des versets équivoques de la parole de Dieu et de son Envoyé'. Il ajoute : 'Parmi ses exemples, nous avons : « Le Miséricordieux siège sur le Trône » (20, 5). En effet, la session a deux sens : la résidence dans un lieu qui est le sens proche avec lequel on dissimule et qui n'est pas le sens visé, parce qu'il (*) est transcendant par rapport à cela ; et le second sens, à savoir la prise de possession et le pouvoir, qui est le sens lointain que l'on vise et qui a été dissimulé par le sens proche explicite'. Fin de citation.

Cette dissimulation est appelée pure et simple (*muḡarrada*), parce qu'on ne mentionne les propriétés concomitantes ni de ce qui dissimule ni de ce qui est dissimulé. Et il y a celle qu'on appelle qualifiée métaphoriquement (*murašṣaḥa*)⁶⁶, à savoir celle où l'on mentionne quelque qualité concomitante du dissimulant ou du dissimulé, comme dans sa (*) parole : « Et le ciel, nous l'avons construit avec [des mains / force] (*bi-aydin*) » (51, 47). Ce terme *aydin* peut signifier le membre et tel est le sens (proche) qui dissimule, tout en ayant mentionné comme qualité concomitante, à titre de qualification figurée, la construction ; et ce même terme peut signifier aussi la force et la puissance et c'est bien ce sens lointain qui est visé.

Dans son livre *al-Iḡāz*, Ibn Abī l-Isba' dit : 'Comme exemple, il y a : « Ils dirent : Par Dieu ! Certes, tu es dans ton [erreur / amour] (*ḍalālīka*) d'autrefois » (12, 95). L'expression *ḍalāl* peut signifier l'amour et le contraire de la guidance. Les fils de Ya'qūb ont employé le contraire de la guidance pour dissimuler l'amour. « Aujourd'hui, nous te sauverons [grâce à ta cuirasse / dans ton corps] (*bi-badanīka*) » (10, 92). Selon le commentaire, cela veut dire 'grâce à ta cuirasse', car l'expression *badan* est utilisée dans ce sens et dans celui de 'corps', le sens lointain étant celui du corps'.

5/1727

Il continue : 'Dans le même genre, il y a ce qu'il dit, après avoir mentionné les gens de l'Écriture, à savoir les juifs et les chrétiens, c'est-à-dire : « Même si tu apportais, à ceux à qui a été donnée l'Écriture, quelque signe que ce soit, ils ne suivraient pas ton orientation (de la prière), puisque toi tu ne suis pas la leur » (2, 145). Étant donné que le discours divin fut adressé à Mūsā du côté occidental, que les juifs se tournèrent vers lui, tandis que les chrétiens se tournèrent vers l'orient, l'orientation de la prière en islam fut donc médiane

66 *At-taršīh* est le sens métaphorique observé rigoureusement et continuellement dans toutes les parties de la phrase (Kazimirski).

(*wasāṭan*) entre les deux. Il (*) dit avant cela: «Et ainsi nous avons fait de vous une communauté [excellente / médiane] (*wasāṭan*)» (2, 143), c'est-à-dire, excellente. Le sens littéral de l'expression suggère la position médiane, appuyé en cela par le sens de situation médiane de l'orientation de la prière des musulmans. Il convient donc⁶⁷ qu'il (*) utilise ici l'expression *wasāṭ*, parce qu'elle peut contenir les deux sens; et puisque le sens de 'excellente' est le plus éloigné des deux, il est juste que cette expression soit considérée comme un exemple de dissimulation'.

5/1728

Quant à moi, je dis que c'est une dissimulation qualifiée figurativement par une qualité concomitante de ce qui est dissimulé, à savoir: «pour que vous soyez témoins contre les gens» (2, 143b). C'est là une des qualités concomitantes du fait d'être excellente, c'est-à-dire, équitable. Par contre, les deux versets précédents (12, 95 et 10, 92) font partie de la catégorie de la dissimulation pure et simple.

Dans le même genre, nous avons: «[L'étoile / la plante] (*an-naǧm*) et l'arbre se prosternent» (55, 6). L'expression *an-naǧm* est employée dans le sens d'étoile (*kawkab*), étant qualifiée figurativement par la mention du soleil et de la lune (55, 5); elle est aussi employée pour les plantes qui n'ont pas de tiges; c'est le sens lointain et tel est celui qui est visé dans ce verset.

Je transmets, de l'écriture même de Šayḥ al-Islām Ibn Ḥaǧar, le fait que comme dissimulations du Coran, il y a sa (*) parole: «Nous ne t'avons envoyé que comme [empêcheur / pour la totalité] des gens (*kāffatan li-n-nāsi*)» (34, 28). L'expression *kāffatan* a le sens de 'empêcheur'; c'est-à-dire, 'tu les empêches (*takuffuhum*) de mécroire et de désobéir' et le *-tan* de *kāffatan* a un sens hyperbolique. C'est un sens lointain. Le sens proche qui vient de suite à l'esprit est que l'on veut dire 'totalité' dans le sens de 'tous ensemble'; mais le fait que cette forme d'insistance soit en recul par rapport à la chose sur laquelle porte l'insistance, interdit qu'on prenne l'expression dans ce sens. Tout comme on ne dit pas: *ra'aytu ǧamī'an an-nāsa* (j'ai vu tous ensemble les gens), de même, on ne dira pas: *ra'aytu kāffatan an-nāsa* (j'ai vu en totalité les gens)⁶⁸.

67 Rigoureusement parlant, 'il convient donc' serait l'apodose de 'Etant donné que le discours divin' qui serait la protase correspondante; ce qui, dans la traduction, est quasi impossible à rendre.

68 Mais, on dira: *ra'aytu n-nāsa kāffatan* (j'ai vu les gens en totalité).

40. L'usage détourné (*al-istiḥdām*)⁶⁹

Cette figure et celle de la dissimulation sont les plus nobles figures rhétoriques. Elles sont semblables, mais certains préfèrent celle-ci à la dissimulation. Ils en donnent deux formulations. 5/1729

La première : on emploie une expression qui a un double sens ou davantage, voulant par là signifier l'un d'eux ; puis, on emploie son pronom, voulant signifier avec lui l'autre sens. Telle est l'explication de as-Sakkākī et de ses disciples.

La seconde : on emploie une expression polysémique ; puis, deux (autres) expressions : à partir de l'une, on comprend un des deux sens⁷⁰ et à partir de l'autre, l'autre sens. Telle est l'explication de Badr ad-Dīn b. Mālik dans *al-Miṣbah* et c'est sur ses traces que marche Ibn Abī l-Iṣḥā'.

Il donne, comme exemple, sa (*) parole : « *li-kulli aḡalin kitābun* / tout terme à [une limite / un écrit] » (13, 38). L'expression *kitāb* comprend le sens de 'terme fixe' et celui de 'livre écrit'. L'expression *aḡal* sert le premier sens et celle de *yamḥu* (efface) (13, 39)⁷¹ sert le second.

Un autre prend, comme exemple, sa parole : « N'approchez pas de [la prière / du lieu de prière] (*aṣ-ṣalāt*), alors que vous êtes ivres » (4, 43). L'expression *ṣalāt* peut signifier soit l'action de prier, soit l'endroit de la prière. Or sa parole : « jusqu'à ce que vous sachiez ce que vous dites » (4, 43b) sert le premier sens, tandis que : « à moins que vous ne passiez par un chemin » (4, 43c) sert le second.

On dit que cette figure ne se trouve pas dans le Coran telle que l'explique as-Sakkākī.

Quant à moi, je dis que, réflexion faite, j'ai déjà repéré des versets explicables à la façon de as-Sakkākī. Parmi eux, il y a sa (*) parole : « Le *amr* de Dieu arrive » (16, 1a). Par l'expression *amr*, on signifie l'avènement de l'Heure, le châtement et la mission du Prophète (.). On pourrait signifier par cette expression le dernier sens, en fonction de ce que cite Mardawayh par le truchement de aḍ-Ḍaḥḥāk, de la part de Ibn 'Abbās qui dit, à propos de « Le *amr* de Dieu arrive » (16, 1), qu'il s'agit de Muḥammad. Et le pronom dans « ne le pressez pas » (16, 1b) se réfère à lui, tout en signifiant par là l'avènement de l'Heure et le châtement. 5/1730

Autre exemple, qui est le plus manifeste, sa (*) parole : « Nous avons créé *al-insān* d'argile fine » (23, 12). L'expression *al-insān* signifie Ādam. Puis, le pro-

69 Voir *EAL*, t. 2, p. 657 : usage des deux sens d'un homonyme.

70 Les deux sens de la première expression polysémique.

71 « *yamḥu llāhu mā yašā'u* / Dieu efface ce qu'il veut ».

nom, [dans : « Ensuite, nous **en** avons fait un caillot de sang dans un réceptacle solide » (23, 13)], se réfère à lui, tout en signifiant son fils.

Autre exemple, sa parole : « Ne posez pas de question sur des choses qui, si elles vous sont montrées, vous nuiront », puis il dit : « Avant vous, des gens ont posé des questions sur elles » (5, 101–102), c'est-à-dire, sur d'autres choses, parce que les prédécesseurs n'ont pas posé de question sur les choses à propos desquelles les Compagnons en ont posé. Donc il leur fut interdit de poser des questions à leur sujet⁷².

41. La transition soudaine (*al-iltifāt*)⁷³

5/1731 Il s'agit du passage du discours d'un mode à un autre, c'est-à-dire, de la première ou de la deuxième ou de la troisième personne à une autre d'entre elles, après s'être exprimé selon le premier mode. Cela est bien connu. As-Sakkāī dit : 'C'est cela ou bien c'est le fait d'exprimer dans un mode ce qui devrait être exprimé dans un autre'.

Cette transition comporte des avantages dont voici les suivants : rafraîchir le discours, préserver l'audition de la monotonie et de l'ennui, étant donné que les esprits sont attirés par l'amour des changements ; la préserver aussi de la lassitude engendrée par le fait de rester sur un seul mode (de s'exprimer). Tel est son avantage en général. Mais, chaque cas est particularisé par des traits de langage et des subtilités, en fonction de la différence du contexte, comme nous allons le montrer.

1. Par exemple, il y a le passage de la première à la deuxième personne. Sa fonction est de stimuler l'auditeur et de le pousser à écouter, lorsque le locuteur s'adresse à lui, en lui témoignant davantage de sollicitude et une attention toute particulière. Tel est l'exemple de sa (*) parole : « Pourquoi n'adorerai-je pas celui qui m'a créé ? C'est à lui qu'on vous fera retourner » (36, 22). Le sens premier est : 'C'est à lui qu'on me fera retourner'. Il est donc passé de la première à la deuxième personne. Le trait de langage réside dans le fait qu'il tient un discours au niveau du conseil donné à lui-même, alors qu'il veut conseiller son peuple, et cela par courtoisie et pour faire savoir qu'il veut pour eux ce qu'il veut pour lui-même ; puis, il se tourne vers eux, jouant le rôle de celui qui cherche à leur faire peur, pour les inviter à aller à Dieu.

72 Exemple déjà traité à Chap. 42, p. 1270.

73 Voir *EAL*, t. 2, p. 657.

C'est ainsi qu'on a considéré ce verset parmi les exemples de transition soudaine. Cela représente un problème, parce qu'il fait partie de ces exemples uniquement s'il | vise à parler de lui-même dans les deux propositions, ce qui n'est pas le cas, parce qu'il est possible qu'il veuille signifier, en disant: «on vous fera retourner», les interlocuteurs et non lui-même. On répond que s'il en était ainsi, l'interrogation négative ne conviendrait pas; parce que le retour du serviteur à son Maître ne nécessite pas qu'y retourne un autre que lui. Donc le sens est le suivant: 'Comment n'adorerai-je pas celui vers qui se fait mon retour?'. En effet, il abandonne l'expression: 'c'est à lui qu'on me fera retourner' pour: «c'est à lui qu'on vous fera retourner», uniquement parce qu'il est compris parmi eux. Et avec cela on obtient un excellent avantage, à savoir celui d'attirer leur attention sur le fait qu'il est comme eux en ce qui concerne l'obligation d'adorer celui vers qui s'effectue le retour.

Parmi les exemples, il y a aussi la parole: «Nous avons reçu l'ordre de nous soumettre au Seigneur des univers * et acquittez-vous de la prière» (6, 71-72).

2. Par exemple aussi, il y a le passage de la première à la troisième personne. Sa caractéristique consiste en ce que l'auditeur comprend que telle est la façon de faire du locuteur, son intention par rapport à l'auditeur étant exprimée à la première ou à la troisième personne, et que, dans son discours, elle ne provient pas de quelqu'un qui change de genre et d'aspect, manifestant à la troisième personne une chose différente de ce qu'il manifesterait à la première. Tel est donc l'exemple de sa (*) parole: «Certes, nous t'avons donné une victoire éclatante, * afin que Dieu te pardonne» (48, 1-2), le sens fondamental étant: 'afin que nous te pardonnions'; «Certes, nous t'avons donné l'abondance. * Prie donc ton Seigneur» (108, 1-2), le sens fondamental étant: 'Prie-nous'; «... un ordre de notre part: certes, nous sommes celui qui dépêche les envoyés, * une miséricorde de la part de ton Seigneur» (44, 5-6), le sens fondamental étant: 'de notre part'; «Certes, je suis l'Envoyé de Dieu pour vous tous» jusqu'à «Croyez donc en Dieu et en son Envoyé» (7, 158), le sens fondamental étant: 'en moi'. On a abandonné cette façon de s'exprimer pour deux raisons. La première: écarter l'accusation de prendre parti en sa propre faveur; la seconde: attirer leur attention sur le fait qu'il mérite que l'on reconnaisse les qualités mentionnées qui lui ont été attribuées, ainsi que les particularités énoncées⁷⁴.

74 En effet, en substituant les titres de Dieu, de Seigneur et d'Envoyé au pronom de la première personne, on précise ainsi clairement l'identité de celui qui dit «je» et, par le fait même, l'appartenance des qualités qui lui sont attribuées.

5/1733

3. Comme autre exemple, il y a le passage de la deuxième à la première personne. Cela n'arrive pas dans le Coran. Bien que certains aient donné comme exemple sa parole : « Décide ce que tu as à décider », puis il dit : « Certes, nous croyons en notre Seigneur » (20, 72–73). Cet exemple ne va pas, parce que la condition de la transition soudaine est que le sens (dans les deux) soit le même.

4. Comme autre exemple, il y a le passage de la deuxième à la troisième personne dans : « ... si bien que lorsque vous êtes sur des bateaux et qu'ils voguent avec eux » (10, 22b), le sens fondamental étant : 'avec vous'. La raison de cet abandon de la deuxième personne, pour passer au récit de leur situation appliqué à d'autres, réside dans l'étonnement devant leur mécréance et leur façon d'agir ; car, s'il était resté à la deuxième personne, cet avantage aurait disparu.

On dit que c'est parce que la deuxième personne, au début, est pour tous les gens, croyants et mécréants, avec pour preuve : « C'est lui qui vous fait parcourir la terre et la mer » (10, 22a). Donc si on avait : 'et qu'ils voguent avec vous', cela entraînerait le blâme de tous. Il a donc opéré une transition brusque à partir de la deuxième personne, pour montrer qu'il s'adresse spécialement à ceux dont la situation est celle qu'il mentionne à leur sujet à la fin du verset (« les reconnaissants »), passant ainsi du sens général de la deuxième personne (10, 22a) au sens particulier (10, 22b).

5/1734

Quant à moi, je dis que je pense le contraire, d'après certains anciens, à propos de l'orientation de ce verset ; à savoir que le premier emploi de la deuxième personne (10, 22a) est particulier, alors que le second (10, 22b) est général. En effet, Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Abd ar-Raḥmān b. Zayd b. Aslam, à propos de sa parole : « si bien que lorsque vous êtes sur des bateaux et qu'ils voguent avec eux » (20, 22b), à savoir : 'Il mentionne ce propos à leur sujet, puis il parle au sujet d'autres personnes. Il n'a pas dit : 'et qu'ils voguent avec vous', parce qu'il a l'intention de les mettre ensemble eux et les autres, de sorte qu'ils voguent avec ceux-ci et d'autres personnes'. Telle est son opinion. | La demeure des ancêtres appartient à Dieu. Ô combien ils étaient bien établis dans les significations subtiles sur lesquelles les modernes restent pendant longtemps, au point d'y consumer leur vie, pour, à la fin, tourner autour de ce qui reste inaccessible !

Voici ce qu'on mentionne encore à propos de l'orientation de ce verset. Au moment d'embarquer, ils furent limités en nombre, parce qu'ils craignaient de périr et d'être submergés par la tempête. Alors, il leur parla comme on parle à des gens présents, (à la première personne). Puis, lorsque les vents soufflèrent à la convenance des bateaux et qu'ils échappèrent à la ruine, ils ne restèrent plus présents, comme cela a lieu selon l'habitude de l'homme dont, lorsqu'il est en

sécurité, le cœur s'absente de son Seigneur. Et comme ils étaient absents, Dieu les a mentionnés à la troisième personne. Il s'agit là d'une allusion mystique.

Comme autre exemple, il y a aussi: «Ce que vous donnez comme aumône, tout en désirant la face de Dieu; ceux-là seront doublement (rétribués)» (30, 39); «Il vous fait détester la mécréance, la perversité et la désobéissance; ceux-là sont ceux qui sont bien guidés» (49, 7); «Entrez dans le jardin, vous et vos épouses, pour vous réjouir; on fera circuler autour d'eux ...» (43, 70–71), le sens fondamental étant: 'autour de vous'. Puis, il dit: «Et vous y serez éternellement» (13, 71b), répétant ainsi la transition brusque.

5. Comme autre exemple, il y a également le passage de la troisième à la première personne: «Dieu est celui qui envoie les vents qui poussent les nuages que nous conduisons ...» (35, 9); «Il a révélé son ordre à chaque ciel, puis, nous décorons ...» (41, 12); | «Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur» jusqu'à «... dont nous avons béni l'enceinte, pour que nous lui montrions nos signes»; puis, il opère une seconde fois une transition brusque vers la troisième personne, en disant: «Certes, il est celui qui entend et qui voit» (17, 1). Selon la lecture de al-Ḥasan, nous avons: 'pour qu'il lui montre', à la troisième personne, ce qui opère une seconde transition par rapport à «nous avons béni»; dans «nos signes», il y a une troisième transition et dans «certes, il est», une quatrième.

5/1735

Az-Zamaḥṣarī dit: 'L'avantage de cela, dans ces versets et leurs semblables, consiste à attirer l'attention sur la particularisation de la puissance et sur le fait que lui-même n'entre sous la puissance d'aucun autre'.

6. Comme autre exemple, il y a le passage de la troisième à la deuxième personne: «Ils disent: Le Miséricordieux a adopté un fils. * Vous avancez là ...» (19, 88–89); «Ne voient-ils pas combien de générations nous avons détruites avant eux; nous leur avons donné sur terre le pouvoir que nous ne vous avons pas donné» (6, 6); «Leur Seigneur les abreuve d'une pure boisson. * Certes, cela est pour vous ...» (76, 21–22); «... si le Prophète veut l'épouser, comme privilège pour toi ...» (33, 50).

Parmi les meilleurs exemples, il y a ce qui se trouve dans la sourate *al-Fātiḥa* 1. En effet, après avoir mentionné Dieu seul, puis ses attributs dont chacun d'eux réclame beaucoup d'attention, le dernier étant «Roi du jour du jugement» (1, 4), ce qui signifie qu'il sera le détenteur de l'ordre tout entier le jour de la rétribution, le serviteur sent en lui-même une impulsion irrésistible qui le pousse à s'adresser directement à celui, dont ces dernières sont ses propres qualités, avec un maximum d'humilité et d'appel à l'aide pour les soucis préoccupants.

On dit qu'on a choisi la troisième personne pour la louange et pour l'adoration la deuxième, uniquement en vue d'indiquer que | la louange se situe à

5/1736

un rang inférieur par rapport à l'adoration. En effet, on loue son semblable, on ne l'adore pas. Aussi a-t-on employé l'expression de la louange à la troisième personne et celle de l'adoration à la deuxième, afin de mettre en rapport avec le Sublime, lors du dialogue et du face à face, ce qui est d'un rang supérieur. Telle est la façon d'observer les bonnes manières. Semblablement à cela, se présente la fin de la sourate où il dit: «ceux que tu as comblés de bienfaits» (1, 7), mentionnant clairement le Bienfaiteur et l'attribution explicite de la bienfaisance à lui-même; si bien qu'il ne dit pas: 'la voie de ceux qui ont reçu des bienfaits'. Mais, lorsqu'il en arrive à mentionner la colère, l'expression en est éliminée et il ne se l'attribue pas explicitement, pour employer une expression qui évite de mentionner celui qui est en colère. Il ne dit pas: 'non pas de ceux contre lesquels tu t'es mis en colère', se gardant bien de s'attribuer explicitement la colère, comme dans un face à face (à la deuxième personne).

On dit encore (qu'il en est ainsi), parce que, après avoir mentionné celui qui mérite la louange et lui avoir attribué les qualités sublimes qui consistent à être le Seigneur des univers, le Clément, le Miséricordieux et le Roi du jour du jugement, la connaissance s'applique à un objet sublime, digne d'être adoré en dehors de tout autre et d'être imploré pour en obtenir le secours. Si bien qu'on s'adresse à lui directement, à la deuxième personne, parce qu'il se distingue grâce aux attributs mentionnés pour magnifier son état, au point que c'est comme si on disait: 'C'est à Toi, ô Celui dont les attributs sont tels, que nous réservons l'adoration et la demande de secours et non à un autre que Toi'.

On dit aussi que parmi les subtilités de cette sourate, on attire l'attention sur le fait que le début des créatures est (caractérisé par) leur absence par rapport à lui (§), leur incapacité de lui être présentes et de s'adresser à lui directement, ainsi que (par) le voile de la grandeur qui se tient devant elles. Et lorsqu'elles le connaissent avec tout ce qui lui appartient, qu'elles sollicitent la faveur de s'approcher, en faisant son éloge, qu'elles lui attribuent les louanges et qu'elles se consacrent à son service comme cela leur convient, alors elles exultent, parce qu'elles s'adressent à lui directement et qu'elles s'entretiennent avec lui intimement, tout en disant: «C'est toi que nous adorons et c'est à toi que nous demandons de l'aide» (1, 5).

Nota Bene [conditions et cas étranges de la transition]

5/1737

Le premier: la condition de la brusque transition consiste en ce que le pronom de ce à quoi l'on passe se réfère, en même temps, à ce de quoi l'on vient, sinon il faudrait nécessairement que dans '*anta ṣadiqī* / Tu es mon ami' il y ait une brusque transition.

Le deuxième: sa condition également consiste en ce qu'elle ait lieu sur deux propositions; c'est ce que déclarent l'auteur (az-Zamaḥṣārī) de *al-Kaššāf* et un autre, sinon ce serait nécessairement [une espèce étrange]⁷⁵.

Le troisième: at-Tanūhī, dans *al-Aqṣā l-qarīb*, Ibn al-Aṭīr et d'autres encore mentionnent une espèce étrange de brusque transition, à savoir la transformation du verbe en participe passif, après l'emploi de son agent à la deuxième ou à la première personne, comme sa parole: «les non chargés de colère» après «tu as favorisés» (1, 7). En effet, cela signifie: 'et non ceux contre qui tu t'es mis en colère'. L'auteur (as-Subkī) de *ʿArūs al-afrāḥ* s'attarde sur cela.

Le quatrième: Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Il y a dans le Coran une catégorie très étrange de brusque transition dont je n'ai pas trouvé d'exemple dans la poésie. Elle consiste pour le locuteur à présenter dans son discours deux réalités mentionnées consécutivement; puis, il donne une information sur la première; il passe de cette information à l'information sur la seconde; puis, il revient à l'information sur la première, comme dans sa parole: «Certes, l'homme envers son Seigneur est ingrat * et certes il est témoin de cela» (100, 6-7). Il est passé de l'information au sujet de l'homme à l'information au sujet de son Seigneur (*). Puis, il dit, en passant de l'information au sujet de son Seigneur à celle au sujet de l'homme: «et certes, pour l'amour de la richesse, il est ardent» (100, 8). Il ajoute: 'Il convient d'appeler cela la transition brusque des pronoms'.

Le cinquième: le passage du discours adressé à un seul, à deux ou à davantage au discours adressé à un autre (de ces cas) est proche de la transition brusque. C'est ce que mentionnent at-Tanūhī et Ibn Aṭīr. Cela comporte également six cas.

a) Par exemple, il y a le passage du singulier au duel: «Ils dirent: Es-tu venu pour nous détourner de ce sur quoi nous avons trouvé nos pères et pour que la puissance sur la terre soit à vous deux (Mūsā et Hārūn)?» (10, 78).

b) le passage du singulier au pluriel: «Ô Prophète! Lorsque vous répudiez les femmes ...» (66, 1).

c) le passage du duel au singulier: «Qui est votre Seigneur à vous deux (idem), ô Mūsā?» (20, 49); «Qu'il ne vous fasse pas sortir tous les deux (Ādam et Ḥawwā') du Jardin, car tu seras malheureux» (20, 117).

5/1738

5/1739

75 Ce qui est entre [] est un ajout du manuscrit K, pour combler un manque (NdE).

d) le passage du duel au pluriel: « Nous avons révélé à Mūsā et à son frère: Etablissez (duel) pour votre (duel) peuple en Egypte des maisons et faites (pluriel) de vos (pluriel) maisons une orientation » (10, 87).

e) le passage du pluriel au singulier: « Instituez la prière et annonce la bonne nouvelle aux croyants » (10, 87).

f) le passage du pluriel au duel: « Ô assemblée de djinns et d'hommes! Si vous pouvez ... » jusqu'à: « ... quel est celui des bienfaits de votre (duel) Seigneur que vous niez (duel)? » (55, 33-34).

Le sixième: le passage de l'accompli, de l'inaccompli ou de l'impératif à un autre (de ces cas) est également proche de la transition soudaine.

a) Par exemple, le passage de l'accompli à l'inaccompli: « Il dépêcha les vents et ils poussent ... » (35, 9); « Il tomba du ciel et un oiseau le saisit » (22, 31); « Certes ceux qui mécrurent et qui écartent du chemin de Dieu ... » (22, 25).

b) le passage de l'accompli à l'impératif: « Dis: Mon Seigneur ordonna l'équité et tournez vos visages vers ... » (7, 29); « Vous furent permises les bêtes du troupeau, à l'exception de ce qui vous est prescrit; évitez-les donc » (22, 30).

c) le passage de l'inaccompli à l'accompli: « Le jour où on soufflera dans la trompette, alors s'effrayèrent ... » (27, 87); « Le jour où nous mettrons les montagnes en mouvement et où tu verras la terre nivelée et nous les rassemblerons » (18, 47).

d) le passage de l'inaccompli à l'impératif: « Il dit: Certes, moi, je témoigne de Dieu et témoignez que je suis pur de ... » (11, 54).

e) le passage de l'impératif à l'accompli: « Prenez la station d'Ibrāhīm comme lieu de prière et nous conclûmes un pacte ... » (2, 125).

f) le passage de l'impératif à l'inaccompli: « Instituez la prière et craignez-le, car il est celui vers lequel vous serez rassemblés » (6, 72).

42. La suite chronologique (*al-iṭṭirād*)

5/1740 Elle consiste en ce que le locuteur mentionne les noms des ancêtres de celui qui est digne de louange, en suivant l'ordre de la naissance. Ibn Abī l-Iṣḥāq dit: 'Par exemple, dans le Coran, il y a sa (*) parole où il rapporte ce que dit Yūsuf: « Je suis la religion de mes pères, Ibrāhīm, Iṣḥāq et Ya'qūb » (12, 38)'. Il ajoute: 'Il n'a pas procédé selon l'ordre habituel, car l'habitude est de commencer par le père, puis de continuer avec le grand-père et l'arrière grand-père; et cela uniquement parce qu'il ne s'agit pas ici d'une mention pure et simple des ancêtres, mais il les mentionne seulement pour évoquer leur religion qu'il suit

lui-même. Donc il commence par le fondateur de la religion, puis il continue par ceux qui l'ont adoptée, un par un dans l'ordre de succession⁷⁶.

Nous avons, par exemple, ce que disent les enfants de Ya'qūb : « Nous adorons ton Dieu et le Dieu de tes pères, Ibrāhīm, Ismā'īl et Ishāq » (2, 133).

43. La fluidité (*al-insiğām*)

Elle consiste en ce que le discours, privé de nœuds, coule comme coule l'eau qui flue. Et en raison de la facilité de sa composition et de la suavité de ses expressions, il en vient presque à s'écouler en douceur. Tout le Coran est ainsi. Les rhétoriciens disent : 'Lorsque le flux de la prose est puissant, ses plus beaux passages sont rythmés sans autre raison que le fait de la puissance de son flux'.

Ce qui se trouve rythmé dans le Coran est de ce genre⁷⁶.

5/1741

- Par exemple, ce qui relève du mètre *ṭawīl* : « *fa-man šā'a fa-l-yu'min wa-man šā'a fa-l-yakfur* / qui veut croire et qui veut mécroire » (18, 29) ;
- du mètre *madīd* : « *wa-šna'i l-fulka bi-a'yuninā* / fabrique l'arche sous nos yeux » (11, 37) ;
- du mètre *basīt* : « *fa-aṣbaḥū lā yurā illā masākinuhum* / Puis, arrivés au matin, on ne vit plus que leurs maisons » (46, 25) ;
- du mètre *wāfir* : « *wa-yuḥzihim wa-yaṣurkum 'alayhim wa-yašfi šudūra qawmin mu'minīn* / il les couvrira d'opprobres et il vous donnera la victoire sur eux et il guérira les cœurs d'un peuple qui croit » (9, 14) ;
- du mètre *kāmīl* : « *wa-llāhu yahdī man yašā'u ilā širāṭin mustaqīm* / et Dieu guide qui il veut vers une voie droite » (2, 213) ;
- du mètre *hazağ* : « *fa-alqūhu 'alā wağhi abī ya'ti bašīran* / appliquez-la sur le visage de mon père, il recouvrera la vue » (12, 93) ;
- du mètre *rağaz* : « *wa-dāniyatan 'alayhim ḡilāluhā wa-dullilat quṭūfuhā tadlīlan* / et près d'eux ses ouvrages et ses fruits inclinés très bas » (76, 14) ;
- du mètre *ramal* : « *wa-ğifānin ka-l-ğawābi wa-quḍūrin rāsīyātin* / de chaudières comme des bassins et de solides marmites » (34, 13) ;
- du mètre *sarī* : « *aw-ka-l-lağī marra 'alā qarya* / et comme celui qui passa près d'une cité » (2, 259) ;
- du mètre *munsariḥ* : « *innā ḡalaqnā l-insāna min nuḡfatin* / certes, nous avons créé l'homme d'un caillot de sang » (76, 2) ;

5/1742

76 Voir *EAL*, t. 2, p. 621 où l'on trouve l'exposition des détails techniques de la métrique poétique.

- du mètre *ḥafīf*: « *lā yakādūna yaḥqahūna ḥadītan* / ils sont sur le point de ne comprendre aucun discours » (4, 78);
- du mètre *muḍārī'*: « *yawma t-tanādī *yawma tuwallūna mudbirīn* / le jour de l'interpellation * le jour où vous tournerez le dos » (40, 32–33);
- du mètre *muqtaḍab*: « *fī qulūbihim maraḍ* / dans leur cœur, il y a une maladie » (2, 10);
- du mètre *muḡtatt*: « *nabbi' 'ibādī annī anā l-ḡafūru r-raḥīm* / Informe mes serviteurs que moi, je suis Celui qui pardonne, le Miséricordieux » (15, 49);
- du mètre *mutaqārib*: « *wa-umlī lahum inna kaydī matīn* / je leur accorderai un délai; certes, mon stratagème est sûr » (7, 183).

44. L'insertion (*al-idmāḡ*)

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Cela consiste en ce que le locuteur insère une intention dans une autre ou une forme rhétorique dans une autre, de telle façon que dans le discours n'apparaisse que l'une des deux intentions ou l'une des deux formes rhétoriques, comme dans sa parole: « A lui la louange dans l'au-delà » (34, 1). Ici, l'hyperbole est insérée dans l'antithèse⁷⁷, parce que le fait de lui (*) réserver exclusivement la louange dans l'au-delà, – qui est le temps durant lequel personne d'autre que lui ne sera loué –, est une hyperbole de la qualité de jouir seul de la louange. Or même si cela se présente sous la forme d'une hyperbole dans le sens apparent, c'est une réalité dans le sens caché; si bien qu'il est le Seigneur de la louange et le seul à en jouir exclusivement dans les deux demeures'. Fin de citation.

5/1743

Quant à moi, je dis que le mieux serait de dire, à propos de ce verset, qu'il est du genre de l'insertion d'une intention dans une autre. En effet, son intention est de lui (*) réserver exclusivement la qualité de la louange et il y a inséré une allusion à la résurrection et à la rétribution.

45. La diversification (*al-iftinān*)

Cela consiste à utiliser deux genres différents dans un discours. Par exemple, unir la gloire et la consolation devant la mort, dans sa parole: « Tout ce qui

77 *Al-muṭābaqa*, qui normalement signifie la correspondance, mais que nous comprenons ici ainsi, en fonction des explications données à la p. 1776, n° 67. L'antithèse joue donc, semble-t-il, entre au-delà et ici bas et entre sens apparent et sens caché.

est sur elle (la terre) est périssable ; * demeure la face de ton Seigneur plein de gloire et d'honneur » (55, 26–27). En effet, il console toutes les créatures, hommes, djinns, anges et les autres espèces qui reçoivent la vie, puis il se glorifie de demeurer après la perte des êtres. Et cela dans une dizaine d'expressions où il se décrit lui-même, après s'être exclusivement réservé les qualités de la durée, de la gloire et de la générosité (§) ; il y a aussi : « puis, nous sauverons ceux qui ont eu la crainte de Dieu ... » (19, 72) où il unit la félicitation à la consolation.

46. La capacité (*al-iqtidār*)

Cela consiste en ce que le locuteur fasse apparaître le seul sens sous diverses formes, en fonction de sa capacité d'ordonner le discours, de le composer et de façonner la formulation des significations et des intentions. Ainsi, l'exprime-t-il tantôt dans | une expression métaphorique et tantôt dans une implication (*irdāf*)⁷⁸, parfois de façon concise et parfois à la mesure de la réalité.

5/1744

Ibn Abī l-Iṣba' dit : 'C' est ainsi que se présentent toutes les histoires du Coran. En effet, on voit la même histoire dont le sens ne change pas et qui se présente de différentes manières et dans des formes d'expressions multiples, au point que dans deux passages elles ne se ressemblent presque pas, il faut donc trouver la différence entre ses formes de façon claire'.

47.48. L'adéquation des expressions entre elles et entre l'expression et le sens (*i'tilāf al-lafẓ ma'a l-lafẓ wa-ṭilāfuhu ma'a l-ma'nā*)

La première réside dans le fait que les expressions sont adéquates entre elles, du fait que l'étrange et l'ordinaire sont liés, chacun avec son semblable, pour tenir compte de la beauté due à la proximité et à la convenance.

La seconde réside dans le fait que les expressions du discours sont adéquates au sens voulu : si le sens est grandiose, les expressions seront emphatiques ; s'il est abondant, les expressions seront copieuses ; s'il est étrange, les expressions le seront aussi ; s'il est ordinaire, les expressions le seront également et s'il se situe entre l'étrange et l'usuel, les expressions seront de même.

78 Voir la note 6 de la p. 1723.

Le premier cas est comme sa (*) parole : « *ta-llāhi tafta'u tadkuru Yūsufa hattā takūna ḥaraḍan* / Par Dieu ! Tu (ne) cesseras (pas) de penser à Yūsuf jusqu' à en déperir » (12, 85). On a employé la plus étrange expression du serment, à savoir le *ta-*' ; en effet, elle est rarement employée et elle est la moins compréhensible pour le commun des gens, par rapport à *bi-* et à *wa-*. On a également employé le mode le plus étrange des verbes qui ont leur sujet au nominatif et leur prédicat à l'accusatif ; en effet, *tazālu* (cesseras) est plus facile à comprendre et |
5/1745 d'un usage plus fréquent que *tafta'u* ; de même, on a la plus étrange expression pour signifier le dépérissement, à savoir *ḥaraḍan*. La beauté de la mise en ordre (du discours) impose que chaque expression soit à côté d'une expression du même genre, pour ce qui est de l'étrange, afin d'obtenir un excellent voisinage, pour chercher à ce que significations et expressions soient réciproquement adéquates, pour que l'usage des expressions soit équilibré et qu'elles se correspondent dans l'ordre du discours. Quand il ne veut pas cela, il dit : « *wa-aqsamū bi-llāhi ḡahda aymānihim* / ils ont juré par Dieu avec l'intensité de leurs serments » (6, 109) ; en effet, toutes les expressions employées sont ordinaires et n'ont rien d'étrange.

Le second cas est comme sa (*) parole : « Ne vous appuyez pas sur ceux qui sont injustes, car le feu vous toucherait » (11, 113). Etant donné que s'appuyer sur l'injuste, c'est-à-dire, se pencher vers lui et le prendre comme support, se fait sans prendre part avec lui à l'injustice, alors il faut que le châtiment pour cela soit différent de celui qui est prévu pour l'injustice ; c'est pour cela qu'on emploie l'expression 'toucher' qui ne signifie ni brûler ni anéantir.

Dans sa parole : « pour lui ce qu'il a acquis (*kasabat*) et contre lui ce qu'il a usurpé (*iktasabat*) » (2, 286), on a employé l'expression d'usurpation (*al-iktisāb*), qui connote la difficulté et l'exagération du côté du mal, en raison de sa lourdeur. De même, dans sa parole : « ils y seront culbutés (*kubkibū*) » (26, 94), l'expression est plus performante que *kubbū* (précipités), parce qu'elle indique qu'ils seront précipités de façon violente et atroce. « Ils hurleront (*yaṣṭariḥūna*) » (35, 37) : ici, l'expression est plus performante que *yaṣruḥūna* (crieront), parce qu'elle indique qu'ils crieront d'une façon choquante, sortant des limites de l'habitude. « ... la saisie d'un fort omnipotent (*muqtadirin*) » (54, 42) : ici, l'expression est plus performante que celle de *qādir* (puissant), parce qu'elle indique un surcroît de capacité dans la puissance et donc qu'on ne peut ni le repousser par devant ni l'attaquer par derrière.

5/1746 Semblable à cela, il y a : « endure (*wa-ṣṭabir*) » (19, 65) qui est plus performant que *iṣbir* (patiente) ; « le Très-Miséricordieux (*ar-raḥmān*) » (1, 1) qui est plus performant que « le Miséricordieux (*ar-raḥīm*) » (1, 1) ; en effet, « *ar-raḥīm* » indique la délicatesse et la gentillesse, tandis que « *ar-raḥmān* » indique la magnificence et la grandeur.

Du même genre, il y a la différence entre *saqā* (abreuver) et *asqā* (donner à boire); en effet, on emploie *saqā*, quand le fait d'abreuver ne comporte nulle difficulté; voilà pourquoi il (*) l'emploie pour la boisson du Jardin, en disant: «leur Seigneur les abreuve d'une boisson pure» (76, 21) et il emploie *asqā* pour ce qui comporte une difficulté et c'est pourquoi il l'emploie pour la boisson de ce monde, en disant: «nous vous avons donné à boire (*asqaynākum*) une eau douce» (77, 27) et «nous leur avons donné à boire (*asqaynāhum*) une eau abondante» (72, 16), parce que donner à boire en ce monde ne manque jamais de susciter quelque difficulté.

49.50. La correction et l'exception (*al-istidrāk wa-l-istitnā'*)

La condition, pour qu'elles soient comptées parmi les formes rhétoriques, est qu'elles comportent quelque sorte de belle qualité s'ajoutant à ce que signifie le sens purement linguistique. Comme exemple de correction, il y a: «Les bédouins dirent: Nous croyons. Dis: Vous ne croyez pas, mais dites plutôt: Nous nous soumettons» (49, 14). S'il s'était limité à dire: «Vous ne croyez pas», cela aurait été désobligeant pour eux, parce qu'ils pensaient que l'affirmation des deux professions de foi, même sans la croyance, équivalait à une sorte de foi; aussi la performance du langage exigeait-elle la mention de cette correction, pour qu'on sache que la foi consiste dans la correspondance du cœur avec la langue, et que limiter cela à la langue s'appelle la soumission et non la foi. Cela devient plus évident, quand il dit: «la foi n'est pas entrée dans vos cœurs» (49, 14b). Etant donné que la correction comporte un éclaircissement de la difficulté qui se trouve dans le sens littéral, elle est comptée parmi les belles qualités.

Comme exemple d'exception, il y a: «Il resta parmi eux mille ans moins cinquante années» (29, 14). Cette façon de parler de cette durée facilite l'excuse de Nūḥ, dans son invocation contre son peuple, d'une façon qui les a détruits jusqu'au dernier. Car s'il avait dit: 'Il resta parmi eux neuf cent cinquante ans', cela n'aurait pas produit la frayeur procurée par la première façon de parler. Parce que l'expression 'mille', dès le début, est la première chose qui frappe l'ouïe; ce qui empêche d'entendre le reste du discours. Et lorsque arrive l'exception, après ce qui l'a précédée, il ne reste rien dont l'incidence pourrait éliminer ce qui s'est produit chez l'auditeur avec la mention de l'expression 'mille'.

La reprise (*al-iqtisās*)⁷⁹

Elle est mentionnée par Ibn Fāris. Elle consiste en ce qu'un discours d'une sourate soit la reprise d'un discours d'une autre sourate ou de la même sourate, comme sa (*) parole: « Nous lui avons donné son salaire en ce monde et il sera dans l'autre parmi les gens de bien » (29, 27), l'autre monde étant une demeure de rétribution où on n'agit pas. Cela est une reprise de sa parole: « Qui vient à lui croyant, ayant déjà accompli des œuvres bonnes, ceux-là obtiendront les degrés les plus élevés » (20, 75). De même: « Sans la faveur de mon Seigneur, je serais parmi les présentés » (37, 57) qui est repris de sa parole: « Ceux-là sont présentés au châtement » (30, 16).

5/1748

Sa parole: « Le jour où se dresseront les témoins » (40, 51) est une reprise de quatre versets, car les témoins sont au nombre de quatre: les anges, dans sa parole: « Chacun arrivera avec un guide et un témoin » (50, 21) |; les prophètes, dans sa parole: « Et comment sera-ce, lorsque nous ferons venir de chaque communauté un témoin et que nous te ferons venir contre ceux-là comme témoin? » (4, 41); la communauté de Muḥammad, dans sa parole: « ... pour qu'ils soient témoins contre les gens » (2, 143); et les membres du corps, dans sa parole: « le jour où leur langue témoignera contre eux ... » (24, 24).

Sa parole: « le jour de l'interpellation réciproque (*at-tanādi*) » (40, 32) est lue avec allègement et redoublement⁸⁰. Dans le premier cas, le verset est une reprise de sa parole: « Les hôtes du Jardin appelleront (*nādā*) les hôtes du Feu » (7, 44); dans le second, c'est une reprise de sa parole: « le jour où l'homme fuira son frère » (80, 34)⁸¹.

La permutation (*al-ibdāl*)⁸²

Cela consiste à mettre une lettre à la place d'une autre.

Ibn 'Abbās classe dans cette catégorie: « elle se fendit (*fa-nfalaqa*) » (26, 63), c'est-à-dire, *infaraqa* (elle se fendit); c'est pourquoi, il dit: « et chaque partie (*firqin*) devint ... » (26, 63b); en effet, le *r* et le *l* se relèvent réciproquement.

79 N'est pas incluse dans la liste initiale.

80 La lecture continue est avec l'allègement du *dāl*, tandis que la lecture isolée est avec son redoublement; cette dernière est attribuée à Ibn 'Abbās et à aḏ-Ḍaḥḥāk (NdE).

81 En effet, *tanādda* signifie 'se séparer de', ce qui, dans ce verset est exprimé par « *yafirru* ».

82 N'est pas incluse dans la liste initiale, à moins qu'il ne s'agisse de la même chose que *at-tabdil* (n°17).

Selon al-Ḥalīl, dans sa parole: «ils pénétrèrent (*fa-ġāsū*) à l'intérieur des maisons» (17, 5), on a voulu signifier *fa-ḥāsū* (ils visitèrent). Donc le *ġ* est mis à la place du *ḥ*; on a donc lu également avec le *ḥā*⁸³.

Al-Fārisī range dans la même catégorie: «Certes, j'ai préféré l'amour du bien (*al-ḥayrī*) ...» (38, 32), c'est-à-dire, *al-ḥaylī* (des chevaux)⁸⁴.

Abū 'Ubayda range dans la même catégorie: «(Leur prière à la Maison) n'est que sifflement et battement de mains (*taṣḍiyatan*)» (8, 35), c'est-à-dire *taṣḍidatan* (applaudissement).

5/1749

51. Corroboration de la louange grâce à ce qui ressemble au blâme (*ta'kīd al-maḍḥ bimā yuṣbihu d-damm*)

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Cela est extrêmement rare dans le Coran'. Il ajoute: 'Je n'ai trouvé qu'un seul verset de ce genre, à savoir sa parole: «Dis: Ô gens de l'Écriture! De quoi nous accusez-vous, si ce n'est de croire en Dieu? ...» (5, 59). L'exception, après l'interrogation se présentant sous forme de reproche de la foi, à cause de laquelle ils blâment les croyants, fait penser que ce qui viendra après elle, étant ce qu'on doit dénoncer chez celui qui le fait, fait partie de ce qu'on blâme. Et comme, après l'exception, vient ce dont il faut louer celui qui le fait, le discours contient une corroboration de la louange grâce à ce qui ressemble à un blâme.

Quant à moi, je dis qu'on a un cas semblable dans sa parole: «Ils n'accusent que le fait que Dieu et son Envoyé les ont enrichis de par sa faveur» (9, 74) et dans: «ceux qui ont été chassés de leurs maisons sans aucune raison, si ce n'est parce qu'ils disaient: Notre Seigneur est Dieu» (22, 40). En effet, le sens apparent de l'exception est que ce qui vient après est une raison qui nécessite l'expulsion; et comme c'est (en réalité) un motif de louange qui nécessite le respect et non l'expulsion, il s'agit d'une corroboration de la louange au moyen de ce qui ressemble au blâme.

Dans *al-Aqsā l-qarīb*, at-Tanūḥī range dans cette catégorie: «Ils n'entendront là ni parole futile ni incitation (au péché), * mais (*illā*), une seule parole: Paix! Paix!» (56, 25-26). Il a excepté «Paix! Paix!» qui est l'opposé de la parole futile

5/1750

83 Il s'agit de la lecture de Ṭalḥa et de Abū s-Sammāl (NdE). En arabe, le signe consonantique est identique pour les deux lettres, à l'exception du point diacritique sous le *ġ*.

84 Ce qui effectivement correspondrait davantage au contexte: «Quand, un soir, on lui (Sulaymān) présenta les nobles cavales, il dit: 'Certes, j'ai préféré l'amour des chevaux au souvenir de mon Seigneur, jusqu'à ce que ces chevaux aient disparu derrière le voile' ...» (38, 31-32).

et de l'incitation (au péché) et cela équivaut à une corroboration de la négation de la parole futile et de l'incitation (au péché).

52. L'alignement parallèle (*at-tafwīf*)

Il s'agit, pour le locuteur, de produire diverses significations de louange, de qualification ou d'autres genres encore, chaque genre étant exprimé dans une proposition séparée de ses semblables, ces propositions étant égales au plan de la mesure. Cela se vérifie pour les propositions longues⁸⁵, moyennes et courtes. Comme proposition longue, il y a : « C'est lui qui m'a créé et qui me guide ; * c'est lui qui me nourrit et me désaltère ; * quand je suis malade, il me soigne ; * c'est lui qui me fera mourir et ensuite me ressuscitera » (26, 78–81). Comme proposition moyenne, il y a : « Tu fais pénétrer la nuit dans le jour et tu fais pénétrer le jour dans la nuit ; tu fais sortir le vivant du mort et tu fais sortir le mort du vivant » (3, 27). Ibn Abī l-Iṣba' dit : 'Il n'y en a pas de courtes dans le Coran'

54. La division (*at-taqṣīm*)

Cela consiste à donner exhaustivement les divisions existantes d'une chose, sans tenir compte de celles qui seraient théoriquement possibles. Par exemple : | : « C'est lui qui vous fait voir l'éclair, sujet de crainte et d'espoir » (13, 12), puisque, dans la vision de l'éclair, il n'y a rien d'autre que la crainte de la foudre et l'espoir de la pluie ; il n'y a pas de troisième division à ajouter à ces deux là.

Il y a sa parole : « Parmi eux, il y a celui qui fait tort à lui-même ; parmi eux, il y a celui qui est modéré et parmi eux, il y a celui qui prend les devants dans les bonnes œuvres » (35, 32) ; en effet, le monde ne manque pas d'avoir ces trois catégories : celui qui désobéit et fait tort à lui-même, celui qui prend les devants en se hâtant vers les bonnes œuvres et celui qui est intermédiaire entre les deux, parce qu'il est modéré dans les bonnes actions.

De même, il y a : « Vous serez trois groupes : * Les compagnons de la droite : qui sont les compagnons de la droite ? * Les compagnons de la gauche : qui sont les compagnons de la gauche ? * Et ceux qui précéderont seront ceux qui précéderont » (56, 7–10).

85 Il faut comprendre : un long ensemble de propositions, etc ...

Et ainsi dans sa (*) parole : « A lui appartient ce qu'il y a avant nous, ce qu'il y a après nous et ce qu'il y a entre les deux » (19, 64), il a épuisé les divisions du temps, car il n'y a pas de quatrième.

Dans sa parole : « Dieu a créé chaque animal à partir de l'eau : il y a ce qui rampe sur son ventre, ce qui marche sur deux pattes et ce qui marche sur quatre » (24, 45), il a épuisé les catégories de créatures qui marchent.

Dans sa parole : « Ceux qui évoquent Dieu debout, assis et couchés » (3, 191), il a épuisé toutes les positions de celui qui évoque (Dieu).

Dans sa parole : « Il donne à qui il veut des filles et il donne à qui il veut des garçons ; * ou bien il les met en couples : garçons et filles et il rend qui il veut stérile » (42, 49-50), il a épuisé toutes les conditions des gens mariés, il n'y a pas de cinquième.

55. L'embellissement (*at-tadbīġ*)

Il s'agit, pour le locuteur, de mentionner des couleurs, en visant le double sens et la métonymie. | Ibn Abī l-Iṣṣba' dit : 'C' est comme sa (*) parole : « Parmi les montagnes, il y a des stries blanches, rouges, de couleurs diverses et d'un noir foncé » (35, 27). Il ajoute : 'Cela a valeur – Dieu est le plus savant ! – de métonymie pour ce qu'il y a de douteux et de clair comme chemins. En effet, la strie blanche est le chemin sur lequel il y a beaucoup de passage, c'est donc le chemin le plus clair et le plus évident ; en dessous de celui-là, il y a le rouge et encore plus bas, le noir, comme étant cachés et douteux, contrairement au blanc qui est manifeste et clair. Etant donné que ces trois couleurs sensibles au regard sont deux extrêmes et une couleur médiane, l'extrême supérieur sera dans ce qui est manifeste et dans le blanc et l'extrême inférieur sera dans ce qui est caché et dans le noir, et le rouge entre les deux correspondra à la composition des couleurs. Les couleurs des montagnes ne se situent pas en dehors de ces trois couleurs. Et la guidance, avec tout signe relatif à la guidance, se divise en fonction de ce type de division. Ce noble verset suit cette division et donc se trouvent en lui cette antithèse chromatique et cette juste répartition'.

5/1752

56. La particularisation (*at-tankīt*)

Elle consiste, de la part du locuteur, à vouloir mentionner une chose plutôt qu'une autre qui pourrait la remplacer, à cause d'une particularité de celle qui est mentionnée, qui fait prévaloir son emploi sur celui de l'autre, comme dans sa (*) parole : « Lui, il est le Seigneur de Sirius » (53, 49). Il a mentionné

5/1753 spécialement Sirius et non une autre étoile, alors qu'il (*) est le Seigneur de toute chose, parce qu'apparut chez les arabes un homme, connu | sous le nom de Ibn Abī Kabša⁸⁶, qui adorait Sirius et invitait les gens à l'adorer. Alors, Dieu fit descendre: «Lui, il est le Seigneur de Sirius» pour lequel on réclamait la seigneurie.

L'isolement (*at-tağrīd*)⁸⁷

Cela consiste à abstraire d'une chose dotée de telle qualité une autre chose semblable, pour insister sur la perfection de cette qualité qui est en elle. Par exemple: 'J'ai en un tel un ami intime'. On isole de l'homme ami un autre semblable à lui, tout en le qualifiant de l'attribut d'amitié. Autre exemple: 'Je suis passé près de l'homme noble et de l'être béni'. On isole de l'homme noble un autre semblable à lui, en le qualifiant de béni, et on le coordonne au premier comme s'il était différent, alors que c'est le même.

Parmi les exemples coraniques, il y a: «Pour eux, en lui (le Jardin), la demeure de l'éternité» (41, 28). Cela ne signifie pas que dans le Jardin, il y a une demeure de l'éternité et une autre qui ne serait pas demeure de l'éternité; mais, il est lui-même la demeure de l'éternité. C'est comme si on avait isolé une autre demeure de la demeure. C'est ce qui est mentionné dans *al-Muḥtasib* (Ibn Ğinnī). On range dans la même catégorie: «Il fait sortir le vivant du mort et il fait sortir le mort du vivant» (30, 19), dans le sens où le mort signifie la goutte de sperme. Az-Zamaḥṣārī dit que 'Ubayd b. 'Umayr lit: *fa-kānat wardatun kad-dihāni* (il y aura une rose comme du cuir rouge)

5/1754 (55, 37) au nominatif⁸⁸, dans le sens de: *fa-ḥaṣalat minhā wardatun* (de lui [le ciel] émanera une rose ...). Il ajoute qu'il s'agit d'un cas d'isolement. | On a également lu: *yariṭunī [wāriṭun] min āli Ya'qūb* (qui héritera de moi, [un héritier] de la famille de Ya'qūb) (19, 6)⁸⁹. Ibn Ğinnī dit: 'C'est un cas d'isolement; en effet, cela veut dire: 'Donne-moi d'auprès de toi un descendant qui héritera de moi; de lui un héritier de la famille de Ya'qūb'. Il s'agit du même héritier et c'est comme si on avait isolé de lui un autre héritier'.

86 Il s'agit de Wağaz b. 'Āmir b. Ġālib al-Ḥuzā'i, un des plus fameux arabes, qui s'opposa à Qurayš à propos de l'adoration des idoles, tout en adorant lui-même Sirius (NdE).

87 N'est pas incluse dans la liste initiale.

88 La lecture actuellement officielle est: *fa-kānat wardatan* (il [le ciel] sera une rose).

89 La lecture actuellement officielle est: *yariṭunī wa-yariṭu min āli Ya'qūb* (qui héritera de moi et il héritera de la famille de Ya'qūb).

L'énumération (*at-ta'dīd*)⁹⁰

Cela consiste à mettre des expressions isolées en une seule file ; la plupart du temps, il s'agit d'attributs, comme dans sa parole : « Il est le Dieu en dehors duquel il n'y a pas de divinité, le Roi, le Saint, la Paix, le Fidèle, le Vigilant, le Tout-Puissant, le Tyran et le Très-Grand » (59, 23) ; sa parole : « Ceux qui se repentent, qui adorent, qui louent, ... » (9, 112) ; et sa parole : « ... soumises à Dieu, croyantes ... » (66, 5).

L'agencement (*at-tartīb*)⁹¹

Cela consiste à disposer les qualités de ce que l'on décrit comme elles sont agencées dans l'ordre naturel, sans y introduire une qualité superflue. 'Abd al-Bāqī l-Yamanī donne comme exemple sa parole : | : « Il est celui qui vous a créés d'un peu de poussière, puis d'une goutte de sperme, puis d'un caillot de sang, puis il vous fait sortir enfant, puis vous atteignez votre maturité, puis vous êtes des vieillards » (40, 67) ; et sa parole : « ils le traitèrent de menteur et coupèrent les jarrets de la chamelle » (91, 14).

5/1755

L'élévation et la descente (*at-taraqqī wa-t-tadallī*)⁹²

Cela a déjà été exposé plus haut dans le chapitre sur l'antéposition et la post-position⁹³.

57. L'insertion (*at-taḍmīn*)

Cette expression est employée pour plusieurs choses.

La première : le fait de mettre une expression à la place d'une autre, parce qu'elle inclut son sens ; il s'agit d'une espèce de sens figuré dont on a déjà parlé plus haut⁹⁴.

90 N'est pas incluse dans la liste initiale.

91 Idem.

92 Idem.

93 Voir Chap. 44, p. 41410.

94 Voir Chap. 52, p. 41507.

La deuxième: l'existence, dans l'expression, d'un sens qui n'est pas mentionné par un nom qui le désignerait; c'est une espèce d'abréviation dont on a déjà parlé plus haut également⁹⁵.

La troisième: le lien de ce qui se trouve après l'élément de séparation des versets avec cet élément lui-même; cela sera mentionné dans le chapitre des éléments de séparation des versets⁹⁶. La quatrième: l'insertion du propos d'un autre durant le discours, dans le but de corroborer le sens ou d'agencer l'ordre du discours. Et telle est la forme rhétorique. Ibn Abī l-İşba' dit: 'Je n'ai rien trouvé de tel dans le Coran, sauf dans deux passages qui contiennent deux extraits de *at-Tawrāt* et de *al-Inğīl*, | à savoir sa parole: « Nous leur avons prescrit dans elle (*at-Tawrāt*): vie pour vie » (5, 45) et sa parole: « Muḥammad est l'Envoyé de Dieu » (48, 29).

Ibn an-Naqīb et un autre donnent comme exemple de cela le fait de rapporter les propos de créatures dans le Coran, comme sa (*) parole rapportant le propos des anges: « Mettras-tu sur elle (la terre) quelqu'un qui la corrompra ? » (2, 30); ou le propos des hypocrites: « Allons-nous croire comme croient les insensés ? » (2, 13). Ou encore: « Les juifs disent ... »; « Les chrétiens disent ... » (2, 113). Il ajoute: 'Il en est de même pour les termes non arabes qui ont été mis dans le Coran'.

58. L'assonance (*al-ğinās*)⁹⁷

Il s'agit de la ressemblance phonétique de deux expressions. Dans *Kanz al-barā'a*, il (ʿImād ad-Dīn b. al-Aṭīr al-Ḥalabī) dit: 'Elle a l'avantage de porter à faire attention. En effet, la correspondance des expressions entre elles produit une inclination et une attention à leur égard; et cela parce que, lorsque l'expression polysémique est employée dans un sens et qu'ensuite elle se présente à nouveau avec un autre sens, cela en suscite le goût intérieur'.

Il y a de nombreuses espèces d'assonances.

1. L'assonance parfaite (*al-tāmm*) est celle où il y a la correspondance des deux expressions aux points de vue de l'espèce des lettres, de leur nombre et de leur forme, comme dans sa (*) parole: « Le jour où se dressera l'Heure (*as-sā'atu*), les pécheurs jureront qu'ils ne sont restés qu'une heure (*sā'atin*) » (30, 55). On dit qu'il n'y a pas d'autre exemple dans le Coran, en dehors de ce cas. |

95 Voir Chap. 56, p. 51584.

96 Voir Chap. 59, p. 51784.

97 Voir *EI*², x, 2002, pp. 70-73.

Mais, Šayḥ al-Islām Ibn Ḥağar a découvert un autre passage, à savoir: «L'éclat de son éclair a failli faire perdre la vue (*bi-l-abṣāri*); * Dieu fait alterner la nuit et le jour; il y a en cela une leçon pour les clairvoyants (*al-abṣāri*)» (24, 43–44).

Certains nient que le premier verset soit un cas d'assonance, en disant: 'L'heure (*as-sā'a*) dans les deux endroits a le même sens; or l'assonance consiste en ce qu'il y ait correspondance au plan de l'expression et différence à celui du sens et que l'un des deux ne soit pas un sens propre et l'autre, un sens figuré, mais qu'ils soient deux sens propres. Or le temps de la résurrection, même s'il est long, a auprès de Dieu le statut d'une seule heure; donc l'expression 'heure' pour la résurrection est employée au sens figuré et dans l'autre cas, au sens propre. C'est pour cela que ce discours sort du cas de l'assonance. C'est comme si l'on disait: 'J'ai monté un âne (*ḥimār*) et j'ai rencontré un âne (*ḥimār*)', c'est-à-dire, un imbécile'.

2. L'assonance distordue (*al-muṣaḥḥaf*); on l'appelle aussi assonance écrite, dans le sens où les lettres sont différentes en ce qui concerne les points diacritiques, comme dans sa parole: «Il est celui qui me nourrit et m'abreuve (*yaṣqīni*) * et lorsque je suis malade, il me guérit (*yašfīni*)» (26, 79–80)⁹⁸.

3. L'assonance oblique (*al-muḥarraf*), dans le sens où la différence se situe au plan des voyelles, comme dans sa parole: «Nous avons envoyé chez eux des avertisseurs (*mundirīna*). * Considère comment est le châtement des avertis (*al-mundarīna*)» (37, 72–73).

Les cas de distorsion et d'oblicité se rencontrent dans sa parole: «alors qu'ils pensent (*yaḥsabūna*) bien (*yuḥsinūna*) agir» (18, 104)⁹⁹.

4. L'assonance imparfaite (*an-nāqiṣ*), dans le sens où les deux expressions diffèrent dans le nombre des lettres, que la lettre ajoutée soit au début, au milieu ou à la fin du mot, comme dans sa parole: «Que la jambe (*as-sāqu*) s'entortille à la jambe (*bi-s-sāqi*); * vers ton Seigneur, ce jour-là, sera la marche (*al-masāqu*)» (75, 29–30); «mange (*kulī*) de tous (*kullī*) les fruits» (16, 69).

5/1758

98 Selon les caractères arabes, il n'y a qu'une différence de points diacritiques et non de *ductus* consonantique, entre les deux, alors que la prononciation est nettement différente: *s* est sans point et *ṣ* est surmonté de trois points; *q* est surmonté de deux points et *f* d'un seul.

99 L'éditeur fait remarquer que ces deux dernières dénominations font problème, parce que *at-taḥrīf* et *at-taṣḥīf* sont deux termes techniques servant à désigner des pratiques absolument blâmables, à savoir la falsification des Écritures. Dans l'exemple donné, l'oblicité concerne les voyelles *a*, *ā* / *u*, *i*; et la distorsion porte sur les consonnes *b* avec un point en dessous et *n* avec un point en dessus.

5. L'assonance augmentée (*al-muḍayyal*), dans le sens où l'on ajoute à une des deux expressions plus d'une lettre à la fin ou au début. Certains appellent le second cas l'assonance couronnée (*al-mutawwaġ*). C'est le cas de sa parole: «*wa-nzur ilā ilāhika* / regarde ton Dieu» (20, 97); «*wa-lākinnā kunnā mursilīna* / mais nous, nous envoyons» (28, 45); «*man āmana bi-llāhi* / qui croit en Dieu» (2, 62); «*inna rabbahum bihim* / certes, leur Seigneur, à leur sujet ...» (100, 11); «*muḍabḍabīna bayna dālika* / ils sont indécis entre les deux» (4, 143).

6. L'assonance homorganique (*al-muḍārīʿ*), dans le sens où les deux expressions diffèrent d'une lettre, chacune étant proche du même point d'articulation, que ce soit au début, au milieu ou à la fin de la parole, comme dans sa (*) parole: «*wa-hum yanhawna 'anhu wa-yan'awna 'anhu* / ils en écartent les autres et s'en éloignent» (6, 26).

7. L'assonance non homorganique (*al-lāhiq*), dans le sens où les deux expressions diffèrent d'une lettre, aucune n'étant proche d'un même point d'articulation comme précédemment, telle sa parole: «Malheur à tout calomniateur acerbe (*humazatin lumazatin*)» (104, 1); «Certes, lui, de tout cela il est témoin (*la-šahīdun*) * et certes, lui, pour l'amour du bien, il est ardent (*la-šadīdun*)» (100, 7-8); «Il en est ainsi pour vous, parce que vous vous réjouissiez (*bimā kuntum tafraḥūna*) sur la terre sans raison et parce que vous étiez orgueilleux (*bima kuntum tamraḥūna*)» (40, 75); «Lorsque leur parvient une chose qui procure la sécurité (*amrun bi-l-amni*)» (4, 83).

8. L'assonance par raccommodeage (*al-marfuww*), à savoir ce qui d'une parole est composé avec la partie d'une autre, comme dans sa parole: «*ḡurufin hārin fa-nhāra* / d'une falaise croulante qui croula» (9, 109).

9. L'assonance formelle (*al-lafẓī*), dans le sens où les deux expressions diffèrent d'une lettre, l'une correspondant formellement à l'autre, tels le *ḍād* et le *zā*¹⁰⁰, comme dans sa parole: «il y aura des visages, ce jour-là, radieux (*nāḍiratun*) * vers leur Seigneur orientant leur regard (*nāziratun*)» (75, 22-23).

5/1759

10. L'assonance par inversion (*al-qalb*), dans le sens où les deux expressions diffèrent dans l'agencement des lettres, comme dans: «*farrāqta bayna banī Isrāʾīl* / tu as divisé les fils de Isrāʾīl» (20, 94)¹⁰¹.

11. L'assonance par étymologie (*al-īstiqāq*), dans le sens où les deux expressions se rejoignent sur le fondement étymologique; elle est également appelée 'assonance improvisée' (*al-muqtaḍab*), comme dans: «*fa-rawḥun warayḥānun* / repos et parfums» (56, 89); «*fa-aqim waġhaka li-d-dīni l-qayyim*

100 Il s'agit donc ici d'une correspondance au niveau de l'emphase.

101 Dans *bayna* le y est au centre et dans *banī*, il est à la fin.

/ lève ta face vers la religion droite » (30, 43); « *wağğahthu wağhī* / j'ai tourné ma face » (6, 79).

12. L'assonance par élocution (*al-itlāq*), dans le sens où les deux expressions se rejoignent selon la ressemblance seulement, comme dans sa parole: « *wa-ğānā l-ğannatayni* / les fruits des deux Jardins » (55, 54); « *qāla innī li-'amalikum mina l-qālīna* / il dit: Je suis de ceux qui détestent votre travail » (26, 168); « *li-yuriyahu kayfa yuwārī* / pour lui montrer comment cacher ... » (5, 31); « *wa-in yuridka bi-ḥayrin fa-lā rādā* / s'il veut pour toi un bien, nul ne le détournera » (10, 107); « ... vous vous êtes appesantis sur la terre; préférez-vous ... (*ilā l-ardī a-radītum*) » (9, 38); « lorsque nous comblons un homme de bienfaits, il se détourne (*a'raḍa*) ... » jusqu'à: « ... il se livre à une invocation étendue (*'arīḍin*) » (41, 51).

Nota Bene [assonance et sens]

Etant donné que l'assonance fait partie des beautés formelles et non sémantiques, on y renonce, quand on est forcé par le sens, comme dans sa (*) parole: « tu ne nous croiras pas (*bi-mu'minin*), même si nous étions sincères (*šādiqīna*) » (12, 17).

Si on dit: quelle est la raison pour laquelle il n'a pas dit: 'tu ne reconnaîtras pas notre sincérité (*bi-muṣaddiqin*)', car cela aurait produit le (même) sens, tout en tenant compte de l'assonance? On répondra qu'une partie du sens de « tu ne nous croiras pas » ne se trouve pas dans 'tu ne reconnaîtras pas notre sincérité', parce que quand on dit, par exemple: 'il reconnaît ma sincérité', cela signifie: 'il me dit: tu es sincère'. Quant à 'croire' cela signifie qu'en plus de la reconnaissance de la sincérité, il y a le don de la confiance; or leur (frères de Yūsuf) intention est d'obtenir davantage que la reconnaissance de leur sincérité, à savoir la confiance et c'est pour cela qu'elle a été exprimée.

Un certain lettré¹⁰² s'est trompé, en disant, à propos de sa parole: « Invoquez-vous (*a-tad'ūna*) Ba'1 et délaisserez-vous (*wa-tadarūna*) le meilleur des créateurs? » (37, 125), que s'il avait dit: *wa-tada'ūna* (et laisserez-vous), l'assonance aurait été respectée. Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) répond, en disant: 'L'éloquence du Coran n'est pas due à l'observance de telles contraintes, mais à la force des significations et à la profusion des expressions'.

5/1760

102 Il s'agit, selon Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, de ar-Rašīd al-Kātib (TK t. 26, pp. 161–162); la citation est telle quelle.

Un autre répond, en disant : ‘Tenir compte du sens vaut mieux que tenir compte de l’expression. Si l’on avait dit: *a- tad’ūna ... wa-tada’ūna*, cela aurait créé la confusion chez le lecteur qui aurait pris les deux dans le même sens par erreur’. Cette réponse n’est pas au point.

Ibn az-Zamalkānī répond, en disant : ‘L’assonance est un embellissement qui n’est utilisé que dans les cas de la promesse et de la bienveillance et non dans celui de l’intimidation’.

Al-Ḥuwayyī répond, en disant : ‘L’expression *yada’u* (laisser) est plus spécifique que celle de *yadaru* (délaissé), parce qu’elle signifie abandonner une chose avec soin, comme en témoigne l’étymologie ; par exemple, *al-īdā’*, la consigne, exprime l’abandon d’un dépôt avec le soin que l’on porte à ce qu’il est ; en raison de cela, on choisit pour ce dépôt celui à qui on peut le confier. Il y a aussi *ad-da’a* dans le sens de repos. Quant à *yadaru* cela signifie l’abandon pur et simple ou l’abandon dans le sens d’écarter et de refuser totalement’.

5/1761 Ar-Rāḡib dit : ‘On dit : Un tel délaissé une chose ; c’est-à-dire, il la jette, en raison du peu de considération qu’il a pour elle ; d’où *al-waḍara*, à savoir un morceau de viande, en raison du peu de considération qu’on en a. Or il n’y a pas de doute que le contexte correspond à cette dernière expression et non à la première. En effet, on veut ici exprimer la répugnance qu’inspire le fait qu’ils s’écartent de leur Seigneur, ayant atteint le comble de l’écart’. Fin de citation.

59. La mise ensemble (*al-ġam’*)

Cela consiste à mettre ensemble deux choses ou davantage sous un même statut, comme sa (*) parole : « La richesse et les enfants sont la parure de ce monde » (18, 46) : il a mis ensemble la richesse et les enfants sous le même statut de parure. De même, sa parole : « Le soleil et la lune sont selon un comput ; * l’étoile¹⁰³ et l’arbre se prosternent » (55, 5–6).

* La mise ensemble et la distinction (*al-ġam’ wa-t-tafrīq*)

5/1762 Cela consiste à inclure deux choses dans un même sens et à distinguer les deux façons de les inclure. Aṭ-Ṭibī classe dans ce genre sa (*) parole : « Dieu accueille les âmes lors de leur mort ... » (39, 42)¹⁰⁴. Il met ensemble les deux

103 Ou la plante sans tige. C’est un cas de double sens (*iḥām*), voir p. 1728.

104 Le verset continue ainsi : « ... et celles qui ne meurent pas, dans leur sommeil. Il se saisit de celles dont il a décrété la mort et il renvoie les autres jusqu’à un terme prescrit ... »

sortes d'âmes sous le même statut d'accueil; puis, il distingue entre les deux façons d'accueillir par le statut de saisir et celui de renvoyer. C'est-à-dire, Dieu accueille les âmes qui ont été prises et celles qui ne l'ont pas été: il se saisit des premières et il renvoie les secondes.

* La mise ensemble et la séparation (*al-ğam' wa-t-taqsīm*)

Cela consiste à mettre ensemble plusieurs réalités sous un même statut, puis à les séparer, comme dans sa (*) parole: «Puis nous avons donné le Livre en héritage à ceux que nous avons choisis parmi nos serviteurs, car parmi eux il y a celui qui porte tort à lui-même, celui qui est modéré et celui qui va de l'avant dans les bonnes œuvres» (35, 32).

* La mise ensemble, la distinction et la séparation (*al-ğam' wa-t-tafrīq wa-t-taqsīm*)

Par exemple, dans sa parole: «Le jour où cela arrivera, personne ne parlera, si ce n'est avec sa permission ...» (11, 105-108). La mise ensemble est dans sa parole: «personne (*nafsun*) ne parlera, si ce n'est avec sa permission», parce que l'expression *nafsun* a le sens de 'multitude', puisque l'indéterminé dans un contexte de négation a un sens général. La distinction est dans sa parole: «parmi eux, il y a le malheureux et l'heureux» (11, 105b) et la séparation, dans sa parole: «Quant à ceux qui sont malheureux ...» (11, 106) et dans: «Quant à ceux qui sont heureux ...» (11, 108).

5/1763

* La mise ensemble de ce qui s'assimile et de ce qui est différent (*ğam' al-mu'talif wa-l-muħtalif*)

Cela consiste à traiter de façon égale deux personnes dignes de louanges. D'abord, on produit des sens qui s'assimilent pour leur louange; ensuite, on désire que l'un des deux prévale sur l'autre, grâce à l'ajout d'une faveur qui ne diminue pas l'autre. Mais, à cause de cela, on produit des sens qui contredisent le sens d'égalité, comme dans sa parole: «Dāwūd et Sulaymān, lorsqu'ils arbitraient ...» (21, 78): il les traite de façon égale pour ce qui est de l'arbitrage et de la science, mais il ajoute pour Sulaymān la faveur de la compréhension (11, 79a).

60. L'excellente succession (*ħusn an-nasaq*)

Cela consiste en ce que le locuteur produise un discours suivi, coordonné et continu de façon parfaite et belle, au point que si on isole chaque proposition de ce discours, chacune a sa propre consistance et son sens se limite à son expression. Par exemple, il y a sa (*) parole: «On dit: Ô terre! Absorbe cette eau qui est tienne! [Et ô ciel! Arrête-toi! Et l'eau fut absorbée et l'ordre fut exécuté et le vaisseau s'arrêta sur al-Ğūdī et on dit: Arrière au peuple

5/1764

injuste!] » (11, 44). Les propositions sont coordonnées l'une à l'autre par le *wāw* (et) de succession selon l'agencement exigé par la performance du langage, autrement dit, en commençant par le plus important, à savoir la disparition de l'eau de sur la terre, à laquelle est lié le désir ardent des gens du bateau d'être libérés de cette prison. Puis, vient l'interruption du flux céleste dont dépend l'accomplissement de tout cela, à savoir écarter les dommages de l'eau après sa sortie et empêcher de restaurer ce qu'il y avait sur la terre. Puis, vient l'information de la disparition de l'eau, après l'interruption des deux flux, qui est décidément postérieure à cela. Puis, vient l'exécution de l'ordre relatif à la destruction de qui il fut décidé qu'il serait détruit et au salut de qui le salut était bien antécédent, mais qui fut retardé par rapport à ce qui précède, parce que la connaissance de cela par les gens du bateau se situe après leur sortie de ce bateau, or leur sortie dépend de tout ce qui précède. Puis, il informe de l'établissement et de la stabilité du bateau, ce qui signifie la disparition de la peur et l'avènement de la sécurité par rapport aux troubles. Puis, il conclue par la malédiction des pécheurs pour signifier que le déluge, même s'il fut universel, n'a concerné que celui qui méritait le châtement de sa faute¹⁰⁵.

61. L'autocritique (*'itāb al-mar'i nafsahu*)

Par exemple : « Et le jour où l'injuste se mordra les mains, en disant : Malheur à moi! ... » (25, 27–29) | et sa parole : « Avant qu'un homme dise : Malheur à moi! à cause de mes négligences envers Dieu ... » (39, 56–58).

62. L'inversion (*al-'aks*)

Cela consiste à faire un discours en antéposant telle partie et en postposant telle autre; puis, en antéposant ce qui est postposé et vice versa, comme dans sa (*) parole : « Ils n'ont aucun compte à te rendre en quoi que ce soit et tu n'as aucun compte à leur rendre en quoi que ce soit » (6, 52); « Il fait pénétrer la nuit dans le jour et il fait pénétrer le jour dans la nuit » (22, 61); « Il fait sortir le vivant du mort et il fait sortir le mort du vivant » (30, 19); « Elles sont pour vous un vêtement et vous êtes pour elles un vêtement » (2, 187); « Elles ne sont plus licites pour eux et ils ne sont plus licites pour elles » (60, 10).

105 Cette citation sera reprise aux pp. 1782–1783, avec encore plus de détails.

On s'est déjà demandé quelle était la raison de cette inversion dans cette façon de s'exprimer (60, 10)¹⁰⁶. Ibn al-Munayyir répond, en disant que son avantage consiste à montrer que les mécréants sont concernés par les applications de la Loi révélée.

Aš-Šayḥ Badr ad-Dīn b. aš-Šāḥib dit: 'En vérité, la licéité de chacun des agissements | de la femme croyante et de l'homme mécréant est niée. Quant à l'agissement de la femme croyante, il est interdit, parce qu'elle est directement concernée; quant à la licéité de l'agissement du mécréant, elle est niée par rapport au fait que cette union sexuelle contient une souillure. Les mécréants ne sont pas directement concernés, mais les imāms et ceux qui les remplacent sont concernés pour interdire cela, parce que la révélation ordonne de supprimer l'existence des souillures. Donc il est clair que la licéité est niée pour la femme croyante d'un certain point de vue et qu'elle est niée pour l'homme mécréant, d'un autre point de vue'.

5/1766

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Fait partie de l'étrange procédé de ce genre, sa (*) parole: «Quiconque pratique les bonnes œuvres, homme ou femme, est un croyant. Ceux-là entreront au Jardin et ne seront pas lésés d'une pellicule de datte. * Qui donc professe une meilleure religion que celui qui soumet son visage à Dieu, alors qu'il agit bien» (4, 124-125). En effet, l'ordre du second verset est l'inverse de celui du premier, à cause de l'antéposition de l'agir par rapport à la foi, dans le premier, et de sa postposition par rapport à la soumission, dans le second'.

De même, il y a un genre qu'on appelle le palindrome (*al-qalb*), le réversible équivalent et ce qu'il n'est pas impossible d'inverser. Cela consiste à lire la parole en commençant par la fin, tout comme on la lit en commençant par le début. Par exemple, il y a sa (*) parole: «*kullun fī falakin* | chacun voguant dans son orbite» (21, 33) et: «*rabbaka fa-kabbir* | magnifie ton Seigneur» (74, 3); il n'y a pas de troisième exemple dans le Coran¹⁰⁷.

63. L'indice (*al-unwān*)

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Cela consiste en ce que le locuteur commence en vue d'un but quelconque et, pour le compléter et le corroborer, il cite des exemples

5/1767

106 Il s'agit de l'antéposition des femmes croyantes après avoir mentionné leur époux incroyant (NdE).

107 La seconde référence se trouve répétée dans Coran 36, 40. Ces deux exemples ne sont compréhensibles qu'en arabe; pour ce faire, nous allons écrire uniquement les consonnes et nous verrons que les formules sont parfaitement réversibles. La première étant: *kl.fy.flk* et la seconde: *rbbk.f.kbbr*.

avec des expressions qui sont l'indice de traditions précédentes et d'histoires antécédentes'.

De même, il y a un genre très important, à savoir l'indice des sciences, dans le sens où on mentionne dans le discours des expressions qui sont la clé de certaines sciences et constituent le moyen d'y pénétrer.

Comme exemple du premier cas, il y a sa (*) parole : « Récite-leur la nouvelle de celui auquel nous avons donné nos signes et qui s'en est dépouillé ... » (7, 175) ; en effet, c'est là l'indice de l'histoire de Bal'am¹⁰⁸.

Comme exemple du second, il y a sa (*) parole : « Allez vers une ombre à trois branches » (77, 30). Dans ce verset, se trouve l'indice de la géométrie. En effet, la forme triangulaire est la première des formes. Lorsqu'elle est fichée au soleil, sur quelque côté que ce soit, elle n'a pas d'ombre à cause de la délimitation de ses têtes d'angles. Aussi Dieu (*) ordonne-t-il aux hôtes de la Géhenne d'aller à l'ombre d'une telle forme pour se moquer d'eux. Et dans sa parole : « Et ainsi nous avons fait voir à Ibrāhīm le royaume des cieux et de la terre ... » (6, 75–81), il y a l'indice des sciences de la scholastique, de la controverse et de l'astronomie¹⁰⁹.

64. Les perles (*al-farā'id*)

5/1768 Cette forme rhétorique est réservée à l'éloquence et non à la performance du langage, parce qu'il s'agit d'employer une expression qui se situe comme la perle dans le collier. Il s'agit de la perle précieuse qui n'a pas d'équivalent. Elle montre la sublimité de l'éloquence du discours, la force de son style, la pureté de son langage et l'authenticité de son arabité, au point que si on l'éliminait du discours, cela choquerait les maîtres de l'éloquence.

Comme exemple, il y a l'expression *ḥaṣḥaṣa* dans sa parole : « Maintenant, la vérité éclate (*ḥaṣḥaṣa*) » (12, 51) ; *ar-rafat* dans sa parole : « Vous est permise, la nuit du jeûne, la cohabitation (*ar-rafatu*) avec vos femmes » (2, 187) ; l'expression *fuzzi'a* dans sa parole : « lorsque la frayeur sera bannie (*fuzzi'a*) de leur cœur » (34, 23) ; *ḥā'ina* dans sa parole : « il connaît la perfidie (*ḥā'inata*) des regards » (40, 19) ; les expressions de sa parole : « *fa-lammā stay'asū minhu ḥalaṣū naǧǧyyan* / et lorsqu'ils désespérèrent de lui, ils se consultèrent en

108 Voir *Livre des Nombres*, chap. 22–24 et 31, 8 et 16. Balaam mis à mort pour avoir entraîné les fils de Israël dans la mécréance.

109 La scholastique, par le fait que, dans ces versets, on prête à Ibrāhīm la recherche de la Cause Première ; la controverse nettement affirmée dans le verset 80 ; et l'astronomie, étant donné l'observation faite par Ibrāhīm des étoiles, de la lune et du soleil.

secret» (12, 80) et de sa parole: «*fa-idā nazala bi-sāḥatihim fa-sā'a ṣabāḥu l-mundārīna* / quand il descendra dans leur aire, quel mauvais matin celui des avertis!» (37, 177).

65. Le serment (*al-qasam*)

Cela consiste, pour le locuteur, à vouloir jurer sur quelque chose. Il jure donc sur ce qui contient gloire pour lui-même, grandeur pour sa condition, louange pour son propre sort ou blâme pour un autre. Ou bien cela peut prendre la forme de l'amabilité et de la gentillesse ou s'exprimer à la façon de l'avertissement et de la sévérité. | Par exemple, dans sa parole: «Par le Seigneur du ciel et de la terre! Il est vérité, comme le fait que vous parlez» (51, 23), il (§) fait un serment qui nécessite la gloire, du fait qu'il contient sa propre louange due à une très sublime puissance et à une très glorieuse grandeur. Dans: «Oui, par ta vie! Dans leur ivresse, ils s'aveuglaient» (15, 72), il (§) fait le serment par la vie de son Prophète (.), pour magnifier sa condition et louer son sort. Dans le chapitre relatif aux serments, seront exposées des choses qui se rapportent à cela¹¹⁰.

5/1769

L'enroulement et le déroulement (*al-laff wa-n-našr*)¹¹¹

Cela consiste à mentionner deux choses ou davantage, soit dans le détail avec une notation pour chacune d'elles, soit globalement en employant une expression qui inclut la multiplicité. Puis, on mentionne d'autres choses en fonction du nombre des premières, chacune d'elles se référant à une de celles qui précèdent; l'esprit de l'auditeur est chargé de renvoyer chacune à ce qui lui convient.

1. Pour le cas global, il y a l'exemple de sa (*) parole: «Ils disent: n'entrera dans le Jardin que celui qui est juif ou chrétien» (2, 111), c'est-à-dire: les juifs disent: n'entreront dans le Jardin que les juifs; et les chrétiens disent: n'entreront dans le Jardin que les chrétiens. C'est seulement l'affirmation de l'opposition entre juifs et chrétiens qui rend possible la globalité dans l'enroulement. Car il n'est pas possible qu'un des deux partis reconnaisse l'entrée de l'autre

110 Voir Chap. 67, p. 1945.

111 Figure qui consiste à nommer d'abord plusieurs choses, à mettre plusieurs substantifs l'un à la suite de l'autre, et ensuite à faire accompagner chacun d'un adjectif convenable (Kazimirski). Elle n'est pas citée dans la liste initiale. Voir aussi *EAL*, t. 2, p. 658.

dans le Jardin. Aussi est-il confié à l'intelligence (de l'auditeur) de référer chaque propos au parti qui l'a tenu, pour se garder de la confusion. Ceux qui disent cela, ce sont, d'une part, les juifs de Makka et, d'autre part, les chrétiens de Nağrān.

5/1770 Quant à moi, je dis que la globalité peut exister dans le déroulement et non dans l'enroulement, dans le sens où on énonce une multiplicité et qu'ensuite on emploie | une expression incluant aussi une multiplicité qui convient aux deux, par exemple, dans sa (*) parole: «jusqu'à ce que se fasse pour vous la distinction entre le fil blanc et le fil noir, à l'aube» (2, 187), où, selon ce que dit Abū 'Ubayda, le fil noir signifie l'aube trompeuse et non la nuit¹¹². J'ai déjà montré cela dans *Asrār at-tanzīl*.

2. Le cas détaillé contient deux catégories.

a. La première est conforme à l'agencement de l'enroulement, comme dans sa (*) parole: «Il a disposé pour vous la nuit et le jour, pour que vous reposiez en elle et pour que vous recherchiez ses bienfaits» (28, 73); en effet, le repos se réfère à la nuit et la recherche au jour. Dans sa (*) parole: «Ne mets pas ta main fermée à ton cou, ni ouverte complètement, pour te retrouver blâmé et épuisé» (17, 29), le blâme se réfère à l'avarice et l'épuisement à la dépense excessive, parce que 'épuisé' signifie être coupé de tout et ne plus rien avoir. Dans sa parole: «Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin? ...» (93, 6–11), «Quant à l'orphelin, ne le brime pas» (93, 9) se réfère à «Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin?» (93, 6); «Quant au mendiant, ne le repousse pas» (93, 10) se réfère à «Il t'a trouvé errant» (93, 7), car le sens est celui de mendiant de la science, comme l'ont commenté Muğāhid et un autre; «Quant au bienfait de ton Seigneur, raconte-le» (93, 11) se réfère à «Il t'a trouvé pauvre et il t'a enrichi» (93, 8). J'ai vu cet exemple dans *Šarḥ al-Wasīf* de an-Nawawī | appelé *at-Tanqīḥ*.

5/1771 b. La seconde procède contrairement à l'agencement de l'enroulement, comme sa (*) parole: «Le jour où des visages blanchiront et des visages noirciront; quant à ceux dont leur visage noircira ...» (3, 106–107). Un groupe de savants a mis dans cette catégorie sa (*) parole: «L'Envoyé et ceux qui croient avec lui diront: A quand la victoire de Dieu? Est-ce que la victoire de Dieu n'est pas proche?» (2, 214); ils disent: «A quand la victoire de Dieu?» est ce que disent ceux qui croient; et «Est-ce que la victoire de Dieu n'est pas proche?» est ce que dit l'Envoyé.

Az-Zamaḥṣarī en mentionne une autre catégorie, à savoir sa (*) parole: «Parmi ses signes, votre sommeil de nuit et de jour et votre désir de sa faveur»

112 Ce qui veut dire que la première multiplicité détaillée est aube véritable (fil blanc) et aube trompeuse (fil noir) et que la deuxième multiplicité globale est 'aube'.

(30, 23). Il dit: 'Cela entre dans le chapitre de l'enroulement; ce qui veut dire: Parmi ses signes, votre sommeil et votre désir de sa faveur, de nuit et de jour. Cependant, il a séparé « votre sommeil » de « et votre désir » par « de nuit et de jour », parce que ce sont deux moments du temps; or le temps et ce qui arrive en lui sont comme une seule chose, l'enroulement aidant à l'unité'¹¹³.

La similitude (*al-mušākala*)¹¹⁴

Cela consiste à mentionner une chose avec l'expression propre à une autre, à cause du voisinage réel ou virtuel.

Le premier cas est comme sa (*) parole: « Tu sais ce qu'il y a dans mon âme et je ne sais pas ce qu'il y a dans ton âme » (5, 116)¹¹⁵; « Ils rusèrent et Dieu rusa » (3, 54). L'emploi des termes 'âme' et 'ruser', en ce qui concerne le Créateur (*), se justifie uniquement à cause de la similitude de ce qui se trouve avec lui. De même, dans sa parole: « La rétribution d'un mal sera un mal semblable » (42, 40) |, parce que la rétribution est un droit qu'on ne peut qualifier de mauvais. 5/1772
« Qui vous sera hostile, vous lui serez hostiles » (2, 194); « Aujourd'hui, nous vous oublions, comme vous avez oublié » (45, 34); « ... ils se moquent d'eux, Dieu se moquera d'eux » (9, 79); « Nous ne faisons que plaisanter! * Dieu plaisantera à leur sujet » (2, 14-15).

Comme exemple du voisinage virtuel, il y a sa (*) parole: « *ṣibgata llāhi* / La teinture de Dieu! » (2, 138), c'est-à-dire, la purification de Dieu, parce que la foi purifie les âmes. La raison fondamentale de cela vient du fait que les chrétiens plongeaient leurs enfants dans une eau jaune, ce qu'ils appellent le baptême, en disant que c'est pour eux une purification. Il a donc exprimé la foi par « la teinture de Dieu » à cause de la similitude due à ce lien.

La paranomase (*al-muzāwaḡa*)¹¹⁶

Cela consiste à accoupler deux significations dans la protase et l'apodose ou dans les cas analogues, comme lorsqu'il (al-Buḡturī) dit:

113 L'édition du *Kaššāf* de Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Beyrouth 1415/1995, t. 3, p. 458, contient *ī'āna 'alā* au lieu de *iqāma*; nous choisissons cette *lectio*.

114 Elle n'est pas citée dans la liste initiale.

115 Exemple qui sera cité comme cas d'antithèse à la page 1777.

116 Il n'est pas cité dans la liste initiale.

‘Quand censure le censeur, la passion s’attache à moi ; *
quand elle écoute l’intrigant, le renoncement s’attache à elle’¹¹⁷.

De même, il y a dans le Coran : « ... nous lui avons donné nos versets et il s’en est débarrassé ; al-Šayṭān l’a suivi et il a été au nombre des perdants » (7, 175).

66. L’hyperbole (*al-mubālaġa*)

5/1773 Elle consiste dans le fait que le locuteur mentionne une qualité, puis l’amplifie au point qu’elle devient sémantiquement plus performante pour le sens qu’il vise. Elle est de deux catégories.

Il y a, d’abord, l’hyperbole de la qualification qui consiste à déborder jusqu’à la limite de l’impossible, par exemple : « son huile est près d’éclairer, même si un feu ne la touchait pas » (24, 35) ; « ils n’entreront pas dans le Jardin, tant que le chameau ne passera pas par le trou de l’aiguille » (7, 40).

Il y a, ensuite, l’hyperbole au moyen du paradigme. Or les paradigmes de l’hyperbole sont les suivants :

le paradigme *fa’lān*, comme « *ar-raḥīmān* / le très Clément » (1, 1) ;

le paradigme *fa’l*, comme « *ar-raḥīm* / le vraiment Clément » (1, 1) ;

le paradigme *fa’āl*, comme « *at-tawwāb* / celui qui revient sans cesse » (2, 37) ;
« *al-ġaffār* / celui qui pardonne sans cesse » (38, 66) ; « *al-qahhār* / celui qui opprime sans cesse » (12, 39) ;

le paradigme *fa’ūl*, comme « *ġafūr* / celui qui pardonne beaucoup » (2, 173) ;
« *aš-šakūr* / celui qui remercie beaucoup » (14, 5) ; « *al-wadūd* / celui qui aime beaucoup » (11, 90) ;

le paradigme *fa’il*, comme *ḥaḍīr* (très attentif) ; « *ašīrun* / très insolent » (54, 25) ; « *fariḥun* / très joyeux » (11, 10) ;

le paradigme *fu’āl* avec l’allègement de la deuxième lettre radicale, comme « *uġābun* / très étrange » (38, 5) et *fu’āl* avec le redoublement de la deuxième lettre radicale, comme « *kubbāran* / immense » (71, 22) ;

le paradigme *fu’al*, comme « *lubadan* / énorme » (90, 6) ; « *al-kubari* / très grand » (74, 35) ;

117 Ce qui veut dire que lorsque le censeur me demande de cesser de l’aimer, mon amour pour elle s’attache à moi d’autant plus ; et quand elle écoute le calomniateur, son désir de renoncer à moi s’attache à elle davantage.

le paradigme *fu'lā*, comme « *al-'ulyā* / la plus haute » (9, 40); « *al-ḥusnā* / excellentes » (4, 95); « *šūrā* / délibération » (42, 38)¹¹⁸; « *al-sū'ā* / très mauvaise » (30, 10).

Remarque 1 [à propos de *ar-raḥmān ar-raḥīm*]

Selon la majorité, le paradigme *fa'lān* est plus performant que le paradigme *fa'īl*; voilà pourquoi, on dit que « *ar-raḥmān* / le très Miséricordieux » est plus performant que « *ar-raḥīm* / le vraiment Miséricordieux »; c'est ce que défend as-Suhaylī, en disant que le premier se présente sous la forme d'un duel, or le duel est un redoublement; c'est comme si la qualité était redoublée dans une telle construction.

5/1774

Ibn al-Anbārī pense que « *ar-raḥīm* » est plus performant que « *ar-raḥmān* » et Ibn 'Askar lui donne la prépondérance par le fait que « *ar-raḥmān* » le précède et par le fait qu'il se présente sous la forme du pluriel, comme *'abīd* (serviteurs), qui est plus performante que la forme du duel. Selon Qutrūb, les deux sont égaux.

Remarque 2 [hyperbole et attributs divins]

Burhān (ad-Dīn) ar-Rašīdī¹¹⁹ rappelle que les attributs de Dieu de forme hyperbolique ont tous un sens figuré, car ils sont employés sous forme hyperbolique sans en avoir le sens. En effet, l'hyperbole | consiste à attribuer à une chose plus que ce qu'elle a; or ses (*) attributs sont infiniment parfaits, si bien qu'on ne peut pas leur appliquer l'hyperbole. De même, l'hyperbole concerne des attributs qui acceptent d'être amplifiés ou diminués; or les attributs de Dieu sont exempts de tout cela. Voilà ce que juge favorablement le Šayḥ Taqīyy ad-Dīn as-Subkī.

5/1775

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'En réalité, les modalités de l'hyperbole sont de deux catégories. La première est celle où l'hyperbole se réalise moyennant l'amplification du sens verbal; et la seconde, moyennant la multiplication des compléments. Or il n'y a pas de doute que leur multiplication n'exige pas d'amplification du sens verbal, étant donné qu'un seul verbe peut régir un ensemble de plusieurs (compléments). C'est en fonction

118 L'expression *šūrā*, comme le font remarquer az-Zamaḥṣarī et ar-Rāzī, est un *maṣdar* et non un adjectif superlatif comme les autres exemples. On ne voit pas très bien quelle est sa place ici. On pourrait ajouter *dizā* / inique (53, 22).

119 Il s'agit de Ibrāhīm b. Lāḡīn b. 'Abd Allāh al-Miṣrī, juriste šāfi'ite (m. 749/1348) (NdE).

de cette catégorie que sont descendus ses (*) attributs et ainsi la difficulté est écartée. Voilà pourquoi, certains disent, à propos de « vraiment Sage / *ḥakīm* » (2, 220), que son sens hyperbolique réside dans la répétition de ses traits de sagesse par rapport aux lois.

Dans *al-Kaššāf*, il (az-Zamaḥṣarī) dit: 'L'hyperbole dans « *at-tawwāb* / celui qui revient sans cesse » (2, 37) sert à indiquer l'abondance de ses serviteurs vers lesquels il revient sans cesse; ou encore elle s'explique par le fait qu'il atteint un haut degré dans l'acceptation de la conversion, celui qui en est le sujet étant ainsi placé au degré de celui qui n'a jamais péché, à cause de l'ampleur de sa générosité.

Certains érudits posent le problème suivant à propos de sa parole: « Dieu est toujours plus en puissance (*qadīr*) sur chaque chose » (2, 284), à savoir que *qadīr* serait une des formes de l'hyperbole qui nécessiterait l'amplification du | sens de *qādir* (être en puissance); or une telle amplification est absurde, puisqu'il est impossible que l'existenciation (passage à l'acte) à partir d'un être unique comporte la disparité vis-à-vis de chaque individu.

On répondra, en disant que lorsqu'il est difficile de donner le sens hyperbolique relativement à chaque individu, il faut l'employer pour l'ensemble des individus indiqués par le contexte; en effet, l'hyperbole est relative à la multiplicité de ce qui est concerné et non à la qualification.

67. L'antithèse (*al-muṭābaqa*)

On l'appelle aussi *al-ṭibāq*; il s'agit de réunir deux contraires dans une proposition. Elle comporte deux catégories: celle qui est réelle et celle qui est figurée. La seconde s'appelle *at-takāfu'* (correspondance réciproque)¹²⁰. Chacune des deux est selon la forme ou selon le sens, positive ou négative. En voici des exemples: « Qu'ils rient peu et qu'ils pleurent beaucoup » (9, 82); « C'est lui qui fait rire et pleurer * C'est lui qui fait mourir et vivre » (53, 43-44); « Afin que vous ne soyez pas désespérés de ce qui vous échappe et que vous ne vous réjouissiez pas de ce qu'il vous donne » (57, 23); « Tu les aurais cru éveillés, alors qu'ils étaient endormis » (18, 18).

Et comme exemple du sens figuré, il y a: « Est-ce que celui qui est mort et que nous ressuscitons ... » (6, 122); c'est-à-dire, celui qui est égaré et que nous guidons.

120 Voir *ET*², X, 2002, 483a.

Comme exemples d'antithèses négatives, il y a : « Tu sais ce qu'il y a dans mon âme et je ne sais pas ce qu'il y a dans ton âme » (5, 116)¹²¹ et : « Ne craignez pas les gens, craignez-moi » (5, 44).

5/1777

Comme exemples d'antithèses selon le sens, nous avons : « Vous n'êtes que des menteurs * Ils dirent: Notre Seigneur sait que vers vous nous sommes envoyés » (36, 15-16); ce qui signifie: Notre Seigneur sait que nous sommes véridiques. « Il a fait pour vous de la terre un lit de repos et du ciel un édifice (*binā'an*) » (2, 22). Abū 'Alī l-Fārisī dit: 'Etant donné que l'édifice (*binā'*) est la partie élevée de ce qui est construit, il est opposé au lit qui (en cela) est son contraire'.

De la même catégorie, il y a un genre qu'on appelle l'antithèse cachée, comme sa parole : « A cause de leurs fautes, ils furent plongés et introduits dans le feu » (71, 25); en effet, le plongeon est propre à l'eau et donc c'est comme si on avait mis ensemble l'eau et le feu. Ibn Munqid̄: 'C'est l'antithèse la plus cachée du Coran'. Ibn al-Mu'tazz dit: 'Parmi les antithèses les plus belles et les plus cachées, il y a sa parole: « Pour vous, dans le talion, il y a vie » (2, 179), car 'talion' signifie mise à mort et ainsi la mise à mort devient cause de vie'.

De la même catégorie, il y a un genre qu'on appelle le parallélisme du discours (*tarṣī' al-kalām*)¹²² qui consiste à lier une chose à ce avec quoi elle se regroupe en fonction d'une commune mesure, comme sa parole: « Tu n'y auras pas faim et tu ne seras pas nu * Tu n'y auras pas soif et ne souffriras pas de la chaleur » (20, 118-119); la faim est mise avec la nudité, alors que sa place est d'être avec la soif; |; la souffrance de la chaleur est mise avec la soif, alors que sa place est d'être avec la nudité. Cependant, la faim et la nudité ont en commun le manque; car la faim est due au manque intérieur de nourriture et la nudité au manque extérieur de vêtement. La soif et la souffrance de la chaleur ont en commun la brûlure; car la soif est due à la brûlure intérieure de la déshydratation et la souffrance de la chaleur à la brûlure extérieure du soleil.

5/1778

[68. L'opposition symétrique (*al-muqābala*)]

Dans la même catégorie, il y a un genre qu'on appelle l'opposition symétrique (*al-muqābala*) qui consiste à mentionner deux expressions ou davantage, puis leur contraire respectif dans le même ordre. Ibn Abī l-Iṣḥā' dit: 'La

121 Exemple déjà cité pour la similitude (*al-mušākala*), à la p. 1771.

122 Ce qui consiste à se servir, dans la seconde partie de la période, des mots correspondant par leur signification et leur forme grammaticale à ceux de la première (Kazimirski). Selon EI², X, 2002, 328a, cette figure serait fondée sur le principe de l'équivalence des sons.

différence entre l'antithèse et l'opposition comporte deux aspects. Selon le premier, l'antithèse n'existe qu'entre deux contraires seulement, tandis que l'opposition n'existe que pour un nombre supérieur, de quatre à dix. Selon le second, l'antithèse n'existe qu'entre les contraires, alors que l'opposition existe entre les contraires et entre d'autres catégories'.

As-Sakkāki dit: 'Parmi les particularités de l'opposition, il y a le fait que lorsque l'on met une chose comme condition dans la première partie, on mettra son contraire comme condition dans la seconde; ainsi, dans sa (*) parole: «Quant à celui qui fait l'aumône, qui craint Dieu * [et qui déclare véridique l'excellent bienfait, * nous lui faciliterons l'accès à l'aisance. * Quant à celui qui est avare, qui est suffisant * et qui déclare mensonger l'excellent bienfait, * nous lui faciliterons l'accès à ce qui est malaisé]» (92, 5-10). Il a opposé la prodigalité à l'avarice, la crainte de Dieu à la suffisance, la déclaration du vrai à l'accusation de mensonge et l'aisé au malaisé. Et puisqu'il a mis, dans la première partie, la facilitation en commun avec la prodigalité, la crainte de Dieu et la déclaration du vrai, il a mis son contraire, à savoir la mise en difficulté, en commun avec leur contraire respectif'.

5/1779

Certains disent qu'il y a opposition entre un élément du discours et un autre, ce qui est très rare, comme sa parole: «Ne le prennent ni le sommeil de jour ni le sommeil de nuit» (2, 255); ou entre deux et deux, comme sa parole: «Qu'ils rient (a) peu (b) et qu'ils pleurent (a') beaucoup (b')» (9, 82); ou entre trois et trois, comme sa parole: «Il leur (a) ordonne (b) ce qui est convenable (c) et il leur (a')¹²³ interdit (b') ce qui est blâmable (c'); il déclare licite (a) pour eux (b) les bonnes choses (c) et il déclare illicite (a') contre eux (b') les mauvaises (c')» (7, 157); «Soyez (a) reconnaissants (b) envers moi (c) et ne soyez pas (a') ingrats (b') envers moi (c')¹²⁴» (2, 152); ou entre quatre et quatre, comme sa parole: «Quant à celui qui fait l'aumône ...» (92, 5-10)¹²⁵; ou entre cinq et cinq, comme sa parole: «Certes, Dieu ne répugne pas à proposer en parabole [un moucheron ou quelque chose de plus relevé. Les croyants savent que c'est la vérité venue de leur Seigneur. Les incrédules disent: Qu'est-ce que Dieu a voulu signifier par cette parabole? Il égare ainsi un grand nombre et il dirige un grand nombre; mais il n'égare que les pervers * qui violent le pacte de Dieu après avoir accepté son alliance; qui tranchent ce que Dieu a ordonné de lier et qui corrompent la terre: voilà les perdants]» (2, 26-27). Il oppose «un moucheron»

123 C'est-à-dire, *'anhum*, alors que précédemment nous avons un pronom complément direct *ya'muruhum*.

124 Ici le complément est direct (*takfurūni*), alors que précédemment il est indirect (*li-*).

125 Voir la citation complète dans le paragraphe précédent.

à « quelque chose de plus relevé » ; « les croyants » à « les incroyables » ; « il égare » à « il dirige » ; « violent le pacte » à « son alliance » ; et « tranchent » à « lier » ; ou entre six et six, comme sa parole : « L'amour des biens convoités est enjolivé pour les hommes ... » (3, 14) ; puis il dit : « Dis : Vous annoncerai-je ... » (3, 15) : il oppose, d'une part, les jardins, les ruisseaux, l'éternité, les épouses, la pureté et la satisfaction à, d'autre part, les femmes, les enfants, l'or et l'agent, les chevaux de race, le bétail et les champs.

Un autre divise l'opposition en trois catégories : entre semblables, entre contradictoires et entre contraires. Comme exemple de la première, il y a l'opposition entre le sommeil de jour et le sommeil de nuit dans le premier verset (2, 255) ; en effet, les deux concernent | le fait de dormir opposé au fait d'être éveillé dont il est question dans le verset : « Tu les aurais cru éveillés, alors qu'ils étaient endormis » (18, 18). Ce dernier verset est un exemple de la deuxième catégorie, car les deux termes sont contradictoires. Comme exemple de la troisième, il y a l'opposition entre le mal et la guidance dans sa parole : « Nous ne savons pas si un mal est voulu pour ceux qui sont sur la terre ou si leur Seigneur a voulu pour eux une guidance » (72, 10). Les deux sont contraires et non contradictoires, car c'est le bien qui est contradictoire du mal et l'erreur qui est contradictoire de la guidance.

5/1780

69. L'ambiguïté (*al-muwā'aba*)

Al-muwā'aba (l'ambiguïté) avec un *r* sans point et un *b* avec point¹²⁶. Cela consiste à dire une parole qui comporte aussi ce que l'on nie ; et quand arrive cette négation, on présente habilement un des points de vue grâce auquel on se tire d'affaire : que ce soit en changeant la parole, en la corrigeant, en ajoutant ou en diminuant.

Ibn Abī l-Iṣḥā' dit : 'Comme exemple il y a sa (*) parole où il fait parler l'aîné des enfants de Ya'qūb : « Retournez chez votre père et dites : Ô notre père ! Ton fils a volé (*saraqa*) » (12, 81). On a lu : 'ton fils a été accusé de vol (*surriqa*)', mais il n'a pas volé ; donc on a corrigé le discours en changeant le *a* par un *u*, en redoublant le *rā'* et en vocalisant ce dernier avec un *i*'.

126 Cette précision sert à éviter la confusion avec *al-muwā'azana*, par exemple.

70. La reprise (*al-murāġa*)

5/1781 Ibn Abī l-Iṣbaʿ dit : ‘Cela consiste en ce que le locuteur procède à une reprise de son discours avec celui à qui il s’adresse, grâce à une expression plus succincte, une formulation plus juste et une terminologie plus agréable ; il y a, par exemple, sa (*) parole : « Certes, moi je ferai de toi un guide pour les gens. Il dit : Et qu’en sera-t-il de ma descendance ? Il dit : Mon alliance ne comprend pas les pécheurs » (2, 124). Ce passage, – qui est une partie de verset –, comprend trois reprises dans lesquelles se trouvent les sens suivants du discours : l’information et l’enquête, l’ordre et l’interdiction, la promesse et la menace, l’explicite et l’implicite’.

Quant à moi, je dis qu’il serait mieux de dire qu’il comprend l’information et la demande, l’affirmation et la négation, la corroboration et l’omission, la bonne nouvelle et l’avertissement sévère, ainsi que la promesse et la menace.

71. La propreté (*an-nazāha*)

Il s’agit de la purification des termes du poème diffamatoire de ce qui est obscène, pour qu’il soit, – comme dit Abū ‘Amr b. al-‘Alā’, alors qu’on l’avait interrogé au sujet du meilleur poème diffamatoire qui fût –, ‘celui que réciterait une vierge dans ses appartements privés sans qu’on puisse la réprimander’.

5/1782 De ce genre est sa parole : « Quand ils sont appelés devant Dieu et son Envoyé pour que celui-ci soit juge entre eux, alors une partie d’eux s’écarte » (24, 48) ; puis, il dit : « Y a-t-il dans leur cœur une maladie, ou bien doutent-ils, ou craignent-ils que Dieu et son Envoyé ne les oppriment ? Non ! Ceux-là sont les injustes » (24, 50). Les expressions relatives au blâme de ceux sur lesquels porte cette information sont exemptes de l’obscénité qu’on trouve dans le poème diffamatoire ; et les autres passages diffamatoires du Coran sont ainsi.

72. L’embellissement (*al-ibdāʿ*)

Al-ibdāʿ (l’embellissement) avec un *b* avec un seul point¹²⁷ consiste en ce que le discours contient un certain nombre de formes rhétoriques. Ibn Abī l-Iṣbaʿ dit : ‘Je n’ai jamais vu dans le langage chose semblable à sa parole : « Ô terre, avale ton eau ! [Ô ciel, arrête-toi ! L’eau fut absorbée et l’ordre fut exécuté ; le

127 A ne pas confondre, par exemple, avec *idāʿ* avec un *yā* à deux points.

vaisseau s'installa sur al-Ġūdī et l'on dit: Arrière au peuple injuste!]] (11, 44); en effet, elle contient vingt formes rhétoriques, alors qu'elle comporte dix-sept mots. Il y a une correspondance (*al-munāsaba*)¹²⁸ parfaite entre «avale / *blaṭ*» et «arrête-toi / *aqlī*» (1); les deux sont métaphoriques (*al-istī'āra*) (2); il y a une antithèse (*aṭ-ṭibāq*) entre «terre» et «ciel» (3); sa parole: «Ô ciel!» a un sens figuré (*al-maġāz*) (4), en effet, le sens propre serait: 'Ô pluie du ciel!'; il y a une allusion (*al-išāra*) (5) dans: «l'eau fut absorbée», en effet, cela exprime plusieurs sens, puisque l'eau ne sera pas absorbée tant que la pluie du ciel ne se sera pas arrêtée et que la terre n'aura pas avalé ce qui sort d'elle à partir des sources d'eau, car ainsi diminuera l'eau qu'il y a à la surface de la terre; il y a implication (*al-irdāf*) (6) dans «[le vaisseau] s'installa»¹²⁹, assimilation (*at-tamṭil*) (7) dans «l'ordre fut exécuté»¹³⁰ et causalité (*at-ta'īl*) (8), car l'absorption de l'eau est la cause de l'installation du vaisseau; il y a une correcte division du discours (*at-taqṣīm*) (9), car il contient les différentes catégories d'eau au moment de sa diminution, puisqu'il n'y a rien d'autre que l'arrêt de l'eau du ciel et de l'eau jaillissant de | de la terre, et l'absorption de l'eau sur la surface de la terre; il y a la précaution (*al-iḥtirās*) (10) par rapport à l'invocation, pour qu'on ne s'imagine pas que la noyade, à cause de son sens général, contenait également ceux qui ne méritaient pas d'être anéantis, car sa (*) justice empêche qu'on l'invoque pour celui qui ne le mérite pas; il y a la beauté de l'ordre du discours (*ḥusn an-nasaq*) (11), l'adéquation (*al-iṭlāf*) (12) entre l'expression et le sens et la concision (*al-iġāz*) (13), car il (*) raconte une histoire contenue dans un mode de s'exprimer très bref; il y a aussi le doublet (*at-tashīm*) (14)¹³¹, car le début du verset en indique la fin; il y a l'ajustement (*at-tahdīb*) (15), car chaque terme est bien qualifié, et chaque expression a des lettres faciles à prononcer et une élocution merveilleuse exempte de contorsion et de complication structurale; il y a la beauté de l'explication (*ḥusn al-bayān*) (16), dans le sens où l'auditeur n'a pas à s'arrêter pour comprendre le sens et où rien ne lui fait difficulté; il y a la mise en place ferme (*at-tamkīn*) (17), car la coupure est fixée à son endroit et est bien posée à

5/1783

128 En rhétorique, il s'agit de la correspondance entre des mots du point de vue de leur forme ou de leur sens. Voir *EL*², II, 1965, 845a.

129 Voir la note 6 de la p. 1723. La raison en est que cela implique que l'eau soit absorbée: l'un ne va pas sans l'autre.

130 Il s'agit de l'analogie de structure et de légère assonance entre *wa-ġīda l-mā'u* et *wa-quḍiya l-amru*. Voir *EAL*, t. 2, p. 661.

131 *Tashīm*: emploi en vers ou en prose rimée d'un mot qui doit se reproduire à la rime (Kazimirski).

sa place ; il n'y ni heurt (*ğayr qaliqa*) (18) ni tiraillement (*ğayr mustad'āt*) (19), mais fluidité (*al-insiğām*) (20). Voilà ce que mentionne Ibn Abī l-Iṣba'. Et moi je dis qu'il y a aussi une incise (*al-i'tirād*) (21)¹³².

¹³² On ne voit pas très bien où exactement. Cette citation a déjà été commentée avec moins de détails, à la p. 1764, à propos de l'excellente succession.