

MEDIOEVO ROMANZO E ORIENTALE

Collana diretta da Antonio Pioletti

COLLOQUI

13

Il dialogo nella cultura araba:
strutture, funzioni, significati
(VIII-XIII secolo)

Giornate internazionali di studio
IX Colloquio Internazionale
Medioevo romanzo e orientale
(Catania, 14-15 giugno 2012)

ATTI

a cura di Mirella Cassarino e Antonella Ghersetti

Introduzione di Mirella Cassarino e Antonella Ghersetti
Indice dei nomi a cura di Cristina La Rosa

Rubbettino
2015

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE

in collaborazione con
Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea
Università Ca' Foscari di Venezia

Comitato scientifico
Laura Bottini, Mirella Cassarino, Antonella Gherseti,
Jean-Patrick Guillaume, Antonio Pioletti, Francesca Rizzo Nervo

Segreteria organizzativa
Mirella Cassarino, Cristina La Rosa,
Ilenia Licitra, Alba Rosa Suriano

Il volume è stampato con un contributo della
ex-Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università di Catania

Mirella Cassarino - Antonella Ghersetti

Le dialogue dans la culture arabe: structures, fonctions, significations (VIII^e-XIII^e siècles)*

La forme dialogique est sans nul doute une constante de la prose littéraire arabe des premiers siècles de l'islam. Pourtant, elle a rarement fait l'objet de recherches spécifiques et d'explorations adéquates. Les textes arabes dans lesquels le dialogue constitue une véritable forme structurante du texte sont nombreux, et maints ouvrages (miroirs des princes, traités philosophiques, *maqāmāt*, *mağālis*, *rasā'il*, anthologies d'*adab*, etc.) renferment une scène récurrente et révélatrice d'un choix rhétorique précis: le dialogue. La représentation du dialogue devient ainsi soit un lieu de tension de la pensée, un espace dans lequel les interlocuteurs, réels ou imaginaires, expriment des idées et des tendances diverses, soit l'occasion pour les locuteurs de mieux préciser leurs arguments. Le penchant à privilégier une prose à caractère narratif-causeur, profondément anti-oratoire, souvent ironique, est une voie stylistique commune à des expériences littéraires et philosophiques bien différentes entre elles. Nous nous trouvons ainsi devant des œuvres très différentes, face auxquelles nous nous sommes posé des interrogations multiples: le dialogue est-il simplement une technique discursive qui répond à un but didactique, ou bien reflète-t-il plutôt une mentalité, une tournure d'esprit à travers laquelle s'est formé le savoir pour le transmettre? L'extraordinaire présence du dialogue est-elle le fruit d'une culture orale qui, telle quelle, s'est déversée spontanément dans l'écrit ou bien, au contraire, est-elle plutôt le signal d'une culture orale profondément en crise qui, exhalant son dernier soupir, s'est rendue à l'artifice de l'écrit? Est-il possible de délinéer une évolution du dialogue entre le VIII^e et le XIII^e siècle? Est-il possible, comme cela a été fait pour les études sur la forme dialogique dans le monde grec, latin et de la Renaissance, de parler de typologie du dialogue? Dans cette perspective, quel est le rapport entre la culture arabe et les cultures environnantes, par ex. la culture grecque et indo-iranienne? Quel est le rapport entre la dialogicité

* La première partie de cette introduction a été rédigée par Mirella Cassarino (pp. 5-7), la deuxième par Antonella Ghersetti (pp. 7-11).

et l'altérité? Nous avons pensé que l'unique façon de trouver des réponses éventuelles à toutes ces questions était d'interroger les textes, de faire parler les œuvres et les auteurs. Il ne nous semble pas que les critiques arabes ayant vécu à l'époque ici considérée aient dédié à la forme dialogique des traités théoriques. Certes, nous savons que des considérations sur l'utilité du dialogue et sur sa «modernité», disséminées ici et là au sein des œuvres, existent. Rien, cependant, de systématique. Les difficultés de lecture des textes médiévaux bien connues des arabisants, ainsi que la quantité et l'étendue même des œuvres à explorer, imposaient de conduire une étude de ce genre en groupe et avec des spécialistes disponibles à travailler à l'enseignement de l'interdisciplinarité, à se confronter en utilisant les instruments de recherche les plus conformes à leur terrain d'enquête. En outre, comme nous le savons, les chercheurs qui s'occupent aujourd'hui de littérature arabe médiévale sont loin d'être nombreux; nous avons pensé d'en impliquer quelques-uns, italiens et étrangers, et de les inviter à réfléchir sur le dialogue, en leur fournissant certaines lignes directrices précises de recherche. Les participants ont été invités à réfléchir sur plusieurs aspects: le contexte culturel qui a déterminé la construction d'un imaginaire dans lequel l'espace dialogique et le modèle dialogique de communication ont assumé une position centrale, en considérant aussi des relations entre culture arabe et cultures environnantes; les fonctions structurales et communicatives que l'introduction des séquences dialoguées dans un texte peut assumer par rapport au déroulement de la narration, du point de vue et de la voix; la question, essentiellement linguistique, du lien entre le dialogue réel et sa représentation textuelle. Ce point, en particulier, visait à éclaircir, dans le cadre du rapport oralité-écriture, si et dans quelle mesure le dialogue est – indépendamment de la typologie textuelle – une simple transposition de la réalité, ou si, malgré les traces considérables qu'il en conserve, il n'en est qu'une représentation hautement stylisée.

Maintenant que le volume des actes est prêt à être imprimé, il ne nous reste qu'à nous interroger sur les résultats scientifiques atteints, sous le jour également des multiples suggestions apparues au cours des journées d'étude et que les auteurs ont accueillies et ultérieurement développées dans leurs essais. Très précieux à cette fin a été l'apport d'Antonio Pioletti qui, dans sa communication d'ouverture au titre significatif *Dialogue et dialogicité* en prenant comme point de départ la leçon de Bakhtine, a présenté une série de considérations fondamentales pour la thématique abordée au cours de ces journées d'étude. Se concentrant essentiellement sur l'interprétation du texte littéraire, Pioletti s'est focalisé sur la distinction entre dialogue monologique et monologue dialogique, et dialogue dialogique et monologue monologique et a formulé une sorte de "typologie",

accompagnée de quelques exemples, qu'il définit lui-même provisoire; celle-ci inclut le dialogue comme une forme qui participe à la construction du discours, comme une forme de connaissance et de reconnaissance de l'Autre, et comme une forme de mise à l'épreuve de la parole littéraire.

* * *

Les chercheurs qui se sont penchés sur les différentes manifestations du dialogue dans la culture arabe ont exploré les typologies textuelles les plus variées ainsi que les modalités dialogiques les plus différentes. Mirella Cassarino se penche sur l'ouvrage d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023) dans le but d'enquêter comment le dialogue, avec sa performativité et dans le caractère concret de sa réalisation, est devenu un modèle privilégié de recherche, d'exposition et d'élaboration du savoir. Les titres de cet auteur sont en effet un «observatoire privilégié» pour étudier l'utilisation de la forme du dialogue et la structure dialogique: si plusieurs de ses titres ont un schéma qui relève de la narration et de la conversation en même temps, trois (*al-Hawāmil wa-l-šawāmil*, *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, *al-Muqābasāt*) sont bel et bien structurés sous forme dialogique. À travers l'analyse des deux derniers titres, Cassarino parvient à démontrer que, pour al-Tawḥīdī, l'herméneutique est une véritable activité logique dans laquelle l'élaboration de la pensée est l'espace où l'expérience se construit et que dans la logique question-réponse les personnages participent à un véritable rituel visant à préserver la mémoire ainsi qu'à favoriser et contrôler les transformations culturelles et sociales.

Dans une logique de question-réponse, une des modalités les plus typiques est probablement celle où l'échange communicatif est chargé d'hostilité, de *vis polemica*, ce qui donne comme résultat la dispute. C'est dans ce sillon que se placent quelques-unes des contributions contenues dans ce volume. En particulier, l'étude d'Ibrahim Geris, axée sur la dispute dans le champ littéraire, se focalise sur la structure du genre *munāzara* et sur les deux pôles, l'un positif et l'autre négatif, que cette structure incarne à travers la technique dite *al-mahāsin wa-l-masāwī*. L'analyse est basée sur trois *maqāmāt* d'Ibn al-Ḥaddād (XIII^e siècle) dans lesquelles deux personnages, le héros (ou un autre personnage) et le narrateur (ou un autre personnage), prêtent leur voix à des attitudes contrastantes vis-à-vis de l'utilisation du *haschich*, construisant ainsi une sorte de dialogue hostile et même satirique. L'étude parvient à jeter la lumière sur la façon dont Ibn al-Ḥaddād peint, à travers la mise en scène de joutes verbales, le débat de son époque sur l'utilisation du *haschich*.

Des joutes verbales, mais d'un tout autre genre, font aussi l'objet de l'étude de Mohamed Bakhcouch, qui propose une analyse pointue des

naqā'id – une variante du *hiǧā'* – échangées entre Ğarīr (m. 729) et al-Aḥṭal (m. 710). Toute la richesse dialogique de ces joutes en mise en exergue: de la dimension interdiscursive – c'est-à-dire le rapport avec les poèmes des prédécesseurs – à la double relation dialogique qui existe entre les poèmes appartenant au même diptyque, ainsi qu'entre l'ensemble des *naqā'id* qui composent le recueil. La relation hypertextuelle instaurée entre deux satires est donc l'élément qui rend possible la «compréhension totale et fine» du discours poétique. La dimension dialogique (et non pas «dialogale») des *naqā'id* consiste ainsi dans la reprise ou le détournement du discours d'autrui, ce qui place les joutes dans un cadre de «dialogue à distance». Les conclusions auxquelles parvient cet essai permettent de mieux saisir les modalités concrètes de l'échange des satires, modalités qui restent de nos jours occultées du fait que nous ne disposons que de la version écrite de ce corpus.

La notion de dialogue hostile nous fait passer de la joute verbale – dans le champ littéraire – à la dispute – dans le domaine non littéraire –, sujet qui fait aussi l'objet de quelques études. Abdessamad Belhaj se penche ainsi sur l'impact de la dialectique sur le monde intellectuel musulman à travers le cas de *Ādāb al-baḥṭ* d'al-Samarqandī (m. 1332). Son étude éclaire le processus qui mène, à la suite d'une dégénération de la dispute dans le droit et la théologie spéculative, à la naissance d'un art de la dispute dans le moyen âge musulman tardif. Le sujet est traité à partir de l'analyse du manuel que le théologien, logicien et juriste hanafite Šams al-Din b. Muḥammad Ašraf al-Samarqandī, conçut pour dicter les règles des disputes dans le champ du droit. L'ouvrage, dont l'influence sur les intellectuels des époques suivantes est énorme, est ainsi décortiqué dans sa structure tripartite (définitions, séquence de la dispute, exemples), ses bases et ses contenus, pour mettre en exergue la vivacité de la théorie de la dispute dans le domaine juridique, perdue par contre dans la théologie. L'étude, qui nuance aussi l'apport de la logique dans l'ouvrage – aspect jadis souligné par certains chercheurs – parvient à réévaluer l'importance de ce traité pour l'histoire de la dialectique dans la culture arabe sur l'arrière-plan des sciences religieuses et de la langue.

La contribution d'Antonella Ghersetti traite aussi de la fonction du débat dans les ouvrages scientifiques, et notamment les sciences du langage, à travers une étude de cas. La forme du dialogue joue en effet un rôle primaire dans maints ouvrages de ce genre; *al-Idāḥ fī 'ilal al-naḥw* d'al-Zaǧǧāǧī (m. entre 948 et 950), choisi en fonction de son style tout à fait particulier, est imprégné de ce style dialogique qui serait le reflet d'une pratique vivante dans les milieux intellectuels de l'époque. Trois différentes modalités de manifestation du dialogues y sont identifiées:

deux, avec un différent degré d'ancrage dans la réalité, sont mimétiques en ce qu'elles mettent en scène des dialogues, tandis que la troisième est diégétique (elle a la forme d'un exposé), mais formulée de façon à reconstruire les séquences d'un dialogue. Les dialogues ainsi représentés sont ensuite comparés avec les règles des disputes linguistiques énoncées – environ un siècle et demi plus tard – par Abū l-Barakāt al-Anbārī (m. 1119), et leurs fonctions dans le déroulement de l'exposé prises en compte. La conclusion à laquelle parvient l'étude est que la forme du dialogue, dans ce traité, est un expédient argumentatif plutôt que la reproduction d'un événement réel.

L'étude de Jean-Patrick Guillaume se réfère au même corpus: celui de la tradition linguistique arabe, mais dans une perspective tout à fait différente. Si les études de grammaire ne se penchent pratiquement jamais sur le dialogue en tant qu'objet d'étude, l'idée de dialogue n'est pas absente dans les analyses des grammairiens; en effet, ils expliquent certains phénomènes syntaxiques dans une perspective énonciative en adoptant un cadre dialogique. Guillaume propose une étude de cas basée sur le *Kitāb* de Sībawayh (m. 796 ?), la plus ancienne description de l'arabe qui nous soit parvenue, qui vise à mettre en exergue la fonction d'une perspective dialogique (l'existence «implicite» d'un dialogue) dans l'explication des cas de flexions désinentielles qui s'écartent des normes de l'arabe standard. Malgré un «métalangage encore très rudimentaire», les exemples sur lesquels Sībawayh construit son raisonnement, comme le fait remarquer l'auteur, renvoient tous à l'existence d'un dialogue «sous-jacent» qui se place dans une perspective dialogique et confirment – une fois de plus – l'approche énonciative qui est typique de la pensée du père de la grammaire arabe. Les conclusions auxquelles parvient Guillaume sont doubles: si, d'une part, la notion de dialogue constitue, dans la tradition linguistique arabe, un outil auquel les auteurs ont recours pour résoudre des cas difficiles, cette même notion se révèle bien plus importante dans le *Kitāb*, où elle révèle la description d'une langue vivante dont Sībawayh enregistre la variété des emplois et des registres.

La notion de dialogue en tant que communication efficace constitue le noyau de deux études axées, bien que dans des domaines différents, sur le rapport entre dialogue et réalité. Richard Van Leeuwen analyse la fonction narratologique du dialogue dans deux histoires des *Mille et une Nuits*. Les histoires de 'Azīz et 'Azīza et de Tāğ al-Mulūk et la princesse Dunyā, qui tournent autour d'un échec communicatif, exemplifient bien l'importance que le dialogue a dans le déroulement de la narration. En partant des notions de dialogisme – inhérente dans tout texte narratif – et de 'signification partagée' contenue dans le cadre dialogique (Bakh-

tine), Van Leeuwen introduit la notion de proto-dialogue, une forme de communication visant à entamer un dialogue réel avec quelqu'un – ce qui implique une présence physique –, et en étudie l'importance pour le dynamisme narratif. L'auteur parvient à démontrer comment ces narrations illustrent le caractère précaire et même dangereux du dialogue, mais aussi ses potentialités et ses fonctions et, plus en général, l'importance de la communication, qu'elle soit positive – si elle est réussie – ou négative – si elle a échoué. Le dialogue peut donc être un instrument du destin pourvu que les obstacles, souvent représentés par des relations de pouvoir aux conséquences parfois fatales, soient éliminés: la parole est ainsi capable de changer la réalité.

Le pouvoir de la parole et sa capacité à influencer sur la réalité est aussi le thème de l'analyse de matrice pragmatique que Letizia Osti propose dans son essai centré sur la représentation des conversations à la cour califale. Sa contribution prend en considération deux approches dans l'écriture des dialogues: descriptive, exemplifiée par le *Kitāb al-awrāq* d'al-Ṣūlī (m. 946), et prescriptive, exemplifiée par les manuels pour courtisans de la même époque et contenant les normes de l'étiquette de la conversation. L'analyse, menée dans le cadre théorique des maximes conversationnelles de Grice, permet de parvenir à un double résultat: tout en mettant en exergue la force coercitive des normes régissant les échanges verbaux à la cour califale, elle révèle aussi qu'al-Ṣūlī en était bien conscient et, dans un souci d'autopromotion, s'évertuait de s'y conformer fidèlement, du moins dans la mise en scène de ses conversations avec le calife.

Le rapport entre la réalité historique des dialogues, leur écriture et la représentation de soi à travers les dialogues, constitue aussi le thème de la contribution de Regula Forster qui analyse l'ouvrage d'Ibn al-Hayṭam, habitant chiite de Qayrawan et successivement *dā'ī* (missionnaire) ismaélien, ouvrage dans lequel l'auteur décrit quatre dialogues qui se sont effectivement déroulés entre lui et les deux chefs ismaéliens qui conquièrent la ville en 909. Les thèmes, les cadres, les interactions verbales et non verbales des dialogues mis en scène sont soigneusement étudiés, de même que le mélange de deux genres typiques des Ismaéliens: l'autobiographie et le dialogue. Cela mène à la conclusion que cette écriture est en effet focalisée sur l'auteur lui-même et que le dialogue est ainsi plus un instrument littéraire efficace d'auto-stylisation que le rapport fidèle d'une réalité historique.

Laura Bottini et Samuela Pagani se penchent sur un tout autre genre de textes. Elles analysent respectivement les structures dialogiques dans la littérature religieuse/juridique et mystique. Laura Bottini étudie les recueils de *ḥadīṭ* d'al-Buḥārī et d'al-Kulaynī dans le but de vérifier le rap-

port entre les dialogues massivement représentés dans ces ouvrages et la notion d'autorité. Les deux textes, choisis en fonction de leur différente connotation religieuse (respectivement sunnite et chiïte) et des participants au dialogue (respectivement le prophète et l'imam), sont comparés au Coran d'abord et ensuite entre eux, afin de voir s'il est possible de cerner un usage différent du dialogue et si cette éventuelle différence peut renvoyer à une différente image d'autorité. Dans le cas d'al-Buḥārī, l'utilisation du dialogue dans toute son historicité, et en particulier la parole du prophète, est interprétée comme une réponse autoritative aux interrogations du croyant. Dans les cas d'al-Kulaynī, c'est plutôt la parole de l'imam, abstraite de tout élément contextuel pour représenter son ahistoricité, qui offre au croyant une réponse aux questions légales. Dans les deux cas, les paroles de l'autorité religieuse ne représentent qu'une interprétation de la parole de Dieu qui résonne dans le Coran.

L'étude de Samuela Pagani est par contre focalisée sur la dispute entre le croyant et Dieu et sur la façon de s'adresser à la divinité, un thème qui est commun aux traditions exégétiques des trois religions monothéistes. Ce qui résulte de l'analyse menée sur les textes d'Abū Ḥāmid al-Ġazzālī, de Farīd al-Dīn 'Aṭṭār et d'autres penseurs musulmans, est que le dialogue avec Dieu peut être conflictuel et que, dans ce contexte, le croyant est autorisé à s'exprimer avec la plus grande liberté, voire à critiquer Dieu ou même à protester contre Lui. Dans le cadre d'une situation d'intimité mêlée au conflit, l'importance accordée à la relation entre l'homme et la divinité, plutôt que le triomphe d'une vérité, est l'aspect qui ressort avec la plus grande évidence.

La richesse des communications présentées et la variété des sujets abordés ne peut que confirmer le bien-fondé de l'approche pluridisciplinaire dont les essais publiés dans ce volume témoignent, ainsi que la nécessité d'une étude globale sur le dialogue dans la culture arabe. Nous espérons que les résultats présentés dans ces actes réalisent, du moins en partie, les buts que les organisatrices du colloque s'étaient donnés.

* * *

Nous tenons enfin à adresser nos remerciements à tous ceux qui ont soutenu et rendu possible cette initiative scientifique: les amis et les collègues qui ont accepté l'invitation à y participer, le pro-doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres, Enrico Iachello, et le Directeur du Département de Sciences Humaines Carmelo Crimi, ainsi que le personnel des secrétariats du Département de Sciences Humaines (Université de Catane), du Département d'Études sur l'Asie et l'Afrique Méditerranéenne (Université Ca' Foscari, Venise) et les membres du secrétariat d'organisation des jour-

nées d'étude. Nous tenons à remercier tout particulièrement Frédéric Bauden pour son aide généreuse. Enfin, un remerciement particulièrement chaleureux est rendu à Antonio Pioletti qui a bien voulu accueillir les actes dans la collection *Moyen Âge Roman et Oriental* qu'il dirige.

Il dialogo nella cultura araba:
strutture, funzioni, significati
(VIII-XIII secolo)

Antonio Pioletti

Dialogo e dialogicità

The paper starts off from the category of «dialogic word» proposed by Bachtin with its two levels of reference that of being the other's word which is inside the object to be named and that of the subjective horizon of the hearer. Some examples of «dialogue as a form which composes the discourse» and of «dialogue as interaction among ideologically and formally different intentions and horizons» will be analysed. A provisional typology, internal to the second level, will also be proposed; it includes: i) the dialogue as a form of thesis explanation/demonstration; ii) the dialogue as a form to acquire the knowledge of the Other; iii) the dialogue as a form to test the literary word.

Dialogic word; Dialogue; Typology; Rhetoric; Bachtin.

La categoria di dialogo attraversa diversi campi delle scienze umane e sociali, da quelli della filosofia e dell'antropologia a quelli della sociopedagogia, della retorica e della critica letteraria. Trova oggi significativa applicazione negli studi sull'interculturalità e nelle pratiche sociali che da essi prendono le mosse.

Dia-logos, dunque: com'è noto, il prefisso *dia* sta per «attraverso, per mezzo di, differenza, separazione». Lo intendo qui in tutta la sua pregnanza, in quanto «tramite» e quindi contatto, ma anche in quanto segno di una disgiunzione, di un attraversamento tra differenze.

Trovo per me significativo altresì porre *en exergue* del mio breve intervento questa lapidaria frase del Valéry dei *Cahiers*: «l'individuo è un dialogo».

Nella storia di ciascuno di noi alcune letture hanno inciso più profondamente di altre nel determinare orientamenti metodologici ed esistenziali, queste ultime quando lo studio è parte integrante della vita nelle sue pieghe più riposte e delle vie che cerchiamo per coglierne un senso. Quando, direbbe Paul Ricoeur, «l'intepretazione viene [...] a porsi all'altra estremità dell'arco ermeneutico, segnando l'ancoraggio della scienza dei segni sul suolo del vissuto»¹.

¹ Ricoeur 2011: 35.

Una di esse è stata rappresentata per me dal saggio di Michail Bachtin *La parola nel romanzo* del 1934-1935². Suo punto di partenza è l'esigenza di rifondare lo studio della «parola prosastica romanzesca» e quindi dei tratti fondanti del genere romanzo, suo punto d'arrivo è un grande affresco della linea di lunga durata che porta al romanzo come fenomeno letterario pluristilistico, pluridiscorsivo, plurivoco. Ma, quel che maggiormente risulta di grande interesse è il percorso che Bachtin segue.

Da una disamina dei limiti che prima del XX secolo ha presentato la stilistica del romanzo passa a riflessioni fondanti su

I fenomeni specifici della parola determinati dall'orientamento dialogico della parola tra enunciazioni estranee in seno a una stessa lingua (l'innata dialogicità della parola), tra altre «lingue sociali» nell'ambito di una stessa lingua nazionale e, infine, tra altre lingue nazionali all'interno di una stessa cultura, di uno stesso orizzonte ideologico-sociale³.

La parola, in sostanza, non conosce soltanto se stessa, non «incontra soltanto la resistenza dell'oggetto», ma «l'essenziale e molteplice opposizione della parola altrui»⁴.

Ogni parola concreta (enunciazione), infatti, trova il suo oggetto, verso il quale tende, sempre, per così dire, già nominato, discusso, valutato, avvolto in una foschia che lo oscura oppure, al contrario, nella luce delle parole già dette su di esso⁵.

In questo tendere verso il «dire» s'instaura con il già detto e per un nuovo «dire» una rete dialogica intrecciata di consonanze e dissonanze, congiunzioni e disgiunzioni, stasi e conflitti. Una concezione vicina, come è stato rilevato, a quella proposta da Victoria Welby con la categoria di *Significs*: «sia Bachtin sia Welby considerano il linguaggio come il materiale in cui sono modellate le forme culturali umane»⁶. Nell'immagine creata si compone, nelle sue variegata e cangianti sfaccettature, questo complesso e rifratto percorso della parola con la parola e l'intenzione altrui.

Ma, aggiunge Bachtin,

con questo non si esaurisce l'interna dialogicità della parola. Non soltanto nell'oggetto la parola s'incontra con la parola altrui. Ogni parola presuppone una risposta e non può evitare il profondo influsso della prevedibile parola di rispo-

² Bachtin 1979: 67-230.

³ *Ivi*: 83.

⁴ *Ivi*: 84.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Petrilli 1993: 106-7.

sta. La viva parola colloquiale è orientata in modo diretto e rozzo verso la futura parola-risposta: essa provoca la risposta, la prevede e si costruisce andandole incontro⁷.

Si manifesta in altri termini una doppia dialogicità della parola, quella data dall'orizzonte della parola altrui insita nell'oggetto del dire, e quella che s'inscrive nell'«orizzonte soggettivo dell'ascoltatore»⁸.

Non è questa la sede per commentare la ricaduta teorica e metodologica, per vari aspetti anticipatrice della più nota e fortunata teoria della ricezione di H.R. Jauss, che l'elaborazione bachtiniana comporta. Si tratta solo di trarne alcune provvisorie lezioni sullo studio del dialogo.

Intendo qui prendere le mosse da una proposizione che sarà il filo conduttore del mio pur sintetico e frammentario argomentare e che può comunque rendere palese da quale interesse sono portato allo studio del dialogo, rivelare cioè la parzialità del mio punto di vista.

La proposizione è: si danno possibili un dialogo monologico e un monologo dialogico, e, ovviamente, un dialogo dialogico e un monologo monologico.

Proposizione che poggia su una distinzione che reputo cognitiva, cioè in grado di rendere più chiara la prospettiva in cui mi pongo e la terminologia di cui mi servo, quella fra il dialogo come «forma compositiva di costruzione del discorso» e la dialogicità come movimento di interazione fra intenzioni e orizzonti ideologico-formali diversi.

Che vi sia un nesso fra intertestualità, dialogicità e dialettica è fuor di dubbio⁹. Occorre però intendersi su quel che intendiamo per intertestualità, questione complessa che non intendo qui neanche delibare. Assumo la definizione e le distinzioni che propone Cesare Segre in quanto da me ritenute le più convincenti:

Poiché la parola *intertestualità* contiene *testo*, penso essa sia usata più opportunamente per i rapporti fra testo e testo (scritto, e in particolare letterario). Viceversa per i rapporti che ogni testo, orale e scritto, intrattiene con tutti gli enunciati (o discorsi) registrati nella corrispondente cultura e ordinati ideologicamente, oltre che per registri e livelli, proporrei di parlare di *interdiscorsività* (con neologismo affine alla *pluridiscorsività* di cui parla Bachtin)¹⁰.

In riferimento alle categorie cui mi riferisco, non considero «dialogo» e «intertestualità» in certo senso come sinonimi, neanche se s'intende ge-

⁷ Bachtin 1979: 87-88.

⁸ *Ivi*: 90.

⁹ Si veda Ponzio 2006: 11.

¹⁰ Segre 1984: 111.

nericamente, come è incline a ritenere Ponzio, classificare il dialogo come una forma dell'intertestualità: può ritenersi infatti che l'intertestualità sia una forma di dialogo, o viceversa, solo in riferimento all'analisi specifica e alla tipologia dei testi e dei contesti della comunicazione che si prendono in esame.

È cognitivo piuttosto, riprendendo tesi di Peirce, precisare che «sубentrano 'diversi ii' nel nostro pensare: 'diversi ii' che intervengono a determinare il corso o i corsi del nostro pensiero – del pensiero, e cioè del discorso interiore, di una sola persona»¹¹.

Da questo punto di vista, la proposizione sopra formulata va precisata nei termini seguenti: si danno possibili un dialogo tendenzialmente monologico e un monologo tendenzialmente o pienamente dialogico, e, ovviamente, un dialogo tendenzialmente o pienamente dialogico e un monologo tendenzialmente monologico.

Bonfantini osserva giustamente che per elaborare una tipologia del dialogo (quello che si manifesta fra diverse persone o personaggi) si possono adottare come criteri l'esame della struttura dei dialoghi, degli obiettivi «dei giochi comunicativi che i dialoghi costituiscono» e soprattutto dei gradi di dialogicità sostanziale¹² e, considerato che un dialogo è un'azione, distingue fra azione fine a se stessa, strumentale e di riflessione; il dialogo a fini estetici (poesia e romanzo) si configurerebbe come un metadiálogo.

Nell'assumere qui un livello critico rivolto esclusivamente all'interpretazione del testo letterario, precisate seppur schematicamente le accezioni che mi sembrano più produttive di dialogo, dialogicità, monologo, intertestualità, ritengo utile rivolgere attenzione a una più ampia serie di funzioni narrative appartenenti a forme letterarie e a tempi diversi.

Su questa base, mi sembra possano proporsi due tipologie, l'una interna a quel che ho chiamato *stricto sensu* dialogo, l'altra a quel che indico come dialogo in quanto dialogicità.

Il dialogo come forma compositiva di costruzione del discorso

Nella *Rhetorica ad Herennium* (IV, 35-55) fra le figure di pensiero ricorre la *sermocinatio* (dialogismo) che nel catalogo proposto da Lausberg rientra nella sezione «figure di pensiero per sostituzione», suddivisa in mimesi, dialogismo, *percontatio* e *subiectio*, e che «è stata interpretata come 'distacco' (*aversio*) del discorso dal locutore, il quale 'introduce a parlare'

¹¹ Bonfantini 2006: 10.

¹² *Ivi*: 12.

un altro, cioè ne riporta le parole in forma diretta...»; la *percontatio* è «il rivolgere domande al pubblico e il dare istantaneamente risposte che suonano, di preferenza come obiezioni»; la *subiectio* «è l'aggiunta della risposta»¹³. Così è definito il «dialogismo» nel manuale di retorica curato da Mortara Garavelli:

La 'finzione di un dialogo', in un discorso a domanda e risposta; ma può anche presentarsi come monologo in cui siano intercalate interrogazioni 'deliberative', che il parlante rivolge a se stesso ('che fare?')¹⁴.

Per altri versi, il dialogo presenta una funzione squisitamente diegetica, rivolta cioè allo sviluppo della narrazione e del suo intreccio. «Egli disse – egli rispose»: la formula canonica.

La sua tipologia varia a seconda se si è in presenza d'un discorso diretto, indiretto, diretto libero e indiretto libero. Rappresenta altresì uno dei mezzi retorici attraverso cui avviene la costruzione dei personaggi. Anche in questo caso si manifesta comunque una diversità di esiti: in un caso, dal dialogo emerge un profilo già dato del personaggio, il dialogo cioè risulta funzionale a rendere manifesto un «carattere» già implicito; in un altro, il dialogo è il movimento che, con altri movimenti, segna il mutamento dei «caratteri», il loro plasmarsi indotto dalla dinamica dell'azione narrativa.

Il dialogo fra Orlando e Olivieri, ad esempio, (*Chanson de Roland*, vv. 1070-92)¹⁵, per riferirsi a forme letterarie del Medioevo romanzo, rende manifesti il tratto di dismisura del primo, martire predestinato e pre-conosciuto, e quello, già dato, della saggezza del secondo:

-Cumpainz Rollant, sunez vostre olifan,
Si l'orrat Carles, ki est as porz passant.
Je vos plevis, ja returnerunt Franc.-
-Ne placet Deu – ço li respunt Rollant
-Que ço seit dit [pur] nul hume vivant,
Ne pur paien, que ja seie cornant!
Ja n'en avrunt reproece mi parent.
Quant jo serai en la bataille grant
E jo ferrai e mil colps e .VII. cenç,
De Durendal verrez l'acer sanglent.
Franceis sunt bon, si ferrunt vassalment;
Ja cil d'Espaigne n'avrunt de mort guarant.-
(LXXXV, vv. 1070-81)

¹³ Mortara Garavelli 1993⁷: 266-67.

¹⁴ *Ivi*: 267.

¹⁵ Ed. Segre 1971. Traduzione di R. Lo Cascio.

Dist Oliver:-D'iço ne sai jo blasme.
 Jo ai veüt les Sarrazins d'Espaigne:
 Cuverz en sunt li val e les muntaignes
 E li lariz e trestutes les plaignes.
 Granz sunt les oz de cele gent estrange;
 Nus i avum mult petite cumpaigne.-
 Respunt Rollant:-Mis talenz en e[n]graigne.
 Ne placet Deu ne ses <seinz ne ses> angles
 Que ja pur mei perdet sa valur France!
 Melz voeill murir qu' [a] huntage [remaigne]:
 Pur ben ferir l'emperere nos aimet.-

(LXXXVI, vv. 1082-92)

(«Compagno Orlando, suonate l'olifante. Carlo l'udrà, che sta passando i valichi. Io ve lo giuro che torneranno i Franchi». «A Dio non piaccia» così risponde Orlando «che mai si dica che per un uom mortale, per un pagano, il corno abbia suonato! I miei parenti mai non ne avranno biasimo. Quando nel mezzo sarò della battaglia, ben più di mille volte trarrò la spada: rosso di sangue ne vedrete l'acciaio. Son prodi i Franchi, e colpiran da bravi: quelli di Spagna non avran che li salvi».

Disse Oliviero: «Non ci può essere biasimo. Io li ho veduti i pagani di Spagna: ne son coperte le valli e le montagne, gli scabri picchi e tutte le campagne. Grandi gli eserciti sono qui dei pagani, e noi ben piccola compagnia vi teniamo». Risponde Orlando: «E cresce la mia brama: Non piaccia a Dio, ai suoi angeli, ai santi, che per me perda il suo valor la Francia! Meglio morire che restar nell'infamia! Se Carlo ci ama, è perché ben colpiamo».)

Non così, a dimostrazione di una varietà di soluzioni che coinvolge anche la presentazione dei personaggi nelle letterature medievali, il dialogo finale fra Apollonio e Tarsia nell'*Apollonio di Tiro*, un romanzo tardo antico di larga irradiazione medievale. Un dialogo fra padre e figlia, quando ancora non si sono riconosciuti, che segna un momento decisivo nel divenire del personaggio Apollonio, quello del ribaltamento dell'incesto e del ripristino dell'esogamia e della sovranità, così suggellati:

At ille impellens eam conruere fecit. Quę cum cecidisset, de naribus eius sanguis cępit egredi, et sedens puella cępit flere et cum magno merore dicere: 'O ardua potestas cęlorum, que me pateris innocentem tantis calamitatibus ab ipsis [me] cunabulis nativitatıs fatigari! Nam statim ut nata sum in mari inter fluctus et procellas, parturiens me mater mea secundis ad stomachum redeuntibus coagulato sanguine <m>ort <u>a est [...]. Cumque hęc et his similia puella flens diceret, in amplexu illius ruens Apollonius cępit flens preę *godio ei dicere: 'Tu es filia mea Tharsia [...] (*Historia*, RA, 44, 6-13 e 45, 1-3)¹⁶.

(Ma Apollonio con una spinta le fece perdere l'equilibrio. Tarsia cadde a terra e cominciò a perdere sangue dal naso. Allora si sedette e cominciò a piangere e a dire,

¹⁶ Ed. Kortekaas 1984.

profondamente addolorata: «O crudele potenza del cielo, perché hai permesso che una creatura innocente come me fosse perseguitata da così gravi sventure fin dalla culla? Quando nacqui in mezzo al mare fra le onde e le tempeste, mia madre morì dandomi alla luce, perché la placenta non si distaccò dal suo ventre, bloccandole la circolazione del sangue. [...] mentre la fanciulla fra le lacrime diceva queste e simili cose, Apollonio corse ad abbracciarla e piangendo per la gioia cominciò a dirle: «Tu sei mia figlia Tarsia [...].»

Esempio che conduce già a una forma di dialogicità.

*La dialogicità come movimento di interazione
fra intenzioni e orizzonti ideologico-formali diversi*

È la dimensione che qui maggiormente pongo al centro del mio interesse. In essa il dialogo è strutturato come spazio della plurivocità, uno spazio nel quale si manifestano, in tutta la loro varietà, livelli di punti di vista e di soluzioni formali diversi.

Il dialogo ne è strumento privilegiato, ma non unico. La dialogicità non risiede solo nel dialogo.

Essa si manifesta, aspetti che qui non si prendono in esame, nell'orchestrazione di linguaggi e stili diversi che può caratterizzare la struttura di un'intera opera. La dialogicità d'altra parte può invadere di sé un monologo in quanto dialettica fra visioni, valori e sentimenti in conflitto. O il Florio dilaniato fra le voci di Amore e Saggezza (*Conte de Floire et Blancheflor*, vv. 1611-50)¹⁷ in un *débat* che drammatizza sentimenti opposti:

Savoir se met en son corage,
qui li ramembre son parage
et com il oirre folement.
Fait il: «Tu ne connois la gent,
Flores, ton conseil u diras,
comment oirres et que quis as?
Se t'en descuevres, fol seras,
u soit a certes u a gas!
Par aucun l'amiraus l'orroit
qui ta folie conistroit.
Se il l'ooit, toi feroit prendre
et en après noier u pendre.
Fai que sages, arriere va!
[...]
Amors respont: «J'oi grant folie!
Raler? Et ci lairas t'amie?

(*Floire*, vv. 1611-23 e 1627-28)

¹⁷ Ed. Leclanche 2003.

(Saggezza invade il suo animo per ricordargli il suo lignaggio e la follia del suo viaggio. Gli dice: «Florio, tu qui non conosci nessuno, a chi potrai confidare il tuo segreto, perché sei in viaggio e quel che cerchi? Se tu lo sveli, sia che parli seriamente sia che scherzi, sarai folle! L'emiro avrà sentore del tuo progetto da qualcuno informato dei tuoi obiettivi. Conosciutigli, ti farà arrestare e quindi annegare o impiccare. Sii saggio, torna indietro! [...]». Amore risponde: «Ho sentito follie! Ritornatene? E lascerai qui la tua amata?»)

E come non ricordare il tormento d'amore della Danae del *Lai de Narcisse*¹⁸?

Assés somes d'une maniere,
 D'une biauté et d'un eage
 Se nous ne soumes d'un parage.
 Il est assés de haute gent
 Si ne soumes mie parent.
 Dané, que vas tu devisant?
 [...]
 Quant li arai tout regehi,
 Crierai li por Diu merci.
 Qu'es [t] ce, Dané, que tu redis?
 Est tous tes sens si tost peris?
 (*Lai de Narcisse*, vv. 342-47 e 373-76)

(Uguali siamo per modi, per la bellezza e per l'età, anche se diverso è il rango. È di nobile famiglia anche se non siamo parenti. Danae, ma che vai fantasticando? [...] E dopo avergli confessato tutto per Dio gli chiederò pietà. Ma, Danae, che vai dicendo? Hai perso del tutto il senno?)

O le ansie di Tisbe:

Tisbé, fole, veulz tu desver?
 Veulz ta chastee violer
 Et ton lignage vergonder?
 Nel faire!
 Garde Raison qui t'est contraire!
 (*Piramus et Tisbé*, vv. 239-43)¹⁹,

(Tisbe, pazza, vuoi tu traviare? Vuoi la tua castità violare, e il tuo lignaggio svergognare? Non farlo! Considera la Ragione che t'è contraria!)

parallele a quelle di Piramo (vv. 154-208) nell'esprimere il loro dubbio amoroso: un'«incantata esitazione dei due giovinetti, lo struggimento senza fine, la infantile e pur generosa incomprendimento d'ogni realtà, estranea al

¹⁸ Ed. Thiry-Stassin-M. Tyssens 1976.

¹⁹ Ed. Branciforti 1959.

loro amore. Questo smarrimento ingenuo, fatto di repentine ribellioni e di perduti scoramenti, trova espressione nelle fitte pieghe della *ratiocinatio*²⁰.

La dialogicità porta a esiti diversi, secondo una tipologia che per grandi linee potrebbe includere:

1. *Il dialogo come forma di esposizione/dimostrazione di una tesi*. L'incontro fra più voci diverse è finalisticamente rivolto a ricondurre le diversità di visioni, di idee, di culture entro un orizzonte interpretativo tendenzialmente univoco e totalizzante. La plurivocità che pur si manifesta è strumento di affermazione di un unico prevalente punto di vista, è funzionale a dimostrarne la superiorità.

Non dimentichiamo, ad esempio, il Socrate che così si rivolge a Fedro²¹:

SOCRATE Allora chi crede di tramandare una tecnica per iscritto e chi a sua volta la riceve convinto che dallo scritto verrà qualcosa di chiaro e di stabile sarebbero pieni di grande ingenuità e ignorerebbero di fatto la profezia di Ammone, in quanto crederebbero che i discorsi scritti siano qualcosa di più del richiamare alla memoria di chi già sa gli argomenti trattati nello scritto.

FEDRO Giustissimo.

SOCRATE Questo, infatti, Fedro, ha di terribile la scrittura, e davvero simile alla pittura. [...]

FEDRO Anche queste tue considerazioni sono giustissime.

SOCRATE E allora? Vogliamo osservare un altro tipo di discorso, fratello legittimo di questo, in che modo nasce e quanto cresce migliore e più forte di questo?

FEDRO Qual è? E come nasce secondo te?

In questa vertiginosa *mise en abyme* della scrittura, il cui valore è negato, però tramite la scrittura stessa, Platone dà voce a Socrate, e questi presta maschera a Platone. È quello che Peirce definisce «lo stile socratico della dialettica», in riferimento soprattutto ad alcuni Dialoghi.

Come rilevato da Volli,

Il dialogo platonico punta con molta forza alla propria conclusione conoscitiva, ma parte dall'assenza di dogma, inammissibile in una situazione fortemente gerarchica: il trascendentale dialogico è non solo paritario, ma impersonale, neutro, universale [...]. Però questo non è una forma di irenismo o di relativismo, ma la premessa di quel che si presenta come *leale combattimento per la verità*. Tale verità però per il Socrate platonico esiste [...]. Il dialogo appare democratico e tollerante all'inizio, ma la sua mira è la costruzione di un'autorità teorica che non permette evasioni o dissensi²².

²⁰ *Ivi*: 22-23.

²¹ Si cita da Platone, *Tutte le opere*, a cura di E.V. Maltese.

²² Volli 2008: 62-63.

È altresì la «funzione dialogo» che si riscontra nei testi gnomico-sapientziali medievali, e in quella vasta galassia di *débats, jeu parti*, tenzoni, contrasti, che popola le letterature romanze medievali. Avendo anche qui attenzione a non prescindere dall'analisi puntuale dei singoli testi, ché, ad esempio, alcuni di essi possono rientrare in più d'una tipologia, come il *Contrasto* di Cielo d'Alcamo dove parodia e ribaltamento d'un mondo «cortese e fino» e del «bon cor e fino» conducono a quella tipologia di messa alla prova della parola letteraria di cui tratto in seguito.

Di tipo diverso sono il «dialogo di ricerca e di costruzione», nel quale «gli interlocutori si propongono di impostare e risolvere il problema stesso»²³, anche se nell'esempio dato dai *Dialoghi sui massimi sistemi tolemaico e copernicano* di Galileo, permane il finalismo dell'argomentare; e il «dialogo di esplorazione e problematizzazione»²⁴, come il *Dialogo delle lingue* di Sperone Speroni, o i dialoghi di «illuminazione» di Diderot, «di scavo fino in fondo, angosciato di due posizioni contrapposte intorno a un problema vitale e radicale»²⁵.

2. *Il dialogo come forma di conoscenza dell'Altro*. L'incontro tra più voci le vede separate da una soglia. Il dialogo disegna una rete di differenze. Ogni soglia è valicabile, ma non è detto che lo sia. Il valicarla può comportare il ritorno o il non ritorno.

Il dialogo fra il cavaliere arturiano e il villano (*Yvain*, vv. 328-405), fra due voci, porta alla conoscenza da parte di entrambi dell'Altro e da parte del cavaliere della via di un'avventura, ma la soglia, direi ontologicamente, com'è ben noto, li divide.

Il dialogo fra Carlomagno e Ugo il Forte, imperatore di Costantinopoli, (*Pèlerinage Charlemagne*, vv. 299 ss.) porta entrambi a conoscere l'Altro, la soglia è valicata in direzione della subordinazione, per il tramite della parodia, del secondo al primo, Carlo, che ritorna al di qua della soglia. Ma non ritornano sempre i cavalieri che incontrano Morgana e un mondo in cui trovare rifugio da un codice cortese che non li appaga.

E non ritorna Michael K, l'antipersonaggio di Coetzee. La sua alterità è segnata fin dalla nascita, ha il labbro leporino; è un nero nel Sudafrica scosso da una guerra civile che non gli appartiene. Il suo viaggio alla ricerca della campagna natia staglia la sua diversità, e il suo esilio da un mondo Altro che gli è estraneo. L'incontro con un medico nell'ippodromo-ospedale di Kenilworth dov'è rinchiuso segna l'irriducibilità delle differenze. La

²³ Ponzio e Bonfantini 2006: 35.

²⁴ Bonfantini 2006: 36.

²⁵ *Ivi*: 39.

voce narrante del medico, sotto forma di lettera, tenta un dialogo con Michael l'idiota nel quale irrompe il conflitto (dialogico) insito nella drammaticità della Storia, di *questa* Storia, alla quale Michael si è sottratto:

Morirai, e la tua storia morirà con te, per sempre, a meno che non torni a ragionare e mi ascolti. Ascoltami Michael. Sono il solo che ti può salvare. Il solo che vede in te l'essere unico che sei. Il solo a cui stai a cuore. Il solo che non ti considera né come un caso facile adatto a un campo leggero, né come un caso difficile da spedire in un campo duro, ma come un'anima al di sopra e al di là di ogni possibile classificazione, un'anima fuori dalla dottrina, fuori dalla Storia, un'anima che cerca di sbattere le ali dentro un rigido sarcofago, che mormora qualcosa dietro una maschera di buffone [...] Noi siamo tutti precipitati dentro il calderone della Storia, solo tu, seguendo la tua luce idiota [...] sei riuscito a vivere in questo modo antico, lasciandoti scivolare nel flusso del tempo²⁶.

3. *Il dialogo come riconoscimento dell'Altro*. La conoscenza da parte del medico di Kenilworth di Michael K introduce un'altra dimensione: se questi si sottrae al dialogo è perché ha rifiutato il falso dialogo, quello che porta al riconoscimento formale dell'Altro per negarne l'alterità sostanziale tramite l'assimilazione o l'esclusione.

Il dialogo *dialogico* può avere come suo fondamento non la ricerca dell'uno e di una cogente soluzione in sintesi della contraddizione tesi-antitesi, ma il «*riconoscersi* mancanti, carenti, finiti, non semplicemente nel senso fisico o in quello morale, non nel senso di un errore, ma come peculiare ricchezza della condizione umana, quella che è alla base della nostra caratteristica di essere *animali che desiderano*»²⁷, e così la consapevolezza della «trascendenza dell'altro, l'essere inafferrabile del volto altrui, che non è semplicemente un fatto – il *fatto* che io non posso sapere cosa passa per la mente dell'altro. Quello che davvero costituisce la trascendenza dell'altro è il *ricoscimento* di questa distanza come *valore*, e di conseguenza come il rispetto della sua libertà»²⁸. Il riferimento, qui necessariamente sintetico, è al pensiero di Lévinas, alle premesse che ha posto per un ripensamento radicale, non solo di carattere teoretico, della tradizione speculativa occidentale sul dialogo²⁹.

4. *Il dialogo come forma della messa alla prova della parola letteraria*, che trova il suo manifestarsi principale nell'intertestualità e nella parodia. Il dialogo fra il cavaliere e la fata combina gli stilemi tra forme letterarie

²⁶ J.M. Coetzee, *La vita e il tempo di Michael K*, 2001: 170.

²⁷ Volli 2008: 101-2.

²⁸ *Ivi*: 102.

²⁹ Per una rapida e puntuale sintesi su questi aspetti, nonché per la relativa bibliografia, *ivi*: 91-104.

diverse, romanzo e narrativa breve, dialogizza i generi letterari e li squaderna. E così, ad esempio, anche nei *fabliaux*, dove un mondo ribaltato fa irrompere altre voci, altre visioni. Qui inserirei la straordinaria disputa fra dotti nei tre capitoli 18, 19 e 20 del *Gargantua e Pantagruele*, satira della disputa tra filosofi, citata da Ponzio³⁰.

Quella che ho presentato è ovviamente una tipologia del tutto provvisoria, e certamente aperta al riconoscimento di dialoghi che partecipano a più d'una funzione e anche ad altre, ma forse utile per proporre una suggestione, cioè aggiungere al valore del dialogo in quanto «parola fra...» quello della «parola attraversata», «l'attraversare la parola». Dalla parola mezzo, alla parola «mondo attraversato e che attraversiamo» nell'erranza della ricerca del senso.

La parola dialogica assume così la sua funzione più piena, quella che fa dell'Altro e del suo sguardo l'unica nostra ricchezza, la rete delle differenze che però accomuna.

Bibliografia

Testi

BRANCIFORTI, F.

1959 *Piramus et Tisbé*, introduzione, testo critico, traduzione e note, Olschki, Firenze.

COETZEE, J.M.

2001 *La vita e il tempo di Michael K*, Einaudi, Torino (1983).

KORTEKAAS, G.A.A.

1984 *Historia Apollonii regis Tyri*. Prolegomena, text edition of the two principal latin recensions, bibliography, indices and appendices, Bouma's Boekhuis, Groningen (riedizione rivista Brill, Leiden 2004).

LECLANCHE, J.-L.

2003 *Robert d'Orbigny, Le Conte de Floire et Blanchefleur*. Publié, traduit, présenté et annoté, Champion, Paris.

MALTESE, E.V.

1997 *Platone, Tutte le opere*, Newton&Compton, Roma.

SEGRE, C.

1971 *Chanson de Roland*. Edizione critica, Ricciardi, Milano-Napoli.

THIRY-STASSIN, M.-TYSENS, M.

1976 *Narcisse. Conte ovidien français du XII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris.

³⁰ Ponzio 2006: 23-24.

Studi

BACHTIN, M.

1979 *La parola nel romanzo*, in Id., *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino, pp. 67-230 (Moskva, 1975).

BONFANTINI, M.A.

2006 *Dialogo sui dialoghi (1982)*, in M.A. Bonfantini-S. Petrilli-A. Ponzio, *I dialoghi semiotici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 9-41.

MORTARA GARAVELLI, BICE

1993⁷ *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano.

PETRILLI, S.

1993 *Bachtin e Welby: dialogo e alterità cronotopica*, in AA.VV., *Bachtin e...*, a cura di P. Jachia e A. Ponzio, Laterza, Roma-Bari, pp. 101-18.

PONZIO, A.

2006 *Dialogo sui dialoghi*, cit.

RICOEUR, P.

2011 *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano (Paris, 1990).

SEGRE, C.

1984 *Intertestualità e interdiscorsività nel romanzo e nella poesia*, in Id., *Teatro e romanzo. Due tipi di comunicazione letteraria*, Einaudi, Torino, pp. 103-18.

VOLLI, U.

2008 *Lezioni di filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari.

Mohamed Bakhouch

Le “dialogue” hostile.
Le dialogisme dans les joutes satiriques
(*naqā'id*) entre Ğarīr (m. 729)
et al-Aḥṭal (m. 710)*

The word “*naqā'id*” (pl. of *naqīda*) designates pairs of satirical poems composed with the same meter and rhyme. They oppose two poets belonging to different groups (clans or tribes). Beginning in the pre-Islamic period, these poetic contests culminated in the Umayyad period (661-750 CE). The most famous were those exchanged between Ğarīr and al-Farazdaq (d. 728), on the one hand, and Ğarīr and al-Aḥṭal, on the other hand. The present study aims to highlight the dialogic dimension of *naqā'id* which opposed the latter two poets.

Naqā'id; Dialogisme; Dialogal; *Hiġā'*; *Fahr*.

1. Introduction

Le mot *naqā'id* (pluriel de *naqīda*) désigne des paires de poèmes satiriques¹; elles sont composées sur le même mètre et la même rime et opposent deux poètes appartenant à des groupes différents (clans ou tribus)². Attestées dès l'époque antéislamique, ces joutes poétiques³, connaîtront leur apogée à l'époque umayyade (661-750 J.C.).

De nombreux poètes échangèrent des *naqā'id* lors de cette période très agitée. Trois d'entre eux sont considérés par la postérité, et c'était déjà

* Je remercie Claude Audebert pour sa lecture et pour ses remarques.

¹ Ou des poèmes ayant pour composante un passage satirique dans lequel le poète injectif son adversaire et/ou le groupe auquel il appartient. Le cas de la première joute dans *Naqā'id Ğarīr wa-l-Aḥṭal* est extrême. En effet, le poème de ce dernier, qui est un panégyrique, ne comporte aucune attaque contre Ğarīr. Sur cette question, voir Bakhouch 2011: 21-69.

² Les *naqā'id* peuvent opposer plus de deux poètes, comme c'est le cas de la dixième et dernière joute du recueil qui nous concerne. Le poète Ğarīr qui a initié l'échange a eu droit à la réponse de ses deux adversaires al-Farazdaq et al-Aḥṭal.

³ Van Gelder 1993: 920-21.

le cas de leur vivant, comme les maîtres incontestés de cet art. Il s'agit de Ğarīr (m. 729), d'al-Farazdaq (m. 728) et d'al-Aḥṭal (m. 710)⁴.

L'étude que nous nous proposons de mener portera sur la dimension dialogique dans *Naqā'id Ğarīr wa-l-Aḥṭal*, un recueil attribué par erreur à Abū Tammām (m. 846)⁵, et publié par A. Šālḥānī à Beyrouth (Imprimerie catholique des Pères jésuites), en 1922.

2. Les *naqā'id* entre Ğarīr et al-Aḥṭal

L'anecdote relative à l'entrée en conflit d'al-Aḥṭal avec Ğarīr, rapporte que lorsque celui-ci prit connaissance de la *munāqaḍa* (échanges de satires) entre les deux poètes tamimites (Ğarīr et al-Farazdaq), il demanda à son fils d'aller en Iraq et de les écouter. À son retour celui-ci dit à son père: «Ğarīr puise sa poésie dans une mer et al-Farazdaq la sculpte dans de la pierre». Al-Aḥṭal aurait répondu: «C'est Ğarīr le meilleur des deux» et il composa deux vers dans lesquels il formula son jugement⁶. Selon les historiens de la littérature, cet "arbitrage" ne convint pas aux Umayyades. Le gouverneur de l'Iraq Bišr b. Marwān⁷ (m. 694), frère du calife 'Abd al-Malik b. Marwān (m. 705), se chargea de faire changer d'avis al-Aḥṭal. Pour cela, il demanda à Šabba b. 'Iqāl al-Muġāšī'i de soudoyer le poète des Taglib, ce qu'il fit; et al-Aḥṭal se rangea définitivement aux côtés d'al-Farazdaq. Il composa une satire contre Ğarīr, à laquelle celui-ci répondit par une *naqīda*, et ce fut le début des joutes satiriques qui allaient opposer les deux poètes pendant une période de vingt-trois ans⁸.

3. Une dimension dialogique interdiscursive

Les *Naqā'id* relèvent du dialogisme tel qu'il a été défini par Mikhaïl Bakhtine⁹. En effet, les poèmes composés par Ğarīr et al-Aḥṭal ont une

⁴ Leur célébrité était sans partage, de nombreux poètes, et non des moindres, satirisaient Ğarīr ou al-Farazdaq espérant une réponse qui leur permettrait de partager leur gloire, comme ce fut le cas pour Baššār b. Burd (m. v. 783) avec Ğarīr.

⁵ Voir Sezgin 1975: 320-21. Voir également al-Amīn 1999: 52 et 56.

⁶ Al-Šāyib 1998: 221-22.

⁷ Signalons au passage que la mère de Bišr était qaysite.

⁸ *Ivi*: 317-18. À titre de comparaison, les *naqā'id* entre Ğarīr et al-Farazdaq ont duré plus de quarante ans.

⁹ On sait que M. Bakhtine avait estimé, dans un premier temps, que la prose était intertextuelle et que la poésie ne l'était pas. Il révisera plus tard ce jugement. Voir Todorov 1981: 99-100 et 106. Voir également Alexandre-Bergues 2002: 154.

relation dialogique interdiscursive¹⁰ avec les poèmes de leurs prédécesseurs qui vécurent à l’époque de l’islam naissant et à celle de la *ġāhiliyya* (époque antéislamique). Tout un faisceau d’éléments explique l’existence de cette relation, citons deux parmi les plus significatifs d’entre eux: le mode de composition oral de la poésie arabe archaïque et la “formation” des poètes.

Pour illustrer notre propos sur ces relations prenons l’exemple du prologue amoureux:

Le prologue amoureux (*al-nasīb*) dont la présence est importante¹¹ dans les *naqā’id* (il figure dans dix *naqīda*-s de Ğarīr, mais seulement six d’al-Aḥṭal¹²) ne comporte pas de modification dans la liste des motifs (ou situations)¹³ que l’on trouve habituellement dans cette séquence inaugurale. Comme on le sait, le *nasīb* est un micro-récit dans lequel le poète relate l’histoire d’un amour malheureux, dont le sujet principal est la séparation des amants. Des motifs (ou situations) comme les pleurs sur les vestiges (*al-bukā’ alā l-aṭlāl*), le voyage des femmes dans leurs litières (le

¹⁰ Jacques Bres et Aleksandra Nowakowska définissent ainsi la notion de dialogisme interdiscursif: «Mon discours, dans sa saisie d’un objet du discours, rencontre les discours antérieurs tenus par d’autres sur ce même objet, avec lesquels il entre en interaction. Cette dimension que Bakhtine nomme “relation dialogique avec les mots d’autrui dans l’objet” (Bakhtine 1934/1975/1978: 105, “dialogicheskoe vzaimodestvo s chuzymi slovami v predmete”) se voit actuellement désignée par l’appellation heureuse de *dialogisme interdiscursif*. On peut la mettre en relation avec la notion d’*intertextualité*, mais elle ne s’y résume pas. À la différence de ce que l’on entend habituellement par intertextualité – relation qu’un texte pose localement avec tel ou tel autre texte –, le dialogisme interdiscursif structure fondamentalement tout texte, en ce que celui-ci est obligatoirement *réponse* (Bakhtine 1952/1979/1984a: 298-299) à des textes antérieurs. Un peu comme un tour de parole est toujours à comprendre globalement comme une réponse au précédent tour, tout discours, aussi monologique et long soit-il, interagit avec des discours antérieurs: *Les Confessions* de Rousseau p. ex. “répondent” notamment à deux textes: l’acte d’accusation du libelle *Sentiment des citoyens* publié anonymement (de fait l’auteur en était Voltaire) révélant que Rousseau avait abandonné ses enfants à l’hospice des Enfants-Trouvés; et *Les Confessions* de Saint Augustin.», Bres et Nowakowska 2006: 25-26.

¹¹ Son absence, écrit Blachère, «est sentie comme une lacune regrettable, voire comme une faute ou une marque d’impuissance», Blachère 1990: 376-77.

¹² Les six poèmes d’al-Aḥṭal qui comportent un *nasīb* figurent dans les joutes 1, 2, 3, 4, 7 et 10.

¹³ Dans une *naqīda* de Ğarīr la satire commence dès le prologue amoureux. (Voir la joute 2): mètre: *al-kāmil*

وَرُرُقْنَ زُحْرَفَ نِعْمَةٍ وَحَمَالًا لَا يَتَّصِلْنَ إِذَا اعْتَرَيْنَ يَتَغَلِبِ

10- *Lorsqu’on les interrogeait sur leur origine, [on constatait] qu’aucun lien ne les rattachait aux Taglib; elles avaient le brillant de l’opulence et la beauté;*

Abū Tammām s.d.: 85. D’autre part, dans le prologue amoureux d’un poème qui ne fait pas partie des *naqā’id*, al-Aḥṭal fait voyager les femmes sur un bateau et non dans des litières portées par des chameaux, il serait le premier à l’avoir fait.

rahīl des *za'ā'in*), la canitie et la jeunesse (*al-šayb wa-l-šabāb*), la vision de la bien-aimée (*ṭayf al-ḥayāl*) etc., figurent d'une manière récurrente dans cette séquence. La présence de ces motifs induit celle d'un lexique, d'images stéréotypées, de clichés et de formules qui scellent définitivement la *relation*, le *rapport* entre le corpus des *naqā'id* et la production poétique antérieure. Il est possible de faire le même constat au sujet des autres composantes des poèmes de notre corpus: la séquence *rahīl*, qui ne figure que dans quatre poèmes sur les vingt et un que compte le recueil¹⁴; la suite séquentielle *fahṛ* + *hiğā'*¹⁵.

4. *Un corpus clos*

Le recueil *Naqā'id Ğarīr wal-Aḥṭal* constitue un corpus clos, il s'agit en fait d'un choix de joutes qui opposèrent les deux poètes¹⁶. Cela a pour conséquence: a- de rendre possible aujourd'hui l'établissement d'une liste des éléments de déshonneur que les deux poètes se jetaient à la figure. Citons parmi les plus récurrents: les défaites (récentes et anciennes) subies aux batailles intertribales (*ayyām l-'Arab*); ainsi que la fuite au combat (exemple: al-Aḥṭal accuse le chef qaysite Zufar d'avoir fui lors d'une bataille dans la cinquième joute, p. 130, v. 13 à 17); le renom des femmes; leur captivité (*saby al-nisā'*); l'avarice; l'incapacité d'accorder la protection à autrui. À cela, il faut ajouter la religion comme élément de déshonneur dans les satires de Ğarīr contre al-Aḥṭal¹⁷; b- l'existence d'une double relation dialogique: entre les poèmes appartenant au même diptyque et entre l'ensemble des *naqā'ida*-s qui composent le recueil.

5. *La dimension satirique des naqā'id*

Composantes antithétiques, le *hiğā'* et le *fahṛ*, permettent au poète de se livrer au double jeu de la valorisation de soi et de la dévalorisation de l'autre. Ils ont pour seul et unique sujet le *'ird* (l'honneur).

¹⁴ La séquence *rahīl* est présente dans les poèmes des joutes 1 et 4 pour al-Aḥṭal et dans les poèmes des joutes 8 et 10 pour Ğarīr.

¹⁵ Ou *hiğā'* + *fahṛ* ou encore les deux mêlés dans une même séquence.

¹⁶ A. Ṣālḥānī en fait la démonstration dans les pages IX-XI du recueil en relevant des *naqā'ida*-s qui figurent dans les *diwān*-s respectifs des deux poètes, mais qui ne font partie du recueil, avant d'affirmer: «Il nous est donc permis de conclure que le Recueil d'Abou Tammām ne contient qu'un choix des *Naqā'id*», Abū Tammām s.d.: XI.

¹⁷ Ainsi que l'accusation d'homosexualité et d'inceste (voir la deuxième joute, v. 22-23), p. 87.

Dans le *faḥr*, qui peut être individuel et/ou collectif, le poète se targue de posséder (lui et/ou ses contribuables) les éléments du *'ird*¹⁸ que sont la rébellion contre l'oppression (*ibā' al-daym*)¹⁹; la fidélité à la parole donnée (*al-wafā'*)²⁰; le courage²¹; la vendetta (*al-ta'r*)²²; la chasteté de la femme²³; la non-captivité de la femme libre²⁴; la noblesse (*al-šaraf*)²⁵; l'illustration des pères (*al-ḥasab*)²⁶; la protection (*al-ḡiwār*)²⁷; la largesse (*al-ḡūd, al-sahā'*, etc.)²⁸ et l'hospitalité (*al-diyāfa, al-qirā*)²⁹.

Dans le *hiḡā'*, le poète jette à la face de son adversaire ses turpitudes (*maṭālib*) et celles de son groupe. Ces éléments de déshonneur vont à l'encontre des valeurs cardinales de la société. L'exiguïté du groupe, l'obscurité des ancêtres, l'avarice, la poltronnerie, la fuite au combat, les défaites subies³⁰, l'incapacité d'accorder le *ḡiwār* (la protection) à celui ou à ceux qui la demande(nt), le *saby al-nisā'* (la captivité des femmes), etc., sont les tares que le poète va stigmatiser chez son adversaire et son groupe.

¹⁸ Voir Farès 1932: 44-101. L'auteur affirme que pour les Arabes de l'époque antéislamique le *'ird*, par son caractère sacré, «était légitimement appelé à se substituer à la religion» et il indique que: «L'honneur était tabou; on devait ne pas y atteindre. Le prophète déclare à ses adeptes que leurs *'arād* (plur. de *'ird*) leur sont interdits (*ḥarām*)», *ivi*: 196. Farès note plus loin (p. 198): «Veut-on mesurer jusqu'à quel point on profanait l'honneur dès qu'on y touchait? Qu'on examine la portée de la satire et la réaction qu'elle provoquait tant à l'antéislam qu'à l'époque du prophète».

¹⁹ *Ivi*: 60.

²⁰ *Ivi*: 61-62.

²¹ *Ivi*: 63-69. Cette notion englobe la capacité de l'individu de défendre l'invulnérabilité de la demeure (*al-ḥifāz*) et celle de défendre l'hôte et le *ḡār* (celui qui sollicite sa protection).

²² *Ivi*: 72-75.

²³ *Ivi*: 75-79.

²⁴ *Ivi*: 79-81.

²⁵ *Ivi*: 81-87.

²⁶ *Ivi*: 87-88.

²⁷ *Ivi*: 88-91.

²⁸ *Ivi*: 91-94.

²⁹ *Ivi*: 94-101.

³⁰ Les guerres tribales (*ayyām al-'Arab*) occupent une place importante dans les joutes satiriques. Dans le passage qu'il consacre aux thèmes satiriques de la poésie archaïque de 50/670 jusque vers 107/725, R. Blachère écrit: «Dans ces satires se retrouvent toutes les préoccupations de la "mouvance" iraquienne: les querelles pour la possession d'un point d'eau, les diatribes sur les origines d'un groupe, surtout le rappel des "titres d'ignominie"; dans nos textes, ces derniers se rencontrent avec une fréquence telle qu'ils semblent bien avoir constitué un des éléments thématiques les plus représentatifs de la satire durant cette période; [...]».

Parmi ces "titres d'ignominie", sont évoqués la poltronnerie, les défaites essuyées, le manquement à des engagements, surtout l'incapacité de venger des morts, la honte qui résulte de l'abandon où sont laissées les femmes dans le péril», Blachère 1966: 573.

6. De la munāqaḍa

La *munāqaḍa* désigne l'échange de satires, de *naqīda*-s, qui vont se constituer en diptyques³¹. Dans cette variante du genre *hiḡā'*, l'exercice consiste à ce qu'un poète A compose une satire dans laquelle il s'attaque à l'honneur (*al-'ird*) d'un poète B. Ce dernier riposte en utilisant le même mètre et la même rime. L'existence de la «réponse» induit que le rapport entre les deux poèmes ne s'arrête pas à la seule identité du mètre et de la rime. En effet, une relation hypertextuelle, plus ou moins dense, s'instaure entre les deux satires; et fait des deux poèmes une nouvelle entité dont les composantes renvoient constamment l'une à l'autre; et s'il est tout à fait possible de lire chacune des deux *naqīda*-s seule, il est en revanche certain que les discours des deux poètes (surtout celui du poète qui riposte) ne peuvent être intelligibles que si on les lit ensemble.

6.1. Qui lance le défi?

Dans le recueil des joutes qui opposèrent Ġarīr et al-Aḥṭal, neuf fois sur dix c'est ce dernier qui ouvre les hostilités³², mais rien ne permet d'affirmer avec certitude que c'est dans cet ordre-là que les joutes s'étaient déroulées³³.

Anṭūn Ṣālḥānī, à qui nous devons la publication du recueil de *Naqā'id Ġarīr wa-l-Aḥṭal*, écrit au sujet de cette question³⁴:

Souvent aussi on est dans l'impossibilité de décider laquelle de deux *Naqīda* adverses a précédé, car on trouve dans chacune des allusions à l'autre. Cela provient de ce que les *Rāwīa*, ou les poètes eux-mêmes, en entendant débiter la *Naqīda* de leur adversaire, ajoutaient, dans leur enthousiasme ou leur colère, de nouveaux vers à leur propre *Naqīda* pour riposter à ce qu'avait dit leur antagoniste.

Dans le passage cité *supra*, Ṣālḥānī impute notre incapacité de savoir, avec certitude, lequel des deux poètes a initié l'échange à la relation hy-

³¹ Parfois en triptyque, comme c'est le cas dans la dixième joute du recueil, qui implique Ġarīr, al-Farazdaq et al-Aḥṭal (voir les p. 198-225).

³² Dans la dixième joute, c'est Ġarīr qui est l'auteur de la première *naqīda*, al-Farazdaq lui répond d'abord, puis al-Aḥṭal riposte à son tour.

³³ Des informations extratextuelles, confortées par le contenu des deux poèmes, permettent d'affirmer que dans la première joute, al-Aḥṭal n'a satirisé ni Ġarīr, ni son groupe; par contre, il s'est plaint au calife 'Abd al-Malik de l'attaque perpétrée par al-Ġaḥḥāf, le chef des Sulaym, une fraction de Qays 'Aylān, une tribu que Ġarīr soutenait dans son combat contre les Taglib, tribu à laquelle appartenait al-Aḥṭal. D'autre part, un *ḥabar* (récit) et des indices textuels permettent de confirmer qu'al-Aḥṭal est bien le poète qui lance le défi dans la septième joute.

³⁴ Abū Tammām s.d.: VI.

pertextuelle entre les deux *naqīda*-s; et il explique que cette relation est due aux modifications apportées par les transmetteurs ou par les poètes aux poèmes de départ (ou poèmes “A”), après avoir entendu la *naqīda* de l’adversaire. Ces retouches³⁵ qui interviennent *a posteriori*, transforment le poème “A” en riposte à la riposte; ce qui ne transparaîtra jamais dans la version écrite des *naqā’id*. Et même s’il n’en apporte pas la preuve, ce qu’avance Ṣāliḥānī dans ce passage est tout à fait plausible, car, tant qu’il n’est pas fixé par l’écrit³⁶, le poème demeure sur le métier et reste sujet à des remaniements liés à sa circulation de bouche à oreille³⁷.

En fait, cette incapacité est, à notre avis, plutôt due au fait que nous ignorons quelles étaient les modalités selon lesquelles se déroulait la *munāqaḍa*. Dans l’état actuel de nos connaissances, il est impossible de savoir s’il existait un protocole ou des règles auxquels devaient se plier les poètes. En l’absence de ces informations, on peut faire des hypothèses et envisager deux situations de *munāqaḍa*:

Situation 1: les deux poètes sont physiquement présents dans un lieu donné³⁸ et échangent directement leurs satires. Le poète A commence et le poète B lui répond. Les circonstances (sûrement nombreuses et différentes) qui font que c’est tel protagoniste qui commence, sont impossibles à connaître, sauf à disposer d’un *ḥabar* (ou *aḥbār*), récit(s) relatant ces circonstances, ce qui n’est pas toujours le cas.

Situation 2: les deux poètes ne se rencontrent pas. Le poète A compose une satire du poète B. La satire est rapportée à ce dernier qui décide d’y répondre. Dans cette situation, on ne sait pas comment le poète B prend connaissance de la satire du poète A, ni qui la lui transmet, même

³⁵ Nous utilisons les termes de “retouches” et de “remaniements” (voir *infra*) parce que si le poète et son transmetteur ont la latitude d’ajouter des vers, il devait leur être également possible d’en retrancher, ou de changer leur ordre ou encore de modifier des contenus.

³⁶ Il arrive souvent qu’une œuvre poétique soit transmise par plusieurs transmetteurs, et que nous en ayons des versions écrites différentes; ces différences peuvent être plus ou moins importantes. Elles affectent le nombre de poèmes, le nombre de vers d’un même poème et leur ordre, et une quantité, plus ou moins grande, de variantes. Nous n’avons pas à chercher bien loin un exemple pour illustrer notre propos: les versions des poèmes dans le recueil des *Naqā’id* diffèrent souvent de celles des *dīwān*-s.

³⁷ R. Blachère écrit au sujet de cette question: «[...] dès son apparition, une œuvre archaïque en vers est caractérisée virtuellement ou réellement par son aspect multiforme ou instable», Blachère 1952: 86. Cela tient au mode de composition dans la poésie orale. Nous aurions ainsi plusieurs couches de transformations: celle du poète lui-même (qui peut intervenir dans le temps, de plusieurs manières et pour diverses raisons; celle du (des) transmetteur(s) direct(s) et/ou attitré(s), d’autres auditeurs, puis celle des transmetteurs postérieurs lors de la mise par écrit.

³⁸ Il est possible d’imaginer qu’une joute peut être spontanée et se produire lors d’une rencontre fortuite de deux poètes qui échangent des *naqā’id*, dans un marché ou dans le palais d’un calife ou d’un gouverneur.

si l'on peut supputer que c'étaient les *ruwāt* qui devaient s'acquitter de cette tâche.

6.2. Des voix, mais un seul locuteur

D'après l'observation de Ṣālḥānī citée *supra*, le poème est le produit de plus d'une voix, au moins deux, celle du poète et celle de son transmetteur. La paternité du poème est attribuée à la seule première. La voix du transmetteur est indétectable dans le poème.

Et de fait, la composition d'une *naqīda* peut être due non pas à une ou deux personnes, mais à plusieurs personnes. Nous savons, par exemple, que Ğarīr avait accusé al-Aḥṭal de se faire aider par d'autres poètes pour composer ses satires contre lui. Cette accusation figure dans *al-Aġānī* d'al-Iṣfahānī et dans *al-Muwašṣaḥ fi ma'āḥid al-'ulamā' 'alā l-šū'arā'* d'al-Marzubānī; en effet, ces deux auteurs citent Ğarīr qui affirme que cinquante poètes "aussi forts" qu'al-Aḥṭal aidaient celui-ci à composer les satires qui le visaient. Al-Aḥṭal, dit-il, leur offrait à boire et chacun composait un vers jusqu'à ce qu'ils eussent terminé la *qaṣīda*; puis il la mettait sous son nom³⁹.

Sous la plume de Muḥammad al-Amīn la charge de Ğarīr devient un fait avéré. En effet, cet auteur affirme, sans indiquer qu'il s'agit d'une accusation de Ğarīr, qu'al-Aḥṭal ne composait pas seul les satires de ce poète, mais qu'il était aidé par «cinquante poètes, chacun d'eux composait un vers et lui (al-Aḥṭal) s'arrogeait le poème»⁴⁰!

Quant à nous, nous estimons qu'il serait plus conforme à la réalité de reprendre la formule employée par R. Blachère pour caractériser la mode de composition de la poésie archaïque; cette poésie, écrit-il, a une "allure semi-collective"⁴¹. Pour étayer son assertion, le savant français s'appuie

³⁹ Voici la translittération du texte en langue arabe: «*Wa-qāla Ğarīr: wa-l-Lābi mā yahġūnī l-Aḥṭal waḥdahu wa-innahu la-yahġūnī ma'ahu ḥamsūna šā'iran kulluhum 'azīzun laysa bi-dūnī l-Aḥṭal, wa-dālika annahu kāna idā arāda ḥiġā'ī ġama'ahum 'alā šarābin fā-yaqūlu ḥādā baytan wa-ḥādā baytan, wa-yantaḥilu huwa l-qaṣīda ba'da an yutammimūhā*», al-Iṣfahānī, s.d.: vol. VIII, p. 11. Lire les mêmes propos dans al-Marzubānī 1924: 141. L'accusation, c'est la loi du genre, est excessive et le chiffre cinquante n'est pas à prendre au pied de la lettre, son emploi par Ğarīr indique tout simplement que les aides d'al-Aḥṭal étaient nombreux.

⁴⁰ Muḥammad al-Amīn écrit: «*Wa-mimmā yadull 'alā anna l-munāqaḍa qad takūn bayna aḳṭar min iṭṭayn, mā yurwā min anna l-Aḥṭal kāna lā yahġū Ğarīran waḥdahu, wa-innamā kāna yahġūhu ma'ahu ḥamsūna šā'iran. Yaqūlu kullu wāḥidīn minhum baytan, wa-yantaḥilu huwa l-qaṣīda*», al-Amīn, 1999: 29-30. Comme on peut le constater, dans ce même passage, cet auteur exploite le propos de Ğarīr et le cite comme exemple pour montrer que plus de deux poètes peuvent participer à une *munāqaḍa*!

⁴¹ Blachère 1952: 88.

sur l'observation de la manière de composer des poètes bédouins du siècle dernier, voici ce qu'il en dit:

Actuellement, le poète bédouin ne compose pas, d'un seul jet, une pièce étendue. D'ordinaire, il fait quelques vers, les répète à des personnages de son entourage chargés de les retenir en leur mémoire; ensuite il compose une deuxième série de vers qui s'ajoutent aux premiers et ainsi de suite jusqu'à ce que la pièce soit achevée. L'auteur tient compte des remarques qui lui sont faites et, sur ces avis ou d'après son expérience, il corrige ou modifie ce qui lui semble mal venu. On est fort admis à penser que le poète d'époque archaïque n'a pas dû, en général, procéder d'une manière très différente dès qu'il s'est agi de pièces destinées à durer. Ici d'ailleurs, il convient d'insister d'une part sur l'allure semi-collective de ces poèmes, d'autre part, sur la virtualité des variantes, dès la composition de la même pièce⁴².

6.3. Une dimension dialogale?

L'expression «en entendant débiter la *Naqīda* de leur adversaire» qui figure dans le passage extrait de l'introduction que donne Šalḥānī au recueil des *Naqā'id* (voir *supra*), mais aussi, le fait que les *naqīda*-s soient constituées en diptyque; le fait que la première d'entre elles soit introduite par «*wa-qāla* suivi du nom du poète»; et la seconde par «*fa-ağābahu* suivi du nom du poète»⁴³; l'usage de l'apostrophe⁴⁴; les différents procédés de la *munāqaḍa* qui visent à corrompre le sens de la *naqīda* 1, ce qui im-

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ces formules introductives sont parfois plus étoffées (voir les textes en annexe). Dans les neuf premières joutes c'est al-Aḥṭal qui commence; dans la dixième joute, à laquelle participe al-Farazdaq, c'est Ġarīr qui ouvre l'échange, al-Farazdaq lui répond d'abord, puis al-Aḥṭal.

⁴⁴ Voici en quels termes les poètes s'interpellent l'un l'autre: al-Aḥṭal s'adresse à son adversaire en l'appelant: *Yā bna l-Marāga* («ô fils de trainée»: **joute 6**, p. 139, v. 19; **joute 10**, p. 213-14, v. 1 et v. 3); *yā Ġarīr* (**joute 2**, p. 76, v. 24 et p. 81, v. 42); *yā bna Abī Ġarīr* (**joute 9**, p. 189, v. 1). Ġarīr utilisera les formules: *yā Uḥayyīl* (diminutif d'al-Aḥṭal) **joute 2**, p. 81, v. 42 et p. 96 v. 52; **joute 4**, p. 125, v. 29 et p. 127, v. 42; **joute 8**, p. 186, v. 44; **joute 9**, p. 193, v. 13 et p. 197, v. 40; et **joute 10**, p. 206, v. 39; *yā dā l-'abāya* «ô toi qui porte la 'abāya (vêtement ample en laine ou en poil de chameau avec des raies larges, blanches, noires ou brunes, sans collet et pratiquement sans manches)», **joute 10**, p. 207, v. 48; *yā 'abd Tağlib* «ô esclave des Tağlib», **joute 10**, p. 210, v. 66; *yā bna l-ḥabīta* («ô fils de la scélérate», **joute 7**, p. 173, v. 33); *yā ḥinzīr Tağlib* («ô porc Tağlib», **joute 3**, p. 113, v. 16 et v. 24; *yā Farzdaq*, **joute 5**, p. 133, v. 15).

Voir également des expressions comme «*a nasīta ...?*» dans le poème de Ġarīr, **joute 2**, v. 26 et v. 49; et dans le poème d'al-Aḥṭal, **joute 10**, v. 39; ou dans le recueil des *naqā'id* entre Ġarīr et al-Farazdaq, le défi lancé par ce dernier: [mètre: *al-ṭawīl*]

فَدُونَكَ هَذِي فَانْتَقِضْهَا فَإِنَّهَا شَدِيدٌ قُوَى أَمْرَاسِهَا وَمَوَاصِلُهَا

Tiens! Voici une [satire] solidement tressée, essaye d'en faire la *naqīda*!
Kitāb al-naqā'id, s.d.: 629.

plique des reprises, des détournements, etc., donnent aux diptyques des allures de tours de parole ou autrement dit, une dimension dialogale.

Cependant, il nous semble difficile de soutenir que cette dimension est réellement présente dans les *Naqā'id*. Certes, ce sont des diptyques, et la présence des deux poèmes côte à côte, l'aspect formel (la rime et le mètre) et tous les aspects que nous venons d'énumérer dans la paragraphe précédent, font penser que cette dimension existe, mais les deux poèmes gardent chacun sa propre identité et ne constituent pas un seul poème pour autant; et si la lecture des deux *naqīda*-s ensemble est la seule qui permette une compréhension à la fois totale et fine des deux poèmes, il est cependant tout à fait possible de lire chacun des deux seul, c'est d'ailleurs ce que l'on fait le plus. En effet, la majorité des lecteurs ne connaît des satires rassemblées en recueil et désignées par le terme *naqā'id* que la seule version qui en est donnée dans les *diwān*-s. Or, il nous semble qu'il est impossible dans un dialogue de lire les répliques d'un locuteur, sans lire celles de l'autre.

D'autre part, même s'il y a une certaine prévisibilité dans le discours du poète A, chacun des deux poètes connaissant les éléments de l'honneur et de déshonneur de l'autre, et que cette prévisibilité permet à la victime de la première satire d'anticiper sa réponse et sa contre-attaque, il n'en reste pas moins que la riposte du poète B, au vu de la longueur de certaines *naqīda*-s, dont le nombre de vers frise parfois la centaine, nécessite un "certain temps"⁴⁵ de préparation. Elle ne peut donc qu'être différée⁴⁶. L'échange direct de *naqīda*-s entre les poètes devait être exception-

⁴⁵ Muḥammad al-Amīn indique que la réponse pouvait se faire le jour même ou nécessiter un délai plus ou moins long, selon les conditions politiques et sociales et selon le mode de transmission de la *naqīda* qui pouvait être oral ou écrit, comme dans le cas de Ġarīr, sommé de répondre immédiatement, par le gouverneur Bišr b. Marwān, qui lui avait envoyé un émissaire avec la *qaṣīda* écrite de son adversaire: «*wa-l-šā'irān al-mutanāqīdān qad yağma'uhumā zamān wāhid, yaqūlu aḥduhumā qaṣīdatan mādiḥan aw ḥāğiyyan aw fāḥīran, fa-ya-ruddu 'alayhi al-ṭānī fi l-yawm naṣīb, aw ba'da ayyām, qad taṭūl, wa qad taqṣur, wa-dālika bi-ḥasabi al-zurūf al-siyāsīyya wa-l-iğtimā'iyya, wa-l-tariqa l-latī nuqilat bi-hā l-qaṣīda ilayh, fa-qad taṣīluhu 'an tariq al-riwāya al-ṣafawīyya aw al-kitābiyya [...]*».

Wa-qad taṭūlu l-mudda ġiddan, fa-qad tabata anna šu'arā' abbāsīyyīn nāqaḏū šu'arā' min l-'aṣr al-umawī, [...]». L'auteur signale le cas d'al-Ḥakam b. Qanbar al-Māzinī qui a «répondu» à al-Ṭirimmaḥ (m. v. 717) après sa mort et celui de Di'bil b. 'Alī al-Ḥuzā'i (m. 860) qui compose la *naqīda* d'un poème d'al-Kumayt (m. 743). Voir al-Amīn 1999: 30-31.

⁴⁶ La *naqīda* de Ġarīr qui figure dans la première joute est une composition différée. En effet, le récit relatif au poème d'al-Aḥṭal, que celui-ci déclama à la cour du calife 'Abd al-Malik à Damas, ne fait aucune mention de la présence de Ġarīr à la cour, ce jour-là. Le poème d'al-Aḥṭal lui a donc été rapporté. Sous quelle forme? Aucune information ne nous permet de répondre à cette question. L'écriture n'est pas à exclure (voir la note *supra*). Voir également le *diwān* d'al-Farazdaq, où un *ḥabar* introductif présente al-Mufaḍḍal Abū Ṣafqal comme étant le secrétaire et le transmetteur d'al-Farazdaq (*kātib al-Farazdaq wa-rāwiyatuh*).

nel. Al-Aḥṭal vivait dans al-Ġazīra, il avait par conséquent peu d’occasions de rencontrer son adversaire. La *munāqaḍa* entre lui et Ġarīr ne pouvait donc se faire qu’à distance. On peut penser qu’il en allait autrement entre Ġarīr et al-Farazdaq, qui avaient chacun une maison à al-Baṣra⁴⁷, et pouvaient se retrouver à al-Mirbad pour «en découdre». Mais même dans le cas de ces deux poètes la *munāqaḍa* “spontanée”, sans préalable préparation, nous semble difficilement réalisable; on peut donc faire l’hypothèse que les face-à-face d’al-Mirbad se déroulaient après la composition des deux *naqīda*-s, et que Ġarīr et al-Farazdaq devaient “jouer” des poèmes déjà composés à l’avance ou dont une première mouture existait déjà. Ils pouvaient, selon leur inspiration et les aléas de la performance, remanier la (les) première(s) version(s) de leurs compositions.

Les arguments que nous venons de passer en revue nous autorisent à affirmer ici que les *naqā’id* ne sont pas dialogales⁴⁸.

Dans ce récit, Abū Šafqal raconte qu’il notait par écrit la poésie d’al-Farazdaq la nuit. Nawār, l’épouse du poète, vint le voir une nuit, alors qu’il s’acquittait de cette tâche (*kuntu aktubu šī’rahu bi-l-layl, fa-dabalat dāt layla Nawār ...*), *Šarḥ diwān al-Farazdaq*, 1995: vol. 1, 481.

D’autre part, un récit (*ḥabar*) qui figure dans *al-Aġānī* et repris par Lammens dans «Le chantre des Omiades» (Voir Lammens 1894: 202-6), relate les circonstances dans lesquelles fut déclamée la *naqīda* d’al-Aḥṭal de la septième joute (pour cette joute voir Abū Tammām, s.d.: 148-77). Les deux poètes, nous dit-on, sont à la cour du calife ‘Abd al-Malik à Damas ce dernier demande à chacun d’eux de réciter des poèmes de leur composition. Ġarīr commence et déclame trois panégyriques du gouverneur al-Ḥaġġāġ. Quand son tour arrive, al-Aḥṭal récite un *madiḥ* de 85 vers dans lequel il célèbre ‘Abd al-Malik b. Marwān et les Umayyades. Dans la dernière partie du poème al-Aḥṭal fait la satire des Banū Kulayb, le groupe de Ġarīr. À la fin de la récitation, le souverain déclara, en s’adressant à al-Aḥṭal: «tu es notre panégyriste, monte sur le dos de ton adversaire». Les protestations de Ġarīr, et le soutien des personnes présentes, choquées par le fait qu’un chrétien monte sur le dos d’un musulman, empêchèrent le vainqueur d’exécuter l’ordre qui émanait du calife. À aucun moment, il n’est question dans ce récit de la riposte de Ġarīr à la satire d’al-Aḥṭal, on peut donc raisonnablement penser que celle-ci a été différée. Ġarīr a dû la composer après les émois de son passage à la cour califale, elle figure dans la septième joute et compte 60 vers.

⁴⁷ À cause des satires qu’ils échangeaient, leurs maisons furent rasées par le gouverneur d’al-Baṣra pour le calife ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, Abū Ḥālid al-Ḥārītī b. ‘Abd Allāh b. Abī Rabī’a, qui n’était autre que le frère de célèbre poète ‘Umar b. Abī Rabī’a.

⁴⁸ Notre étude de cet aspect des *Naqā’id* est redevable aux analyses de Jacques Bres, Aleksandra Nowakowska dans «Dialogisme: du principe à la matérialité discursive». Dans cet article, les auteurs définissent ainsi la notion de *dialogal*: «Si tout “énoncé” est un “maillon de la chaîne des actes de parole” (Bakhtine 1929: 105) défini par l’alternance des locuteurs, on distinguera donc le dialogal du monologal par (i) le fait que les énoncés antérieurs et ultérieurs sont *in praesentia* dans le dialogal, *in absentia* dans le monologal, ce qui implique que le monologal est une sous-catégorie du dialogal; et (ii) le fait que les locuteurs partagent le même fil temporel du discours dans le dialogal (que nous appelons en praxématique l’instance du *dire*), ce qu’ils ne font pas dans le monologal». Juste avant ce passage les auteurs écrivent: «On considérera donc la lettre comme le mel comme des genres monologiques, même si – ce qui est souvent le cas du mel – ils peuvent se présenter sous forme *pseudo* dialogale», Bres et Nowakowska 2006: 36.

7. Le *hiğā'* et le *faħr* dans les *naqā'id*

À l'exception du poème d'al-Aħṭal dans la première joute et de celui d'al-Farazdaq dans la dixième, toutes les autres *naqīda*-s du recueil comportent soit une suite séquentielle *hiğā'* + *faħr* (ou *faħr* + *hiğā'*); soit les deux mêlés dans une même séquence. Comme le *hiğā'* participe à la valorisation du dédicataire (*mamdūh*) dans la *qaṣida* du *madīh*, le *faħr*, en tant qu'élément antithétique, participe à la dévalorisation de l'individu ou du groupe satirisé dans le poème de *hiğā'*. La présence du *faħr* dans la satire se justifie par l'effet de la relation antagonique entre la dévalorisation de l'autre et la valorisation de soi. Mais il est peut-être une autre raison qui expliquerait la présence de la jactance dans la satire; et notamment dans les satires échangées dans les *naqā'id*. En effet, d'un point de vue dialogique, le *faħr* est une réponse anticipée à l'outrage attendu. L'autocélébration, individuelle et/ou collective met en exergue les éléments de l'honneur du poète et/ou de son groupe et lui permet de répondre par anticipation à la satire de son adversaire. C'est aussi une manière de conjurer sa parole maléfique⁴⁹.

8. Conclusion

Les *Naqā'id* échangées par Ğarīr et al-Aħṭal dialoguent avec la production poétique de leurs prédécesseurs. D'autre part, chacun des poèmes de ce corpus est en relation dialogique avec sa *naqīda*, ainsi qu'avec les autres pièces du recueil. Cette riche dimension dialogique est due, entre autres, à l'oralité et à la nature même de cette "variante" du *hiğā'* que sont les *naqā'id*, et se concrétise par une hypertextualité relativement dense.

Notre étude a souligné le fait qu'en l'absence d'indications sur la façon dont se déroulait de la *munāqada* et lorsque les récits (*aħbār*) introductifs qui expliquent dans quelles circonstances telle ou telle *naqīda* fut composée font défaut, il est impossible au chercheur de savoir, entre autres, lequel des deux poètes a lancé le défi, ni comment chacun d'eux prenait connaissance des *naqīda*-s de son antagoniste.

Elle a également montré que la *naqīda* recèle des voix multiples, mais que ces voix se fondent dans celle du poète qui s'attribue seul la paternité du poème.

En outre, la perspective adoptée a permis de démontrer que les *Naqā'id* sont dialogiques, mais pas dialogales, comme elle a mis en exergue

⁴⁹ Nous avons là quelque chose de similaire au dialogisme responsif. Sur ce type de dialogisme, voir Bres, Nowakowska 2006: 41-43.

le fait que la jactance (le *fahṛ*) dans les joutes satiriques est une réponse anticipée à la satire de l'adversaire ou à sa riposte.

Enfin, les questions soulevées dans cet article et les réponses que nous avons tenté de leur apporter indiquent que l'étude la dimension dialogique des *Naqā'id* est l'une des voies susceptibles de nous permettre de jeter la lumière sur un aspect généralement passé sous silence: la "mécanique" de la *munāqada* ou les modalités concrètes de l'échange de *naqīda*s, totalement occultées, parce que le lecteur d'aujourd'hui ne dispose que de la seule version écrite de ces joutes.

Annexe

Formules introductives des vingt et une *naqīda*-s du recueil «*naqā'id Ğarīr wa-l-Aḥṭal*»

Joute	<i>naqīda</i> 1	Page	<i>naqīda</i> 2	Page	<i>naqīda</i> 3	Page
1	<i>wa-qāla l-Aḥṭal</i>	47	<i>Wa-lam yaḍkur al-Aḥṭal fī qaṣīdatibi ḥādībi Ğarīr wa-lā raḥṭabu fa-āraḍabu Ğarīr fa-qāla</i>	63	–	–
2	<i>wa-qāla l-Aḥṭal yahġū Ğarīr</i>	69	<i>fa-aġābahu Ğarīr</i>	83	–	–
3	<i>wa-qāla l-Aḥṭal yamdahu 'Abd al-Malik b. Marwān wa-yahġū Ğarīr wa-qabā'il Qays 'Aylān</i>	97	<i>fa-aġābahu Ğarīr</i>	109	–	–
4	<i>wa-qāla l-Aḥṭal</i>	114	<i>fa-aġābahu Ğarīr</i>	119	–	–
5	<i>wa-qāla l-Aḥṭal yahġū Qays wa-Zufār b. al-Ḥārītī wa-yadkur firārahū yawm al-Marġ wa-yafṭahīru bi-qawmībi wa-bi-ṣabrihim fī dālīka l-yawm</i>	127	<i>fa-aġābahu Ğarīr yahġūh wa-l-Farazdaq wa-yamdah Qays wa-dālīka anna l-Farazdaq ḥīna qāla l-Aḥṭal ḥādībi l-qaṣīda qāla 'alā rawīyyihā yuḥlib l-Aḥṭal fihā wa-yadkur Qays</i>	131	–	–
6	<i>wa-qāla l-Aḥṭal</i>	133	<i>fa-aġābahu Ğarīr</i>	139	–	–
7	<i>wa-qāla l-Aḥṭal</i>	148	<i>fa-aġābahu Ğarīr</i>	166	–	–
8	<i>wa-qāla l-Aḥṭal</i>	177	<i>wa-qāla Ğarīr muġīban li-l-Aḥṭal</i>	178	–	–
9	<i>wa-qāla l-Aḥṭal</i>	189	<i>fa-aġābahu Ğarīr</i>	191	–	–
10	<i>Qadīma l-Aḥṭal 'alā Bīṣr b. Marwān fa-sa'alahu 'ani l-Farazdaq wa-Ğarīr fa-qāla l-Aḥṭal aṣlahā l-Lāhu l-amīr al-Farazdaq aṣ'aru l-'Arab fa-qāla Ğarīr yahġū l-Aḥṭal wa-l-Farazdaq wa-ḥaġā Muḥammad b. 'Umayr b. 'Uḫayrīd wa-l-Qarīn 'Abd Allāh b. Ḥakīm al-Muġāṣī'i</i>	197	<i>wa-qāla l-Farazdaq yaruddu 'alā Ğarīr</i>	213	<i>wa-qāla l-Aḥṭal yamdah Banī Dārīm wa-yahġū Ğarīr</i>	219

Bibliographie

ABŪ TAMMĀM,

s.d. *Naqā'id Ğarīr wa-l-Aḥṭal*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth (reproduction de l'édition d'A. Ṣāḥnānī, Imprimerie catholique des Pères jésuites, Beyrouth, 1922).

AL-AMĪN, M.

1999 *Zāhirat al-naqā'id fi l-šī'r al-umawī (madḥal 'amm)*, Kulliyat al-ādāb, ḡhar al-mahrāz, Fèz.

ALEXANDRE-BERGUES, P.

avril-juin 2002 «Poésie et dialogisme: "Le mystère des saints innocents"», in «Nouveaux regards sur Péguy poète», *L'amitié Charles Péguy*, 98, pp.154-64.

BAKHOUC, M.

avril 2011 «L'art de la *naqīda*. Étude de la première joute du recueil attribué à Abū Tammām, *Naqā'id Ğarīr wa-l-Aḥṭal*», pp. 48-69, *Middle Eastern Literatures*, vol. 14, n° 1, pp. 21-69.

BLACHÈRE, R.

1952 *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.C.*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, vol. I.

1990 *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.C.*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, Paris, vol. II.

1996 *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.C.*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, vol. III.

BRES, J. ET NOWAKOWSKA, A.

2006 «Dialogisme: du principe à la matérialité discursive», in Perrin Laurent (éd.), *Le sens et ses voix. Dialogisme et polyphonie en langue et en discours, Recherches linguistiques* n° 28, Metz, pp. 21-47.

FARÈS, B.

1932 *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris.

VAN GELDER, G.J.

1993 «*Naqā'id*», *EP²*, E.J. Brill, Leiden-New York et G.P. Maisonneuve et Larose S.A., Paris, vol. VII, pp. 920-21.

AL-IṢFAHĀNĪ,

s.d. *al-Aġānī*, Dār al-fikr li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', s.l.

KAZIMIRSKI, A. DE B.

1860 *Dictionnaire arabe/français*, Librairie du Liban, Beyrouth.

s.d. *Kitāb al-naqā'id, Naqā'id Ğarīr wa-l-Farazdaq*, Dār Ṣādir, Beyrouth (reproduction de l'édition Brill, Leiden, 1905).

LAMMENS, H.

sept.-oct. 1894 *Le chantre des Omiades*, in «Journal asiatique», Imprimerie nationale, Ernest Leroux éditeur, Paris, pp. 193-380.

AL-MARZUBĀNĪ

1924 *al-Muwašṣaḥ fi ma'āḥid al-'ulamā' 'alā l-šū'arā'*, al-Maṭba'a l-salafiyya wa maktabatuhā, Le Caire.

SEZGIN, F.

1975 *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, E. J. Brill, Leiden.

1995 *Šarḥ diwān al-Farazdaq*, al-Šarika l-‘ālamīyya li-l-kitāb, Beyrouth, 2^e édition.

AL-ŠĀYIB, A.

1998 *Tārīḥ al-naqā’id fi l-ši‘r al-‘arabi*, Dār al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire, 3^e édition.

TODOROV, T.

1981 *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique suivi de Écrits du cercle de Bakhtine*, éd. du Seuil, Paris.

Abdessamad Belhaj

Al-Samarqandī's *Ādāb al-baḥṭ*: The Art of Disputation in Medieval Islam

Is it possible to invent a science that sets the rules for an ethical, logical and effective debate? Šams al-Dīn al-Samarqandī (ca 690/1322), a logician and Ḥanafī jurist thought it was possible. He undertook the task of developing a general theory of scientific discussion that had a tremendous success and impact on Muslim scholarship. *Ādāb al-baḥṭ wa-l-munāẓara*, as he called it, is a set of ethical and logical principles, taken from Aristotelian logic and Islamic law. His major treatise *Risālat Ādāb al-baḥṭ*, initiated a new discipline in which dozens of treatises, commentaries and glosses were written. In my contribution, I will shed light on this neglected science, describe its structure, expose its functions and highlight its significance for the development of debates and intellectual dialogues in later medieval Islam.

Disputation; Inquiry; Argumentation; Dialectics; al-Samarqandī.

Introduction

Any reader who is familiar with classical Arabic texts would notice their exceptional taste for dialectics. Whether in jurisprudence, theology, literature or philosophy, medieval Muslim scholars often display more efforts to refute a position than to build one's own argument. This tendency had consequences on the development of Arabic-Islamic culture. In particular, divergence, debates, and dialectical objections became the main characteristics of *fiqh* and *kalām* in later medieval Islam. Furthermore, the rules of debate (for there were rules of debate at least since the 10th century) seem to be neglected or insufficient.

By the time of Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (d. 1111), the status of dialectics became seriously stained. First, debaters gave little consideration to the ethics of debate. They insult, laugh, raise the voice, or interrupt each other. Worse, some debates would end violently. Second, the debates followed no logical sequences. The protagonists engage in a debate without distinguishing the premises from the conclusions or the types of objections and answers. Finally, the debate itself was pointless as it does not lead to a solution of a specific problem. That is to say, a debate was initiated for the sake of debate. For these reasons, al-Ġazzālī harshly criticized Muslim dialecticians.

Was it yet possible, in late medieval Islam, to invent an art that sets the rules for an ethical, logical and effective debate? Šams al-Dīn b. Muḥammad Ašraf al-Samarqandī (d. 1322)¹, a logician, theologian and Ḥanafī jurist thought it achievable. Al-Samarqandī lived in the second half of the 13th century, benefitting, thus, from the philosophical turn taken by Muslim theology since Faḥr al-Dīn al-Rāzī (d. 1209). Moreover, of great impact on him, was his teacher Burhān al-Dīn al-Nasafī (d. 1288) whose field of expertise was juridical dialectics. His *Muqaddima fi 'l-ḥilāf* served as a teaching manual of juridical dialectics in Ḥanafī circles for centuries. Al-Samarqandī started his career in juridical dialectics as a commentator of his teacher's book². Most of al-Samarqandī's extant fifteen books deal with questions in the fields of theology and juridical dialectics. His theological works, such as *al-Šahā'if al-ilāhiyya*, tend to be voluminous, detailed and advanced. In contrast, his treatises on juridical dialectics are didactic-summarizing or explaining the existing literature. Because of their concise nature they gave matter for dozens of later glosses. In the last 15 years of his life, his teaching career arrived at its summit in Khujand (Northern Tajikistan) where he taught many of his books³.

Within this environment, al-Samarqandī undertook the task of developing a general theory of scientific discussion that had a tremendous success and impact on later Muslim scholarship. *Ādāb al-baḥṭ wa'l-munāzara*, as he called his art of disputation, is a set of formal and ethical rules of inquiry and debate, whose origins go back mainly to juridical *ḡadal*. Al-Samarqandī also had recourse to few logical and theological elements in order to make his art of disputation ready for application in any debate. His major treatise *Risālat Ādāb al-baḥṭ*, initiated a new discipline in which many treatises, commentaries and glosses were written. The material used by *ādāb al-baḥṭ wa'l-munāzara* is essentially juridical. He also used logical and theological terms. However, that al-Samarqandī's aim was to craft a general art of disputation should not be confused with the claim that he wanted a logicization of *ḡadal*. The synthetic character of his enterprise is evident. Nevertheless, he still owes much of his material to juridical dialectics.

In this respect, it is suggested, here, that al-Samarqandī transformed juridical dialectics into a general art of disputation. The use of logic and theology could not alter the juridical character of *ādāb al-baḥṭ*. At best, his new discipline made comprehensible the partial syllogisation of le-

¹ This dating is established by Ramazan Şeşen. See: Şeşen 2008: 9.

² Miller 1995: 1038.

³ Şeşen 2008: 9.

gal dialectics, upgrading the juridical debate to the level of an abstract argument.

In the following, I will shed light on this neglected science, describing its structure and discussing its sources. Above all, its significance for the development of debates and intellectual dialogues in later medieval Islam will be highlighted.

I. *The Structure of a new art of disputation*

A simple look at the structure of this suggested art of disputation, can lead many readers to misapprehend al-Samarqandī. L.B. Miller perceives in this treatise the impact of logic on this final phase of dialectics in medieval Islam. He states that “we may consider al-Samarqandī as the first Arab logician to have devoted himself *qua* logician to the logic of debate”⁴. This statement exaggerates largely the logical character of the new discipline. While I concede that logical elements are present in the treatise, I still maintain that a close reading of the three chapters show its synthetic character and its juridical-ethical background.

In this opinion, Miller follows N. Rescher whose entry on al-Samarqandī in his *The Development of Arabic Logic*, contains several inaccurate elements. Without examining al-Samarqandī's books, Rescher understood the word *ḡadal* to mean dialectics as it is dealt with in the *Topics* of Aristotle⁵. In fact, the word *ḡadal*, which appears in al-Samarqandī's titles, means juridical dialectics. Often, it has been used interchangeably with *ḥilāf*. Although it has recourse to a few logical terms such as concomitance and correlation, it does so in the Ḥanafī juristic tradition. Moreover, Rescher created the image of al-Samarqandī as a Persian logician who logicized *ḡadal*. The bias of this statement should not preoccupy us here. It is the relationship between juridical dialectics and logic that is our concern.

In his prologue to *Risāla fī ādāb al-baḥṭ*, al-Samarqandī leaves no room for doubt with regard to his motivation to write it. The author states that his treatise would help the student avoid errors in the inquiry and disputation. It would also assist him in understanding and communicating himself. He acknowledges that these rules are common among the accomplished scholars, but were not collected in one work. What he means by rules, here, are not the rules of logic. For him, these rules are scattered in different sources. If these rules were those of logic, he could have re-

⁴ Miller 1984: 203.

⁵ Rescher 1964: 209.

ferred to the *Topics* of Aristotle. A logician like al-Samarqandī would not disregard this fact unless deliberately. Furthermore, logicians are not the scholars who get the title of *accomplished scholars*. In later medieval Islam, these are theologians and jurists of some philosophical background, who fall in this category. Their prototype is usually Faḥr al-Dīn al-Rāzī.

Subsequently, al-Samarqandī divides his new discipline into three sections: the first one on definitions, *taʿrīfāt*, the second deals with the sequence of the discussion, *tartīb al-baḥṭ* and the third discusses three questions of debate selected from theology, philosophy and juridical dialectics. Al-Samarqandī admits that his contribution lies, essentially, in the compilation of rules and in the three questions of disputation he provides as applied situations of the inquiry rules. Being limited, this contribution weakens further the claimed logical endeavour of al-Samarqandī.

II. *Al-Samarqandī's definitions*

Particularly in the section on definitions, one would be tempted to see the influence of logic. After all, examining the quality of definitions is a logical procedure. The use of the term *taʿrīfāt* itself to denote definitions is likely to have been popularized among the theologians and jurists by Faḥr al-Dīn al-Rāzī (d. 1209) in his *Šarḥ ʿUyūn al-ḥikma* (a commentary of Avicenna's *ʿUyūn al-ḥikma*) and *Manṭiq al-Mulabḥaṣ*⁶. One can even trace the term *taʿrīf*, in its singular form, to an earlier logician than Avicenna. Abū Naṣr al-Fārābī (d. 950) had already used the phrase “a definition of a thing”, *taʿrīf al-šayʿ*⁷ in his commentary on Aristotle's *Topics*.

That said, the content of the terminological section of al-Samarqandī does not follow the logical structure of the same section in logical manuals neither uses the same terminology. The terms al-Samarqandī thought are essential to know in the new discipline are the following: *munāzara*, disputation *dalīl*, proof, *madlūl*, proved, *amāra*, sign, *rukn*, pillar, *šarṭ*, condition *illa*, legal cause, *taʿlīl*, ratiocination, *mulāzama*, correlation, *al-dawarān*, concomitance, *munāqaḍa*, exclusion *muʿāraḍa*, counter-argumentation, *naqḍ*, invalidation, *mustanad*, the mainstay of the exclusion⁸. In fact, this list is an abbreviation of a longer list of 120 terms used in juridical dialectics established by Faḥr al-Dīn al-Rāzī⁹. Moreover, with the exception of the terms concomitance and correlation (which came to cir-

⁶ al-Rāzī 1986: 91-92 and al-Rāzī 2003: 101.

⁷ al-Fārābī 1989: 432.

⁸ al-Samarqandī 2010: 97-114.

⁹ al-Rāzī 1992: 19-63.

culate widely among the jurists since al-Ġazzālī) none of these terms belong to the terminology of logic.

Al-Samarqandī makes it clear that this new discipline draws mostly on juridical dialectics. His terms are borrowed to *uṣūl al-fiqh*. In addition, he does not proceed with the definitions as a logician would proceed. That is, he does not define the terms by their genus and differentia. He simply cites definitions of these terms widely-accepted among the jurists.

If al-Samarqandī's dialectical vocabulary is juridical, one has to admit that the logical impact on the new discipline is far from being exact. Had al-Samarqandī initiated his new discipline *qua* logician, he would have at least endorsed the terminology of logicians. Instead, he employed juristic terms. This will be demonstrated further in the following section.

III. *The Debate sequence according to al-Samarqandī*

A debate opposes a respondent and a questioner. To name them, al-Samarqandī does not use the terms of *ḡadal* in Arabic logic, which are *muḡīb* for the respondent and *sā'il* for the questioner. Here, al-Samarqandī follows the jurists; he calls the first *mu'allil*, literally ratiocinator, that is the person who established the legal cause of a statement. His adversary is the objector, *sā'il*, literally questioner. The latter can only raise his objection if the respondent moves from a simple statement to a reasoned one. Once the respondent wishes to establish a proof for his statement, the procedure of objection may take three forms:

1. Either the questioner objects one of the premises constituting the proof of the respondent. This procedure is called exclusion, *man'*. It might be with or without mainstay, *sanad*. The questioner can simply say: "I object to this premise", or choose to support his objection with a more substantiated objection such as: "I do not accept this argument, why is it not possible that the case is otherwise?". Thus, the questioner makes a hypothesis that the proponent's claim might not be true. Casting doubt on the respondent's claim is all he could do at this stage. The questioner is forbidden to object with another claim, supported with a proof of its own. Al-Samarqandī considers this a serious offence against the rules of the disputation and would be inadmissible. Such irregularity is called *ḡaṣb*, literally an usurpation. The opponent usurps the right to argue to which only the respondent is entitled right now. This juridical term, originally applied for the usurpation of goods, indicates the juridical universe of reference to which belongs al-Samarqandī. Besides, it shows al-Samarqandī's concern with the scientific regularity of investigation and the rejection of confusion.

2. The questioner invalidates the proof itself, *dalīl*. Here, invalidation, *naqḍ* is issued against the reasoning of the respondent, as it is the sum of the major and the minor premises. It consists in observing the inconsistency of the proof (the premises) to lead to the same proved (conclusion) in all cases. For al-Samarqandī, that in some cases the proof is not conclusive, means that the proof itself is not sound. Since this type of objection refutes the entire proof, it is called integral invalidation, *al-naqḍ al-iḡmālī*. Partial invalidation belongs, in fact, to the first type of objections, the exclusion, *manʿ* as it invalidates parts of the proof (the premises taken here separately).

3. The questioner accepts the proof (*dalīl*) but objects the proved (*madlūl*). This procedure is called counter-argumentation, *muʿāraḍa*. In this case, the questioner's point is that, although the proof might lead correctly to the proved, another proof could negate the same proved. Put in syllogistic terms, the questioner concedes that the premises lead correctly to a given conclusion, but since the same premises (or other premises) can yield a different conclusion, the respondent's conclusion is contested. Once the questioner starts counter-arguing, he turns into a respondent and *vice versa*¹⁰.

That the same premises could lead to contradictory conclusions is not possible in a logician's system. However, this is possible in the realm of the jurist. For the latter, it is the essence of *fiqh*. Although the jurists refer to the same texts (the Qurʾān and *sunna*), as the main legal proofs, they differ with regard to legal reasoning and its outcomes. Counter-argumentation makes sense here. A jurist would argue that the same verse or tradition leads, in fact, to an opposing conclusion.

According to al-Samarqandī, the keystone in the debate sequence is the proof (*dalīl*) and the proved (*madlūl*). These terms are not used together in Arabic logic. Rather, they are used in Islamic legal theory and theology with slightly different meanings. In its legal sense, *dalīl* is a proof that includes both transmitted (*naqlī*) and rational proofs (*ʿaqlī*) while the proved is used interchangeably with *ḥukm*, judgment. Probably, the jurists borrowed these terms from the theologians. In fact, the reasoning through *dalīl / madlūl* is attested first in *kalām* works. Theologians understood *dalīl* as an indicant and *madlūl* as the indicated. For example, a sign in the visible world would indicate the existence of an attribute of God in the unseen world¹¹. Al-Samarqandī's approach was to treat the *dalīl / madlūl* as a syllogism where *dalīl* is the set of premises and *madlūl* the

¹⁰ al-Samarqandī 2010: 114-39.

¹¹ van Ess 1970: 26-27.

conclusion. He is indebted in this to the juridical dialectics of al-Ġazzālī, al-Rāzī and al-Nasafī.

IV. *Examples of debates*

In this last section, al-Samarqandī shows his ambition to institute a general theory of disputation. That is a set of rules applicable in the three major fields of inquiry in his time: philosophy, theology and law. If, in his theory, al-Samarqandī remained faithful to the tradition of juridical dialectics, how will the practice, as he sees it, reflect theory?

In fact, looking to the whole treatise, theological issues are overwhelming. While he was explaining the terms of his theory, all examples he gave to illustrate are taken from *kalām*. Considering his scholarship in theology, this should not surprise us. Besides, the practice of dialectics in *kalām* does not need be proved and the theological examples are more accessible to students of his time than those of *fiqh*. Many details in the latter need a comprehensive knowledge of subtle divergences between the schools of law.

Then, how can we explain al-Samarqandī's incoherence as he endorses a juristic theory and a theological practice? My preliminary account is that juridical dialectics sustained a living theory of disputation while *kalām* lost it. The task, then, is to extrapolate a juristic theory and apply it in both theology and philosophy.

In the first virtual debate, on *kalām*, the respondent claims the necessary being to be one, for if it was two, there must be either concomitance or no concomitance between them. There is no way to determine either case. This is because if we assume that there is concomitance, then one of them needs the other. Non concomitance is also impossible for it would entail the possibility of disjunction, *infikāk* between the two. If this is the case, one of them must not exist. Therefore, one has to accept necessarily that the necessary being is one. An example of how the questioner could object to this claim might be the exclusion procedure, *man'*. He could object to the meaning of disjunction, *infikāk*: if the respondent means by disjunction separation, then non concomitance does necessarily imply separation. For it could be the case that there is no concomitance between two things while both of them exist necessarily as in "every time a human being is an animal, God exists"¹². In this example, al-Samarqandī does not relate a debate from the beginning to the end. He only hints at

¹² al-Samarqandī 2010: 140-42.

how a debate in theology could be understood through the procedures of juridical dialectics.

The second debate discusses philosophy, *ḥikma*. Herein, the respondent argues that the necessary being should be effective by essence, *mūğib bi-l-dāt*, for if he were active by will, either Its act in the eternity would be possible or not. Both of them are unacceptable for He is the *necessary* being. At this point, al-Samarqandī suggests to the questioner the following objection: although the respondent's claim is conclusive as such there is another proof that negates this conclusion; if the necessary being was effective by essence it follows necessarily that its first effect existed along with It or is possibly nonexistent. Either both of them are necessary or possibly nonexistent. Al-Samarqandī brings here the procedure of counter-argumentation, *mu'ārada*. However, he is quite aware that in philosophy, if the questioner accepts the proof of the respondent, then he should accept the proved as well. Then, al-Samarqandī tries to find a way out of this dilemma. He suggests that counter-argumentation in philosophy should be rather taken as an invalidation, *naqd*. That is to say, since the same proof (the premises) leads to a different proved (conclusion), then the proof is not true.

In his third and final example, al-Samarqandī offers a debate from juridical dialectics (*ilm al-ḥilāf*). The respondent defends the viewpoint of al-Šāfi'ī (d. 820) who claims that the father has the right to oblige a mature virgin girl to marry in opposition to the standpoint of Abū Ḥanīfa (d. 767). The respondent's argument is that the guardianship takes place either before obligation or at the moment of obligation. In either case the father's guardianship is general for it is a specific guardianship (defined by time) and the specific implies the general guardianship.

V. *al-Samarqandī's significance in the history of dialogue in Arabic culture*

Previously, it has been proved that al-Samarqandī's new theory of disputation relies mainly on juridical dialectics and that logic plays a minor role in it. I shall now evaluate al-Samarqandī's efforts in light of what we know about the history of dialectics in Arabic culture. Al-Samarqandī's treatise can be best grasped if compared to the whole spectrum of religious and linguistic sciences in late medieval Islam (the 12th/13th centuries). Aristotelian logic as commented by Avicenna became appealing to the jurists, due to al-Ġazzālī and al-Rāzī. In parallel, *kalām* imported the terminology and the questions of metaphysics through the same channels: Avicenna - al-Ġazzālī - al-Rāzī. The effect of this logical-meta-

physical turn in *uṣūl* and *kalām* reached language sciences such as grammar and rhetoric. This is clearly noticeable in the work of al-Sakkākī (d. 1229) *Miftāḥ al-'ulūm*.

Consequently, al-Samarqandī's *Ādāb al-baḥṭ* benefitted, in a limited way, from the syllogisation of juristic analogy in Islamic law. This tendency to express Islamic legal reasoning in syllogistic terms was initiated by al-Fārābī in his *Kitāb al-Qiyās al-ṣāğīr. al-Taqrīb li-ḥadd al-mantiq* ascribed to Ibn Ḥazm (d. 1064), expanded this syllogisation in a significant way. However, these two attempts remained inaccessible to the jurists. The logical turn was successfully achieved by al-Ġazzālī in his books such as *al-Qiṣṭās al-mustaqīm*, *Miḥakk al-naẓar*, *Mi'yar al-'ilm* and *al-Mustaṣfā*. In al-Ġazzālī's works, the objection is either on the legal proof, *dalīl* or on the legal cause, *'illa* or on the legal judgment, *ḥukm/madlūl*. He believed in the formal equivalence of syllogisms and juristic analogies and converted the analogies into syllogistic terms. The syllogisms became "the form" of a legal proof while analogy remained its "matter". Thus, legal reasoning, *istidlāl* started using instead of *aṣl*, the base case which is the first element of legal analogical reasoning, the major premise of a syllogism. Similarly, Muslim dialecticians substituted *far'*, the derivative case which is the second component of legal analogical reasoning, with the minor premise. The judgment, *ḥukm/madlūl*, becomes the conclusion. The legal cause, *'illa* is treated as the medium term in a syllogism. Finally, *dalīl* (in principle any legal proof) is dealt with as the set of premises in a syllogism.

These elements confirm once more that al-Samarqandī did not have the ambition to logicize *ḡadal* or to author a treatise on *ḡadal qua* logician. His aim and achievement were much more modest than that. He extracted rules of juridical dialectics and tried to make them general rules of debate in theology and philosophy. He used the same terminology and procedures at use in juridical dialectics. Embedded as it was with theological examples, this makes his treatise targeted mainly for theologians.

Conclusion

It has been proved that Miller's and Rescher's claim about *Ādāb al-baḥṭ* as a logical art of disputation is inaccurate. One has to admit that al-Samarqandī's task was to organize debates in theology and philosophy on the same model adopted in juridical dialectics.

Using mainly a terminology and a method of juridical dialectics, convertible into syllogistic terms, al-Samarqandī aspired to establish his *Ādāb*

al-baḥṭ as the discipline of inquiry and disputation. Above all, he wanted the theologians to adopt overtly the procedures in use among the jurists. Certainly, few logical terms are present in his treatise. *Ādāb al-baḥṭ* makes an outstanding example of this intersection of theology, Islamic law and logic in later medieval Islam.

Bibliography

BELHAJ, A.

2010 *Argumentation et dialectique en islam*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain.

VAN ESS, J.

1970 *The Logical Structure of Islamic Theology*, in *Logic in Islamic Culture*, ed. by G.E. von Grunebaum, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 21-50.

MILLER, L.B.

1984 *Islamic Disputation Theory: a Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Centuries*, Princeton, University of Princeton.

1995 *Šams al-Dīn al-Samarqandī* in *The Encyclopedia of Islam*, eds. C.E. Bosworth et al., Brill, Leiden, vol. VIII, pp. 1038-1039.

AL-RĀZĪ, F.

1986 *Šarḥ ‘Uyūn al-ḥikma*, ed. Aḥmad Ḥiğāzī al-Saqqā, Le Caire, Maktabat al-Anğilū al-Miṣriyya.

1992 *al-Kāšif ‘an uṣūl al-dalā’il wa-fuṣūl al-‘ilal*, ed. Aḥmad Ḥiğāzī al-Saqqā, Beirut, Dār al-Ğil.

2003 *Mantiq al-Mulahḥaṣ*, eds. Aḥmad Farāmarz Qarāmalikī and Ādina Aṣğarīnizhād, Tihrān, Intiṣārāt-i Dāniṣğāh-i Imām Ṣādiq.

AL-FĀRĀBĪ, M.

1989 *al-Mantiqīyāt*, ed. M.T. Dānishpajuh, Qum: Maktabat Mar‘aši.

RESCHER, N.

1964 *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

AL-SAMARQANDĪ, SH.

2010 *Ādāb al-baḥṭ* in *Kemālüddīn Mes‘ūd b. Hüseyin eṣ-Şirvānī’nin Şerhu ādābi’s-semerkandī Adlı Eseri’nin Tenkitli Neşri*, in «Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi» 21, pp. 85-152.

ŞEŞEN, R.

2008 *Tawqī‘āt Aṭīr al-Dīn al-Abharī wa-Šams al-Dīn al-Samarqandī* in *al-Maḥṭūṭāt al-Muwaqqa‘a*, ed. Yūsuf Zaydān, Maktabat al-Iskandariyya, al-Iskandariyya, pp. 141-51.

Laura Bottini

*Dialogical Structures in the Ṣaḥīḥ and Kāfi:
some considerations*

Analysis of the dialogical structures which are recurrent in religious texts, both Sunni and Shiite, has not attracted much attention. Here I will deal with two works belonging to the same literary genre but written by authors who, from a religious perspective, represent different traditions: the *Ṣaḥīḥ* by al-Buḥārī, one of the six canonical Sunni collections, and the *Kāfi* by al-Kulaynī, one of the four Imami canonical collections. My purpose is to verify if the dialogue, recurrent in these two texts, is a means through which they both exhibit religious authority and if between the prophetic dialogue and the Imami dialogue there are variations that we can relate to the manifestation of a different religious authority*.

al-Ġāmi‘ al-Ṣaḥīḥ; al-Kāfi fī ‘ilm al-dīn; Muḥammad al-Buḥārī; Muḥammad al-Kulaynī; dialogical structures.

In the past three decades or more, scholars have been investigating chronicles, biographical dictionaries or religious texts in order to elucidate their arrangement, their structural forms and their cultural significance. However, the dialogic structure of these texts has not attracted much attention. I do not, in fact, believe that the use of dialogue, which is recurrent in the main and founding documents of Islam such as the Koran¹ – where God is speaking –, the *Ṣaḥīḥ* – where the Prophet is speaking – and the *Kāfi* – where the imam is speaking – has been the subject of analysis aimed at identifying the hierarchical structures of religious authority and, therefore, aimed at verifying if the dialogue is a means through which this kind of text exhibits a variation in religious authority. The last two works mentioned above, *al-Ṣaḥīḥ* and *al-Kāfi*, belong to the same literary genre but were written by authors who, from a religious perspective, represent

* I would like to thank the anonymous reviewer for her/his helpful and constructive comments.

¹ Mustansir Mir analyses the importance of dialogue as a literary feature of the Koran in Mir 1992 and Mir 2001. Abdel Haleem says that the use of direct speech is an obvious feature of the Qur’anic style. See Abdel Haleem 1992: 430. New theories of modern linguistics have suggested different insights into the Qur’anic structure, the internal organization of the chapters and the coherence existing among the *sūras*. See for example El-Awa 2006.

different traditions; in fact, the *al-Ṣaḥīḥ*, written by al-Buḥārī (194/810-256/870), is numbered among the six canonical Sunni collections², and, the second, *al-Kāfi fi 'ilm al-dīn* written by al-Kulaynī (d. 328 or 329/939-40 or 940-41), is numbered among the four canonical Shiite collections³.

As I have suggested, the Koran, in the first instance, and the *ḥadīth* collections mentioned above, in the second instance, are the founding texts of Islam because they contain the words of God and the words of the two religious authorities par excellence so that they are, in the system of *uṣūl al-fiqh* (legal theory), both Sunni and Shiite Imamite, the revelatory sources of the law. But what are the literary tools used to report God's, Muḥammad's and the Imams' authoritative word? May we attribute a specific function to the use of a literary device? No doubt it would be interesting to catalogue the literary devices and the formal characteristics of the two texts cited above to evaluate their possible different functions⁴; however, a systematic study tackling the entirety of these two collections, even if my purpose was only to work out a typology of dialogue, would require many more pages than the present paper. I will therefore confine myself to the consideration of the literary device of dialogue by presenting, for the moment, only a few preliminary considerations.

Here, in particular, I will content myself with answering some questions: was the use of dialogue in al-Buḥārī and al-Kulaynī frequent? Are there, in general, differences between Buḥārī's and Kulaynī's dialogic structures? Was the dialogical structure significant for the reader/listener in the 9th-10th century Sunni/Shiite milieu? May the Koran dialogism have been the model for creating images of authority, understandable to the reader, when the Prophet and the imams are the protagonists?

Above all I should state what dialogue is. By dialogue I mean the formal structure of construction of a discourse; therefore this definition includes a verbal exchange, in direct form, that takes place between two or more parties in a given situation, the collective dialogues, and also the monologue, that is, speech reported directly as well as direct speech in the form of a monologue by which God speaks to mankind⁵.

² This text is considered by the Muslims as an authority second only to the Qur'ān. The other five collections are: the *Ṣaḥīḥ* of Muslim (d. 261/875), the *Sunan* of Abū Dāwūd al-Siġistānī (d. 275/889), the *Sunan* of al-Tirmidī (d. 279/892), the *Sunan* of al-Nasā'ī (d. 303/915) and the *Sunan* of Ibn Māġa (d. 273/886). About how, where and why a text attained its authoritative station see, for instance, Brown 2007.

³ The other three canonical Imami collections are: *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh* written by Muḥammad Ibn Bābūya (b. 381/991), *Tabḍīb al-aḥkām* and *al-Istibṣār fi-mā uḥṭulifa minhu al-aḥbār* both written by Muḥammad al-Ṭūsī (d. 460/1067).

⁴ See Stetter 1965 and Marston Speight 2000.

⁵ See, for example, Diddi 2009 and the bibliography cited therein by way of example.

The reference to the Holy Book of Islam is necessary because it is God who speaks in the Koran⁶. The Revelation, which is a verbal descending communication, moreover, is an eminently linguistic phenomenon. God is revealed through language; Muḥammad, at the same time messenger and prophet, receives the word of God and presents it as a linguistic miracle⁷.

The entire Qur'ān revelatory process has a communicational structure: God, the divine I/We, addresses His word to Muḥammad who, in turn, imparts the revelations in spoken words to his contemporaries, the believers (you) and the unbelievers (they)⁸. The monologue of God to mankind through His prophet is accomplished by formal devices of speech (like repetitions, metaphors, abrupt deictic shifts, ellipsis, pleonasm), discursive resources and "other speakers"⁹.

The Meccan *sūras* show in particular these distinctive features¹⁰. In the chapters of the second and third Meccan periods, in fact, direct speech, both one-sided and polyphonic, frequently occurs whereas it is less frequent in the other two periods into which the Qur'anic *sūras* are divided¹¹. The dialogue seems a significant feature of the Meccan Qur'anic style with its different functions and roles. For instance, the dialogical structure seems to be an organizational principle through which events are communicated and through which "history" goes on as well as in Joseph's *sūra*. Here and elsewhere in the Qur'ān, dialogue is one of the means through which the Holy Book of Islam emphasizes the human moods and emotions of its speakers¹²; in other passages it illustrates dramatically Qur'anic events or provides insights into the prophet's character¹³.

God uses the dialogical structure in different contexts, for example to mediate one of the major "transactions" between Him and man, the Pri-

⁶ I prefer not to touch on theological questions. See for example van Ess 1996.

⁷ This is one of the complex issues of Qur'anic interpretation: the distinction between the Qur'ān as *kitāb*, a word which seems to include both the concept of book and the concept of discourse, and the Qur'ān as *kalām*, 'ongoing communication'. Cf. Hoffmann 2007: 8; Radschedt 1996.

⁸ Cf. Arkoun 1994: 38-39.

⁹ See the eleventh chapter devoted to "The Dynamics of the Qur'anic discourse" in Robinson 1996: 224-55; Neuwirth 2004: 461-75; Hoffmann 2007: 65-87.

¹⁰ Robinson 1996: 99-161.

¹¹ As Mustansir Mir argued the "Qur'anic dialogue tells us something about the history of the Qur'anic text" and about certain phases of Muḥammad's prophethood. These *sūras* mirror the Meccan 'dialogical' situation between the Prophet and the Quraysh. Mir 1992: 8. The dialogical narrative is used in the Medinan *sūras* too: see, for example, Zahniser 2000: 26-55.

¹² See Johns 2011: 85-87 where he argues that even silences are part of a dialogue.

¹³ Mir 1992: 4-7.

mordial Covenant (Q. 7, 172-73). God chooses the dialogue feature when an intermediary speaks in His name¹⁴. God prefers the form of dialogue when the scene is focused on a prophet and the nation to which he is sent¹⁵. God has once again chosen a dialogical form when He speaks personally to the prophets whom He sent to mankind¹⁶.

God speaks in the Qur'ān, in these passages and elsewhere, using the first person both singular and plural and the third person singular in order to describe His different relationships with mankind. In order to emphasize His power or self-reference, He speaks in the first person plural; in order to express His closeness, benevolence and favour towards those who are on the right path, He speaks in the first person singular, and in order to emphasize the Allāh of *tawhīd*, the divine oneness, He speaks of Himself in the third person¹⁷. Both when God speaks in the first person, singular and plural, or in the third person singular, He builds up "the dialogical 'contract' distinctive of human language". The I/We/He does not exist without a counterpart, you/they¹⁸. The different use of We/I and He has, however, three functions in a verbal communication: an expressive one when the speaker (We/I) focuses on himself; a cognitive one when he (He, God) focuses on the message and a conative function when the speaker focuses on the addressee (employment of vocatives, issues of commands, use of thou, you)¹⁹.

Another important Qur'anic discursive device is the use of the imperative mode. Frequently God addresses Muḥammad – and every Qur'anic reader – using imperatives. The first revelation, *Sūrat al-'Alaq*, begins with two imperatives to quote; this direct quotation, as well as other quotations following the say-imperatives, indicates that Muḥammad – and

¹⁴ For example Q. 51, 24-34 (Abraham and the angels); Q. 18, 65-82 (Moses and Ḥiḍr).

¹⁵ For example Q. 11, 25-35 (Noah); 11, 50-58 (Hūd); 11, 61-68 (Ṣāliḥ); 26, 69-82 (Abraham); 26, 106-122 (Noah); 26, 123-140 (Hūd); 26, 141-159 (Ṣāliḥ); 26, 160-175 (Lot); 26, 176-188 (Ṣu'ayb). These three examples are the most frequent ones. Mustansir Mir, using the criteria of speaker and content, describes four more typologies. Mir 1992: 9-11.

¹⁶ For example Q. 2, 260 (Abraham); 7, 143 (Moses); 20, 11-48 (Moses); 28, 29-35 (Moses); 11, 45-47 (Noah).

¹⁷ It is not infrequent to find, when God speaks about Himself, all three pronouns cited above. In fact, in the Koran we can frequently find one of the rhetorical devices of the Arabic language, the *iltifāt*, a sudden shift in the pronoun of the speaker or the person spoken about. The two most common typologies of *iltifāt* are the passage/switch from He to We and from We to He. But other transition typologies can be found: for instance from He to You. Abdel Haleem 1992: 416-419; Hoffmann 2007: 141-56; Duraković 2007: 11; Zahniser 2000: 27-38; Johns 2000; Robinson 1996: 225-35.

¹⁸ Hoffmann 2007: 146.

¹⁹ Robinson 1992: 229.

every Qur'anic reciter – quotes an original discourse, stemming from God, that “has actually occurred” being introduced by an imperative that concentrates time into a moment²⁰. Direct speech, in the form of imperatives, vocatives, and quotations, creates and underlines the notion of an otherworldly authority²¹.

Notwithstanding the speakers, God and the other embedded actors, do not belong to the same ontological level. The dialogue constitutes a means through which the Qur'an relates two totally different entities: they both retain their otherness, God retains His othersidedness too even though the borderline between Him and those who are on the right path is sometimes relativized by using I instead of He. But by means of the dialogical structure, at the same time, they come into contact through a verbal exchange. And the reader's attention focuses on the substance of the speech, of *kalām Allāh*.

Direct speech, together with one or more items, seems to be the most prestigious and aulic structural formula because it allows the reader to immediately identify the speaking subject, the Qur'anic God, and to grasp the authority of His divine word embedded in more than one speaker.

Muḥammad

Muḥammad al-Buḥārī was a Transoxanian traditionist who travelled throughout the Muslim world to amass reports on the Prophet's actions and deeds and thereafter to vet them for authenticity. *al-Ṣaḥīḥ*, Buḥārī's most important work here under examination, is a collection of well established traditions describing the words, statements and the deeds of Muḥammad²². Yet al-Buḥārī, is not a passive seeker of reports or a mere collector of texts; he follows more than one objective throughout the arrangement of the material. First of all the long title of his work, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ al-musnad min ḥadīṯ rasūl Allāh (ṣ), wa sunanihi wa ayyāmihī* (The valid, documented *ḥadīṯ*s of the Messenger of God (peace be upon him), his rules, and his battles²³) exhibits one of his purposes in writing such a work: collecting sound reports which are arranged by subject. al-Buḥārī's first step is to gather traditions which have been handed down

²⁰ Hoffmann 2007: 83-84; Duraković 2007: 8.

²¹ Hoffmann 2007: 160-62.

²² Buḥārī, who owes his reputation as a scholar to this Collection, wrote three works on the formal criticism of *ḥadīṯ* (*al-Tārīḥ al-kabīr*, *al-Tārīḥ al-awṣat*, *Kitāb al-ḍu'afā' al-ṣaḡīr*). al-Buḥārī and his student Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ belonged to the 'ṣaḥīḥ' movement' as Abdul Rauf argued. Abdul Rauf 1983: 271-79; Brown 2007 and Brown 2009.

²³ Sezgin 1967: I, 115-34.

to him from the Prophet on the authority of a trustworthy companion via a continuous chain of trustworthy transmitters²⁴. The *Ṣaḥīḥ* contains 7,397 full *isnād* traditions, many of which are different versions of the same tradition or repetitions, and approximately 2,602 of its traditions are prophetic²⁵. So, we find a text (*matn*) introduced by a chain of transmitters leading back to the issuer of the statement, the Prophet or one of Muḥammad's companions. Linking the information to a critical apparatus has the function of affirming the authenticity of the information conveyed. This is a sort of inversion of the original situation. The text, the Prophet's word (direct or indirect, i.e. pronounced by one of his companions), is no longer legitimising itself; the *isnād* is a necessary medium which validates the contents of the reports because it connects to the prophet Muḥammad or to the person who was with him, an eyewitness of Prophet's actions and statements, through great scholars of the past centuries. The *isnād*, introducing these accounts, can be seen as a historicizing device. Buḥārī's inclusion of reports with full *isnād* does not only testify to the traditions' genuineness through trustworthy traditionists, but photographs the passage of the Prophet's word from generation to generation through the alternation of two complementary roles: the speaking subject and the hearing subject, who in turn will become a speaker himself, along an unbroken chain that from the issuer of the statement, the Prophet, reaches the compiler, al-Buḥārī. By assembling the reports together, he chooses a type of *ḥadīṯ* compilation which is organized by all legal and ritual topics of relevance for a Muslim, a *muṣannaf* compilation. He structured his work into a hundred books, which are subdivided in 3,450 chapters; every chapter has a heading which consists of Qur'anic verses or of passages from reports that, unlike all the other traditions, cannot have *isnād*, or can include weak transmitters in the *isnād*, just like other traditions scattered in the text²⁶. It seems that this type of report which does not meet Buḥārī's criteria for authenticity, is, rather than something outside the main object of Buḥārī's work, i.e. collecting the authentic traditions, something which "dialogues" with them (the sound traditions) in order to clarify the Prophet's words. In fact, ac-

²⁴ The *Ṣaḥīḥ* contains the reports of 208 companions. Cf. Ṣiddiqī 1993: 18.

²⁵ *Ḥadīṯ*-counting is an imprecise discipline as Lucas states. Lucas 2006: 294 n. 14.

²⁶ Many Muslim scholars, throughout the centuries, have attempted to identify the *Ṣaḥīḥ*'s inner structure by analysing the techniques that al-Buḥārī used in citing his material. According to Ṣiddiqī twelve commentaries have been printed while approximately sixty are in manuscript form. See, for example, Ibn Ḥaḡar's commentary upon *al-Ṣaḥīḥ* translated by Fadel 1995 and Tokatly 2001. Cf. Ṣiddiqī 1993: 53-58; Goldziher 1984: 290-99. Regarding the authenticity of al-Buḥārī's chapter headings see Brown 2007.

ording to Ibn Ḥaḡar, this kind of text is corroborative for the principal texts (the *aṣl*), serving as a commentary on the primary texts in case of ambiguities²⁷. al-Buḡārī's purpose is not limited to gathering sound traditions; his intention is, as al-Nawāwī (d. 676/1277) said, "to derive certain meanings from them [including "less reliable" traditions] and to use them as evidence for certain topics"²⁸.

Ṣaḥīḥ's structural complexity is evident not only from the relationship between the formally deficient material and the formally valid, between the headings (in some cases they are in interrogative form) and the chapters and the systematic organization of the reports within it, but also in Buḡārī's abbreviation and repetition of reports: he cites, on one hand, the passage of the text which is relevant to the chapter's object but, on the other hand, he repeats the same tradition if it is handed down by different traditionists or if it contains textual differences in the Prophet's wording²⁹.

In the *Ṣaḥīḥ* Muḡammad's words are related by direct speech. In fact the *matn* space is occupied by different typologies of dialogue, such as the one-sided dialogue where someone relates the Prophet's wording in direct quotation using the following expressions: '*sami'tu Rasūl Allāh yaqūlu*' or '*Rasūl Allāh qāla*'. Here are two examples:

As Nu'aym al-Mujmir narrated:

"I went up on the roof of the mosque along with Abū Hurayra. He performed ablutions and said: "I heard the Prophet saying: 'On the Day of Resurrection, my followers will be called *al-Ġurr al-muḡaġġalūn* from the trace of the ablutions and whoever can increase the area of his radiance should do so'"³⁰.

As Abū Hurayra narrated:

"The Messenger of God said: 'If anyone of you performs ablutions, he should put water in his nose and then blow it out and whoever cleans his private parts

²⁷ Cf. Fadel 1995: 165.

²⁸ *Ivi*: 164.

²⁹ Cf. *Ivi*: 165-66; Şiddiqī 1993: 57. Here is an example concerning the *tayammum* ritual. The *Kitāb al-tayammum* has nine internal sub-sections, each one prefaced by headings. The first two sub-sections, whose heading is part of Qur'anic verse 6,5, contain three reports that deal, in a different manner, with the causes and the circumstances of the revelation of the Qur'anic verse 6,5 which allows the Muslim to use sand rather than water for ritual purification. The fifth sub-section describes *al-tayammum li'l-waġh wa al-kaffayn* on the ground of five reports, handed down by different transmitters. The other sub-sections present "hard cases": if one does not find water and fears the expiration of the *ṣalāt* time; if one is in a state of major ritual impurity, it is sufficient *al-tayammum li'l-waġh wa al-kaffayn*; if one finds water after performing *tayammum*; if one, in a state of major ritual impurity, fears for his health or fears that he will be afflicted by thirst.

³⁰ I have used *Ṣaḥīḥ*'s edition published in Damascus, 2002. *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-wuḡū'*, *bāb 3, ḥ. 136*.

with stones should do so with odd numbers. And whoever wakes up from his sleep should wash his hand before putting it in the water for ablutions because nobody knows where his hand was during sleep”³¹.

One of the most common dialogues is structured as an exchange of questions and answers given in a direct quotation preceded or followed or not by a statement, reported as a direct or indirect quotation³². Here are two examples.

As Asmā’ narrated:

“A woman came to the Prophet and said: ‘Tell me, if anyone of us gets menses in her clothes then what should she do?’ He replied: ‘She should rub it and put it in the water and then pour water over it. Then she can pray on it’”³³.

As Abū Hurayra narrated:

“While the Prophet was speaking to the people in a *meeting* (*mağlis*), a Bedouin came to him and asked him: ‘When would the Hour take place?’. The Messenger of God continued to speak, so some people said that he had heard the question but he did not like what the Bedouin had asked him, while others said that he had not heard what he said. When the Prophet stopped speaking, he said: ‘Where is the questioner about the Hour?’ The Bedouin said: ‘I am here, Messenger of God’. Then the Prophet said: ‘When honesty is lost, then wait for the Hour’. The Bedouin said: ‘How will that be lost?’. The Prophet said: ‘When the authority (*amr*) will be entrusted to one who is not worthy of it, then wait for the Hour’”³⁴.

In this way many questions are addressed to the Prophet, but sometimes it is the Prophet himself who asks the question and when he does not receive any answer he supplies it. All these typologies of dialogue often contain introductions giving the circumstances of exchange, the situational setting, like “once the Prophet was riding his camel and a man was holding its rein”, or “the Prophet (peace be upon him) passed by a man who was reproving his brother for being modest”, the Prophet goes to a certain city, or enters into a mosque, or he is sitting in a mosque, or

³¹ *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-wuḍū’*, *bāb* 26, *h.* 162; see also *Kitāb al-wuḍū’*, *bāb* 18, *h.* 153 and *bāb* 19, *h.* 154; *Kitāb al-waḥī*, *bāb* 1, *h.* 1; *Kitāb al-imān*, *bāb*, 2, *h.* 8, 9 and *bāb*, 8, *h.* 14, 15; *Kitāb al-ilm*, *bāb* 20, *h.* 79 and *bāb* 34, *h.* 100.

³² This exchange is one of the narrative forms, the two-part narrative one, which Marston Speight describes together with two more narrative structures, the three-part narrative form, “a development of the Question and Answer type”, and the four-part narrative structure that has “an initial action or statement that sets the stage for the forthcoming pronouncement”. See Marston Speight 2000.

³³ *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-wuḍū’*, *bāb* 63, *h.* 227.

³⁴ *al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-ilm*, *bāb* 2, *h.* 59; see also *Kitāb al-ilm*, *bāb* 9, *h.* 67 and *bāb* 6, *h.* 63; *Kitāb al-imān*, *bāb* 5, *h.* 11 and *bāb*, 6, *h.* 12.

is on a journey, or someone comes to him³⁵. If in some cases the situational setting seems a stereotyped feature in many other reports it is a characterizing element as in those reports which describe the circumstances and causes of the revelation of Qur'anic verse. Here are two examples.

As Anas ibn Malik narrated:

“While we were sitting with the Prophet in the mosque, a man came riding on a camel. He made his camel kneel down in the mosque and tied its forelegs and then said: ‘Who among you is Muḥammad?’ – the Messenger was lying on his arm among them. We replied: ‘This man in white lying here’. The man then addressed him: ‘Oh son of ‘Abd al-Muṭṭalib’. The Prophet said: ‘I will answer to you’. The man said to the Prophet: ‘I want ask you something and I will press you with my question, so do not get angry’. The Prophet said: ‘Ask whatever you want’. The man said: ‘I ask you about your Lord and the Lord of those who were before you; has God sent you to all mankind?’. The Prophet replied: ‘By God, yes’. The man said: ‘I beg you in the name of God. Has God ordered you to offer five prayers in a day and night?’. The Prophet said: ‘Yes, by God’. The man said: ‘I beg you in the name of God. Has God ordered you to observe fast during this month of the year?’ He replied: ‘By God, yes’. The man said: ‘I beg you in the name of God. Has God ordered you to take *al-ṣadaqa* from our rich people and distribute it among our poor people?’. He replied: ‘Yes, by God’. The man said: ‘I have believed in all that with which you have been sent and I am the messenger of those who are behind me of my people, I am Ḍimam ibn Ṭal‘aba from the brothers of Banū Sa‘d ibn Bakr’”³⁶.

As ‘Ā’isha, the wife of the Prophet, narrated:

“We set out with the Messenger of God on one of his journeys till, when we were at al-Bayḍā’ or Ḍāt al-Gaysh, one of my necklaces broke. The Messenger of God stayed there to search for it and so did the people along with him. There was no water so the people went to Abū Bakr al-Ṣiddīq and said: ‘Don’t you see what ‘Ā’isha has done? She has made the Messenger of God and the people stay where there is no water and they have no water with them’. Abū Bakr came while the Prophet was sleeping with his head on my thigh and he said (to ‘Ā’isha): ‘You have kept the Messenger of God and the people where there was no water and they have no water with them’. ‘Ā’isha said: ‘Abū Bakr scolded me and said what God wished him to say and began to hit me on my flank with his hand. Nothing prevented me from moving except the position of the Messenger of God on my thigh. The Messenger of God got up when it was morning and there was no water. So God revealed the divine verse of *al-tayam-*

³⁵ According to Marston Speight (2000: 266, 268-69) the situational settings introducing the four-part narrative form are often stereotyped. The circumstantial settings may be considered a stereotyped issue when they are not necessary for the comprehension of the question and answer.

³⁶ *al-Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-‘ilm*, *bāb* 6, *ḥ.* 63; see also *Kitāb al-wuḍū’*, *bāb* 69, *ḥ.* 240; *Kitāb al-tayammum*, *bāb* 6, *ḥ.* 344; *Kitāb al-ḥayḍ*, *bāb* 23, *ḥ.* 324.

mum. So they all performed *al-tayammum*. Usayd ibn Ḥuḍayr said: ‘Oh family of Abū Bakr, this is not your first blessing!’. ‘Ā’isha said: ‘We did move the camel on which I was and we found the necklace beneath it’³⁷.

Muḥammad al-Buḥārī spent sixteen years of his life amassing, memorizing, sifting and writing down accounts of the Prophet’s actions and deeds. In writing such a book, he had a twofold intention³⁸: to illustrate the law, the ritual and religious practice, citing the reports in a manner that would reveal their legal implications to every reader or listener; and to separate the valid reports from those which were not reliable, using, then, the less reliable reports rather than the sound ones in order to have much more material for the interpretation of “the true words” of Muḥammad. The frequent use of a dialogical form, narrating the Prophet’s words as if those words were first spoken, allows the reader to identify the speaking subject, and allows every Muslim, interrogating himself about what has to be done, to immediately find an authoritative answer. It seems that al-Buḥārī was balancing himself between the two parties existing in the ninth century, the *ahl al-ra’y*, partisans of opinion, and *ahl al-ḥadīth*, partisans of the reports, intervening, in this way, into the debate over the development of the Islamic law³⁹.

Muḥammad Kulaynī

al-Kāfi fī ‘ilm al-dīn, the earliest of the four Imami canonical compilations, was written in the first half of the 10th century by al-Kulaynī who is considered the founder of the Twelver Shiite *ḥadīth*⁴⁰. *al-Kāfi* is a very long work whose type of arrangement of material is akin to that of the *al-Ṣaḥīḥ*. Like al-Buḥārī, al-Kulaynī does not intervene directly in the text. We have no exegetical comments, no summaries or explanatory passages: his authorial contribution is implicit; it is masked by his way of selecting and organizing the material for his collection⁴¹.

al-Kāfi is a list of *ahbār* (accounts) the majority of which are attributed to the sixth imam Ġa‘far al-Ṣādiq even if there are also reports from al-Bāqir and al-Riḍā, the fifth and eighth imam respectively, and from

³⁷ *Kitāb al-tayammum*, *bāb* 1, *ḥ.* 334; see also *bāb* 2, *ḥ.* 336; *Kitāb al-wuḍū’*, *bāb* 44, *ḥ.* 194.

³⁸ Fadel 1995: 165-66.

³⁹ On the legal methodology used by al-Buḥārī see Lucas 2006.

⁴⁰ On *al-Kāfi* and his author see Gleave 2001 and Amir-Moezzi et Ansari 2009.

⁴¹ Cf. Gleave 2001: 356-59.

the Prophet, whose word is always handed down by an imam. al-Kulaynī structured his work in three macro-sections: the first, in two volumes, is devoted to matters of doctrinal and theological importance, the *Uṣūl min al-Kāfi*, the last, *al-Rawḍa*, in one volume, to different subjects, while the bulk of the work, in five volumes, is occupied by legal reports, *al-Furūʿ min al-Kāfi*, which are arranged according to the order of the topics we found in the classical works of law, like purity, prayer, alms, fasting, pilgrimage, *ḡihād*, then followed by other aspects of the law such as marriage, divorce and inheritance for example⁴². The legal reports relating to every different topic are arranged into sub-sections (*abwāb*) that, unlike the *Ṣaḥīḥ*, do not contain any citation of reports, without or with *isnād*, or Qurʾanic passages but which are organized systematically in order to answer implicit questions.

All the reports in *al-Kāfi* are accompanied by a chain of transmitters, the medium through which the text becomes historically validated. In fact the inclusion of *aḥbār* with full *isnāds* photographs the passage of the imam's word, just as in the case of Muḥammad's word, from generation to generation through the alternation of the two complementary roles, the speaking subject and the hearing subject, which I have already mentioned above. We could speak of a dialogical situation⁴³.

In the *al-Kāfi* the imam's word is related by direct speech: the *matn* space is occupied by the imam's spoken words. In the text there are different types of dialogue. The most frequent is represented by simple dialogues where the imam is the only one to speak in direct communication. His words are always introduced by the verb *qāla* (to say), rarely preceded or followed by the specification of the topic about which he will talk or had talked, rarely preceded or followed by the narration of what the imam is doing⁴⁴. The imam's words are also introduced by the expression, pronounced by the first informant of the *isnād*, *'sami'tu al-imām yaqūlu'* (I heard the imam say). Here are two examples:

As Zurāra and Muḥammad ibn Muslim narrated:

"Abū Ḡa'far said (*qāla*): "The ablution is one of the limits that God has imposed

⁴² I have used 'Alī Akbar al-Ġaffārī's edition in eight volumes, published at Tehrān, 1362-65 h. Many commentaries have been written about it by later scholars like Mullā Ṣadr al-Dīn al-Širāzī (d. 1050/1640), al-Māzandarānī (d. 1080/1699), al-Qazwīnī (d. 1089/1678) and Muḥammad Bāqir b. Dāmād (d. 1040/1630). The most important one is *Mir'āt al-'uqūl fī ṣarḥ aḥbār āl al-rasūl* by al-Maḡlisī (d. 1110/1698). Cf. Sezgin 1967: 541-42.

⁴³ The *ḥadīṯ* compilations can be included in the dialogical literary genre. The narration is dominated by direct speech.

⁴⁴ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 5, *ḥ.* 4; *bāb* 9, *ḥ.* 6, 7; *bāb* 14, *ḥ.* 7; *bāb* 15, *ḥ.* 4; *bāb* 17, *ḥ.* 8.

so He distinguishes one who obeys Him from one who disobeys Him, nothing can make the believer impure, except anything oil-like”⁴⁵.

As Mufaḍḍal ibn ‘Umar narrated:

“I heard (*sami‘tu*) Abū ‘Abd Allāh saying: ‘It is necessary for you to have good knowledge of the religion of God. Don’t be like Bedouins, for who does not acquire good knowledge of the religion of God, on the Day of Judgement, God will not look to him and will not clean his deeds”⁴⁶.

This typology of dialogue can be structured in a more complex way; it may also contain the Prophet’s and imams’ words given in a direct quotation and introduced by the same verb, *qāla*. An important discursive device of this typology of dialogue is the use of the imperative mode and the second singular person⁴⁷. Here are two examples.

As Dā’ūd ibn Farqad narrated:

“I heard Abū ‘Abd Allāh saying: ‘My father used to say: “The ablution has a limit that he who has passed it need not fear”. My father said: “Just do not be stubborn”. A man said to him: “And what is its limit?”. He said: “Wash your face and hands, cleanse your head and feet”⁴⁸.

As Zayd narrated:

“Abū ‘Abd Allāh said: ‘The Messenger of God said: “Seeking knowledge is obligatory for every Muslim. Indeed God loves those who seek knowledge””⁴⁹.

al-Kāfi contains a large number of narrative structures more complex than these just described. For instance there may be reports structured as a three-part structure report, with an initial act or statement to which the question refers or a series of questions and answers (with or without a reported act performed by the imam)⁵⁰. The *matn* may also, therefore, contain dialogues for two voices or more: some questions asked by a man receive a response from the imam. In this typology of dialogue the question may be addressed in a direct quotation, introduced by the expression

⁴⁵ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 14, *ḥ.* 2; see also *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 1, *ḥ.* 2-3; *bāb* 2, *ḥ.* 6, 8; *bāb* 3, *ḥ.* 3; *bāb* 4, *ḥ.* 3-5; *bāb* 6, *ḥ.* 1-2; *bāb* 9, *ḥ.* 2; *bāb* 10, *ḥ.* 2; *bāb* 11, *ḥ.* 4; *bāb* 12, *ḥ.* 5, 7, 13; *bāb* 14, *ḥ.* 1, 4, 6, 9; *bāb* 15, *ḥ.* 2; *bāb* 17, *ḥ.* 7; *bāb* 19, *ḥ.* 1

⁴⁶ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-‘ilm*, *bāb* 1, *ḥ.* 7; see also *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 2, *ḥ.* 1; *bāb* 3, *ḥ.* 1; *bāb* 12, *ḥ.* 3; *bāb* 14, *ḥ.* 3.

⁴⁷ See for example al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 3, *ḥ.* 1; *bāb* 7, *ḥ.* 1; *bāb* 12, *ḥ.* 2, 8, 17; *bāb* 15, *ḥ.* 4, 7.

⁴⁸ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 14, *ḥ.* 3; see also *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 1, *ḥ.* 1; *bāb* 10, *ḥ.* 5; *bāb* 11, *ḥ.* 1, 6; *bāb* 12, *ḥ.* 12; *bāb* 15, *ḥ.* 1, 3; *bāb* 17, *ḥ.* 7.

⁴⁹ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb faḍl al-‘ilm*, *bāb* 1, *ḥ.* 1; see also *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 12, *ḥ.* 1; *bāb* 15, *ḥ.* 1.

⁵⁰ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 2, *ḥ.* 7; *bāb* 3, *ḥ.* 7; *bāb* 7, *ḥ.* 2; *bāb* 10, *ḥ.* 3; *bāb* 11, *ḥ.* 2; *bāb* 12, *ḥ.* 11; *bāb* 13, *ḥ.* 3; *bāb* 15, *ḥ.* 6; *bāb* 17, *ḥ.* 2-4; *bāb* 19, *ḥ.* 6.

‘*sa’altu al-imām ‘an’*’ or it may be made in an indirect quotation using expressions that imply interrogation but the imam’s answer is always given in a direct quotation⁵¹. Among the most common are the following.

As Abū Baṣīr narrated:

“I asked Abū ‘Abd Allāh about the *kurr* [unit of measurement] of water; ‘How much is it?’ The imam said: ‘When the water is three feet and a half in width by three feet and a half in depth of earth, this is the *kurr* of water’”⁵².

As Zurāra narrated:

“I asked Abū ‘Abd Allāh about the lawful and unlawful. He said: ‘The lawful of Muḥammad remains lawful forever up to the Day of Judgement and his unlawful remains unlawful forever up to the Day of Judgement, there will be no one other than him and no one comes other than him’. He said that ‘Alī has said: ‘No one has established any innovations without abandoning a tradition (*sunna*)’”⁵³.

As ‘Umar ibn Ḥanzāla narrated:

“I asked Abū ‘Abd Allāh about two of our companions between whom there was a dispute over an issue of debt or inheritance; they turned for judgement to the sultan or to the judges. ‘Is this allowed?’ The imam said: ‘Whoever turns for judgment to them in a matter of right or wrong, it is like turning for judgment to the devil (*tāġūt*); if any judgment issues from him, even if right should be established, whoever receives it only receives illicit gain because he has received it through the judgment of the devil. Indeed, God has commanded that he be denied. God, the Most High, said: ‘Desiring to carry their disputes to *Tāġūt*, though they have been commanded to disbelieve in it?’ [...]”⁵⁴.

As Dā’ūd ibn Farqa narrated:

“I said to Abū ‘Abd Allāh: ‘I hear your speech and I want to narrate it as I have heard it from you, but it does not come exactly’. The imam said: “Do you do it purposely?” He replied: “No, I did not”. The imam said: ‘Do you keep the meaning?’. The man said: ‘Yes, I did’. The imam said: ‘There is no objection’”⁵⁵.

As Zurāra narrated:

“One day I did ablutions but I did not wash my private parts then I prayed. So I asked Abū ‘Abd Allāh. He said: ‘Wash your private parts and repeat your prayer’”⁵⁶.

⁵¹ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 1, *ḥ.* 4, 5; *bāb* 2, *ḥ.* 2, 5; *bāb* 3, *ḥ.* 2, 5; *bāb* 5, *ḥ.* 1, 2, 3; *bāb* 6, *ḥ.* 3, 6; *bāb* 7, *ḥ.* 3-5; *bāb* 8, *ḥ.* 6; *bāb* 9, *ḥ.* 5, 8; *bāb* 11, *ḥ.* 3; *bāb* 12, *ḥ.* 4, 9; *bāb* 13, *ḥ.* 1, 2, 4, 5, 7; *bāb* 14, *ḥ.* 8; *bāb* 16, *ḥ.* 1-2; *bāb* 17, *ḥ.* 6; *bāb* 18, *ḥ.* 7-10.

⁵² al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 2, *ḥ.* 5.

⁵³ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb faḍl al-‘ilm*, *bāb* 19, *ḥ.* 19.

⁵⁴ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb faḍl al-‘ilm*, *bāb* 21, *ḥ.* 10; Qur’ān 4: 60 (translated with a critical re-arrangement of the Surah by Richard Bell, Edinburgh, T&T Clark, 1960).

⁵⁵ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb faḍl al-‘ilm*, *bāb* 17, *ḥ.* 3.

⁵⁶ al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb al-ṭahāra*, *bāb* 12, *ḥ.* 14.

al-Kulaynī's life (sixty years) covers one of the most dramatic periods in the history of the future *imāmiyya*, the period known as the short *ḡayba* (a. d. 874-941)⁵⁷. In 338 hijri/938-39, al-Kulaynī, shortly before his death, moves to Baghdad, to the Shiite neighbourhood of Darb al-Silsila, where he publishes his *al-Kāfi* after working on it for twenty years. We do not know whether al-Kulaynī writes *al-Kāfi* on request of some Shiite leaders residing in Baghdad, as he states in the preface, or rather that he is addressing himself to the Shiite esoteric wing⁵⁸. The fact is that *al-Kāfi* is the first real effort to set up a body of Twelver Shiite full *isnād* traditions which provide an authoritative answer to the many questions posed by the believers through the direct words of the Imam, during the last turbulent period of the short Occultation⁵⁹. In 339 hijri/940-941, the year of Kulaynī's death according to some sources, the *wikāla*, the deputyship of the last imam based in Baghdad, is considered over and with it the period of the historical imams. The imam definitively disappears from men's sight by entering into a state of concealment outside of human time: the gap created by his absence can only be filled up by his own words given in a direct way. The imam's words themselves are the expression of law⁶⁰.

Some conclusions

The Koran is God's word; the *Sunna* is the Prophet's word; the *Sunan* are the imams' word; but the last two are the interpretations of God's word. Both *al-Ṣaḥīḥ* and *al-Kāfi* are massive compilations of traditions, sound traditions, dating back to the Prophet and the imams respectively. The two texts are similar in design. The techniques of compilation, pres-

⁵⁷ Cf. Klemm 1984.

⁵⁸ The relationship between al-Kulaynī and the *wikāla*, the deputyship of the hidden imam, is not well known. al-Naḡāṣī (al-Naḡāṣī 1408/1988: 2, 290-91), author of the most important work of *ilm al-rijāl* literature, affirms that al-Kulaynī was *ṣayḥ al-aṣḥāb fi waqtihi bi'l-Rayy wa waḡḥubum*. This expression outlines the relationship between him and the Shiite community of Rayy. He was its "leader" and an outstanding person.

⁵⁹ Regarding the crisis of authority and the declaration of the complete occultation see Arjomand 1996a: 502-09; Arjomand 1996b.

⁶⁰ Robert Gleave (Gleave 2001: 356-59) refers to an example of the material's arrangement in the *Furū' min al-Kāfi* concerning the *tayammum* ritual. He divides the material into two sections: the first one contains 6 reports which detail the performance of the *tayammum* ritual with several quotations from the Koran establishing, for example, the lexical limits of the terms *yad* (hand). This is the statement of the norm. The second section is constituted by a series of "hard cases" posed by inquisitors.

entation and organization of both these works indicate that their authors share the same purpose: they want to offer a Muslim, both Sunni or Shi'ite, an authoritative answer to legal questions through both the Prophet's and the imams' word, referred in direct quotation. In both these texts the authors do not make use of pronouns (We/I, He, You, They) as well as in the Qur'ān, requiring the listener/reader to concentrate his attention on the spoken words.

The use of dialogical structures seems to be a means that allows for the actualization of the Prophet's and imams' word and, therefore, for the assertion of their authority as in the Qur'ān. The dialogue appears to be a literary device, a linguistic means whereby religious texts highlight content in order to underline prophetic and Imami religious authority.

It seems, nevertheless, interesting to note some differences between the prophetic dialogues in the *al-Ṣaḥīḥ* and the imam dialogues in *al-Kāfi* that we can relate to a different religious authority. In the latter text visual elements are sparsely represented. The dialogues are rarely accompanied by geographical, historical and political information in order to outline a reference context, a circumstantial setting. Why?

The *Sunna* of the Prophet is, as we have already said, also the interpretation of God's word; it proposes a model of behaviour that, like the *Sunna* of the imams, is inspired by the Koran; but the Prophet's *Sunna*, unlike the imam's, uses a dialogical mode of narration marked by physicality. In fact the situational/contextual speech is a typical trait of the narratives of the Sunni collections, as mentioned above, as well as the other literary genre, the *asbāb al-nuzūl*, whose main protagonist is always the Prophet. Contextualization is undoubtedly a factor which makes us assert the historicity of the actors in the dialogue. For a prophet who brings a new revelation to mankind and builds his authority on it, it is necessary to maintain the attention of the world around him. It is a strategy that has the function of recreating, for the Muslim who reads the reports, the same experience of communication as the *ṣahāba*, the companions of the Prophet⁶¹. The absence of these items in the *al-Kāfi* collection marks the a-historicity of the imam. In the Shī'a tradition, the imam of the time, or rather the words of the imam of the time, confirm what had already been

⁶¹ The companions of the Prophet, the first generation of Muslims, have received much attention because they were the eyewitnesses of what Muḥammad did and said during his lifetime. They constituted the best society and therefore model of emulation for all following Muslim generations. According to Jabali (Jabali 2003: 42) the term "companions", and its meaning, "was closely linked with the emergence of *ḥadīth* as the second most important source of Islamic teaching next to the Qur'ān, a process which depended in large part on the efforts of the traditionists".

said by his predecessor. The following statement by the sixth imam, Ġa'far al-Šādiq, is representative of this concern:

My *ḥadīṭ* is the *ḥadīṭ* of my father, and the *ḥadīṭ* of my father is the *ḥadīṭ* of my grandfather, and the *ḥadīṭ* of my grandfather is the *ḥadīṭ* of al-Ḥusayn, and the *ḥadīṭ* of al-Ḥusayn is the *ḥadīṭ* of al-Ḥasan, and the *ḥadīṭ* of al-Ḥasan is the *ḥadīṭ* of the Commander of the faithful, and the *ḥadīṭ* of the Commander of the Faithful is the *ḥadīṭ* of the Messenger of God (peace be upon him), and the *ḥadīṭ* of the Messenger of God is the word [*qawl*] of God the Most High⁶².

This shows a kind of permanent and unchanging system of translation/interpretation of the Word of God from the first imam, 'Alī ibn Abī Ṭālib, the Commander of the Faithful, up to the sixth imam and then to the twelfth imam.

The imams are represented as a category of men who are closer to God than the prophet/man. We know that the imam is the one who sees through the light of God, hears through the ears of God, and so on. In fact, even if in al-Kulaynī's compilation the dialogue constitutes a means to relate two different entities (imam-man), as in the *al-Šaḥīḥ* (prophet-man), it seems to have also a different function: the two subjects, He and they, do not seem to get in touch through a real verbal exchange. In this context the dialogue appears to have a liminal function through which the imam interprets the revealed world of God, so that man comes to know its true meaning. However, the imam has an eminently hermeneutic function with regard to the word of God; for this reason his presence is necessary. The dialogical structure represents a form of communication which has a double direction: imam-God, imam-man, a form that symbolically expresses a vertical dimension of authority. Imams are a divine hypostasis, on whose words people have to concentrate. Those words take on a historical contingency thanks to generations of followers of the imam, who are the eyewitnesses of his real existence, those who constitute the *isnād* and historicize the words of the imam⁶³.

⁶² al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *Kitāb faḍl al-'ilm*, *bāb* 17, *ḥ.* 14.

⁶³ As Abdulaziz Sachedina said (Sachedina 1988: 66) from al-Kulaynī's time onward the *isnād* seems to have a wider meaning. I quote: "[...] ever since the Imamate had formally been discontinued by the occurrence of the Complete Occultation (a.d. 941), those among the *rijāl* who appeared in the *isnād* as the *riwāṭ* (transmitters) were bound to be looked upon as the authorities who afforded authenticity to the material transmitted, and hence they became those who could and did exercise the Imam's juridical authority in his absence. Thus, *isnād*, from Kulaynī's time on, meant that continuation of religious leadership among the Imamites".

*Bibliography**Primary sources*

- AL-BUḤĀRĪ, M.
1423/2002 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Dār Ibn Kutayr, Dimašq.
- AL-KULAYNĪ, M.
1362-1365/1943-45 *al-Kāfi fī 'ilm al-dīn*, ṣaḥḥaḥahu 'Alī Akbar al-Ġaffārī, Dār al-kutub al-islāmiyya, Tehrān, 8 vv.
- AL-NAĠĀŠĪ, A.
1408/1988 *Riġāl al-Naġāšī*, Bayrūt, Dār al-aḍwā', 2 vv.

Secondary sources

- ABDEL HALEEM, M.A.S.
1992 *Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: Iltifāt and Related Features in the Qur'ān*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 55, 3, pp. 407-32.
- ABDUL RAUF, M.
1983 *Ḥadīth Literature - I: The Development of the Science of Ḥadīth*, in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. by A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 271-88.
- AMIR-MOEZZI M.A. ET ANSARI, H.
2009 *Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son Kitāb al-Kāfi. Une introduction*, in «Studia Iranica» 38, pp. 191-247.
- ARJOMAND, S.A.
1996a *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective*, in «International Journal of Middle East Studies» 28, 4, pp. 491-515.
1996b *The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism*, in «The Journal of Religion» 76, 4, pp. 548-71.
- ARKOUN, M.
1994 *Rethinking Islam: Common questions, Uncommon Answers*, Boulder, Westview (translated and edited by R.D. Lee).
- EL-AWA S.M.S.
2006 *Textual Relations in the Qur'ān. Relevance, Coherence, and Structure*, Routledge, London.
- BROWN J.
2007 *The Canonization of al-Buḥārī and Muslim*, Brill, Leiden.
- BROWN, J.A.C.
2009 *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oneorld, Oxford.
- DIDDI, C.
2009 *Sulla genesi e il significato del cronotopo in Bachtin*, in «Ricerche slavistiche» 7 (53), pp. 143-56.

- DURAKOVIĆ, E.
2007 *The Sacralization of the Textual Space: Some Reflections on Sūrah al-Fātiḥah*, in «Islamic Studies» 46, 1, pp. 5-13.
- VAN ESS, J.
1996 *Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology*, in *The Qurʾān as Text*, ed. by S. Wild, Brill, Leiden, pp. 177-94.
- FADEL, M.
1995 *Ibn Ḥajar's Hady al-sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī's al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ: Introduction and Translation*, in «Journal of Near Eastern Studies» 54, 3, pp. 161-97.
- GLEAVE, R.
2001 *Between Ḥadīth and Fiqh: the "Canonical" Imāmī Collections of Akhbār*, in «Islamic Law and Society» 8, 3, pp. 350-82.
- GOLDZIHNER, I.
1984 *Études sur la Tradition islamique*, Maisonneuve, Paris.
- HOFFMANN, T.
2007 *The Poetic Qurʾān. Studies on Qurʾanic Poeticity*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- JABALI, F.
2003 *The Companions of the Prophet. A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*, Brill, Leiden.
- JOHNS, A.H.
2000 *Reflections on the Dynamics and Spirituality of Sūrat al-Furqān*, in *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, ed. by I.J. Boullata, Routledge, London, pp. 188-227.
2011 *A Humanistic Approach to i'jāz in the Qurʾān: The Transfiguration of Language*, in «Journal of Qurʾanic Studies» 13, 1, pp. 79-99.
- KLEMM, V.
1984 *Die fier sufarā' des Zwölften Imām: zur Formativen Periode der Zwölfteršī'a*, in «Die Welt des Orients» 15, pp. 126-43.
- LUCAS S.C.
2006 *The Legal Principles of Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī and their Relationship to Classical Salafī Islam*, in «Islamic Law and Society» 13, 3, pp. 289-324.
- MARSTON SPEIGHT, R.
2000 *Narrative Structures in the Ḥadīth*, in «Journal of Near Eastern Studies» 59, 2, pp. 265-71.
- MIR, M.
1992 *Dialogue in the Qurʾān*, in «Religion and Literature» 24, 1, pp. 1-22.
2001 *Dialogues in Encyclopaedia of the Qurʾān*, ed. by J. Dammen McAuliffe, Brill, Leiden, I, 531-35.
- NEUWIRTH, A.
2004 *Rhetoric and the Qurʾān in Encyclopaedia of the Qurʾān*, ed. by J. Dammen McAuliffe, Brill, Leiden, IV, 461-76.
- RADSCHIEDT, M.
1996 *T'gāz al-Qurʾān' im Koran*, in *The Qurʾān as Text*, ed. by S. Wild, Brill, Leiden, pp. 113-23.

ROBINSON, N.

1996 *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM Press Ltd, London.

SACHEDINA, A.

1988 *The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford University Press, New York.

SEZGIN, F.

1967 *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Brill, Leiden.

ṢIDDĪQĪ, M.Z.

1993 *Ḥadīth Literature. Its Origins, Development and Special Features*, The Islamic Texts Society, Cambridge.

STETTER, E.

1965 *Topoi und Schemata im Ḥadīṡ*. Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen.

TOKATLY, V.

2001 *The A'lām al-ḥadīth of al-Khaṡṡābī: A Commentary on al-Bukḥārī's Ṣaḥīḥ or a Polemical Treatise?*, in «*Studia Islamica*» 92, pp. 53-91.

ZAHNISER, A.H.M.

2000 *Major transactions and Thematic Borders in two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'*, in *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, ed. by I.J. Boullata, Routledge, London, pp. 26-55.

Mirella Cassarino

Dialogue and Difference
in Tawḥīdī's *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*
and *Muqābasāt*

My paper focuses on the performative functions of dialogue in Tawḥīdī's *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa* and *Muqābasāt*. These are two anthological works through which dialogue can be examined according to various keys to reading and a rich gamut of nuances in the modes in which it is refunctionalized and flexibly modified. This survey shows that, in the *Imtā'*, the condition of *communitas*, represented with extreme care by the author, is a necessary condition to consider dialogue as social discourse and to reflect on its persuasive, polemical, exegetic and ludic functions. In the *Muqābasāt*, the criticism of ethical violence that emerges becomes effective thanks to the interlocutory scene and the dialogic formulation that become a true and proper method, a collective exercise in reaching truth and justice. Through the structure of direct speech, Tawḥīdī includes others' discourse in the narration, thus responding to the didactic intention of the *adab*. Furthermore, behind the "discourse of others in others' languages", according to the Bakhtinian perspective, the thinking of the author is sometimes dissimulated. The word pluri-discursive is "double-voiced" in the sense that it expresses both the direct intention of the character who speaks as well as the refracted intention of the author.

Tawḥīdī; Performativity; Dialogue; *Imtā'*; *Muqābasāt*.

The performative functions of dialogue in the adab mode

In a contribution dedicated to two possible, further definitions of *adab*, I had turned to something Remo Ceserani wrote with regard to the "literary mode", which he understood as a "set of rhetorical-formal procedures, knowledge-seeking attitudes and thematic aggregations, historically concrete and elementary forms of the imaginary that can be utilized by various codes, genres and forms in the realization of literary and artistic texts"¹. Setting out from these considerations, I spoke of the *adab* not as a codified genre, but as a literary mode characterized by a series of constants of the imaginary that manifest themselves within works ascribable to differing literary genres. It seems to me now that a reflection on what

¹ Ceserani 2002; 1998, p. 548 [Author's translation].

could be defined as the constant dialogue, which in that contribution had only been initiated², can lead to interesting results, above all, if studied in relation to its performative character³. The objective is to understand in what way dialogue, in its elements of performativity and in the concrete nature of its realization, has become at the same time a privileged model of research, of exposition and elaboration of knowledge and action. To this end, the work of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (died 1023), an author I have been focusing on for some time now, can be considered as a privileged site to observe these aspects. Among his works that have come down to us, some indeed are structured in a dialogic form: for example, *al-Hawāmil wa'l-šawāmil*⁴, *Rambling and Comprehensive Questions*, centered on discussion between our author and Ibn Miskawayh and composed around 980 when, in Rayy, he worked with al-Sāḥib ibn 'Abbād; the *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*⁵, the book of *Enjoyment and Conviviality*, composed between 983 and 985, in the period in which Tawḥīdī was in Baghdād and took part in the *maḡlis* of the vizier Ibn Sa'dān that he claims to have recorded in writing; the *Muqābasāt*⁶ or *Borrowed Lights*, composed by the author in 992, whose protagonist is Tawḥīdī's master, Abū Sulaymān al-Siġistānī⁷, and deals with 106 topics of prevalently philosophical nature. Alongside these, other works by Tawḥīdī follow a mixed narrative mode of diegesis and mimesis, although they are not structured in dialogic form. It is enough to consider the text entitled *Aḥlāq al-wazīrayn*⁸, or *Satire of the Two Viziers*, and the various *Rasā'il*⁹ in which the rhetorical capacity, the erudition and the dialectics of the author are partly influenced by the construction of a response aimed at an interlocutor, real or fictitious, on a well determined theme. We think again of the text entitled *al-Šadāqa wa'l-šadiq*¹⁰, which means friendship and friends, in the context of which we find, yet again, a predilection for dialogue both as an implicit mental model and an overt literary form.

² Cassarino 2011, p. 63.

³ The term performativity has assumed many meanings. In Austin's theory of speech acts, the performative utterance is that which determines an action. Searle has developed Austin's discourse and Apel then effected a transcendental-pragmatic shift. Derrida, for his part, placed emphasis on the close relationship between performativity and iterability. For a picture of this question and a history of writings on the performative, see Loxley 2007.

⁴ al-Tawḥīdī 1951.

⁵ al-Tawḥīdī 1953 (hereafter *al-Imtā'*) [all translations are the Author's].

⁶ al-Tawḥīdī 1970 [all translations are the Author's].

⁷ For al-Siġistānī and his circle, see Kraemer 1986: 1-68.

⁸ al-Tawḥīdī 1965.

⁹ al-Tawḥīdī n.d.

¹⁰ al-Tawḥīdī 1964.

So Tawḥīdī produced a great quantity of books written in the dialogic form that, for various reasons, make them an excellent site for the analysis of the theme we have chosen for our days of study, i.e. the study of the structures, functions and meanings of dialogue in Arab culture. For reasons of space and appropriateness, I have chosen to concentrate on two works in particular, ascribable in different ways to the *adab* system: the *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*, which I have been studying for some time¹¹, and the *Muqābasāt*, which present various analogies with the *Imtā'*. These are two anthological works through which dialogue can be examined according to various keys to reading and a rich gamut of nuances in the modes in which the dialogue is refunctionalized and flexibly modified, thus becoming a sort of metamorphic argumentational vortex¹².

Tawḥīdī's hermeneutical logic and the concept of performativity

Tawḥīdī's philosophical education and his little-known and controversial biographical history (he was accused of being *zindīq* and frequented Sūfī circles of his period; Wadad al-Qaḍī defined him, for her part, a Sunni voice in a Shi'ite century)¹³ certainly have increased interest in his work and corroborate its importance with regard to the questions we are interested in.

Tawḥīdī was a pupil of Yaḥyà ibn 'Adī (died 974), who had translated Aristotle's *Topics* beginning from a previous Syriac version by Ishāq Ibn Ḥunayn, and by al-Siġistānī, better known as al-Mantiqī (the logician). This, in my way of seeing things, is both a long and already consolidated practice of the dialogic dispute and form in Arab culture¹⁴, one of the elements to be kept in mind for understanding the form in which the *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa* and the *Muqābasāt* are structured, in which, not by chance, the voices of the learned men and the participants carry out a particular role. To give but one example, the *Topics*, translated from the Syriac by Tawḥīdī's master, were already known to the Arabs through previous versions, including one directly from the Greek text. In investigating the reasons why such a difficult text stimulated the Arabs' interest, Dimitri Gutas dwells on the significant fact that:

the *Topics* teaches one *ḡadal*, the art of argumentation on a systematic basis. Its stated aim is to develop a method that would enable one to debate for or

¹¹ See Cassarino 2008 (a); 2008 (b); 2011; 2013.

¹² Fineberg 1982: 65-70.

¹³ See al-Qaḍī 2003: 133-43.

¹⁴ See Daiber 1991: 636-39.

against a thesis on the basis of commonly held beliefs; accordingly, it provides rules of engagement concerning the question and answer process between two antagonists, the interrogator and his respondent, and it lists at great length test cases – about three hundred of them – that provide approaches to arguments, or their topics (the *topoi*)¹⁵.

In his texts, Tawḥīdī clearly goes beyond a simple division between theory and praxis, configuring discourse as an activity. Hermeneutics in Tawḥīdī can therefore be considered a true and proper logic in which the elaboration of thought is not an abstract procedure¹⁶, but is the space in which an experience is constructed, and of which it is possible to illuminate the base structures. This is tantamount to saying that the performative character in the hermeneutics of the author is realized through application and concrete translation, through dialogic praxis, of the interaction between particular and universal that is carried out in the activity of thought. The objectives of the present contribution do not include the question of the models that the author had in mind in the construction of the work or a comparison between the Tawḥīdian conception of dialogue and that of other, previous or contemporary authors who privileged this form of research and exposition of knowledge, not only philosophical knowledge. Such a comparison, indeed, emerges faintly in a contribution dedicated by Salah Natij to the inaugural night of the *Kitāb al-imtā' wal-mu'ānasa*¹⁷ in which relations with and derivation from Ḡāḥiẓ, Miskawayh, Yaḥyà ibn 'Adī and other important figures are clearly highlighted. Likewise, I do not intend to dwell on the influence, undoubtedly considerable, that Greek logic and dialectics had on Tawḥīdī through the lessons of his master. I am rather more interested in turning my attention to the logic of question and answer that underlies the basis of the dialogue and its performative character: the characters take part in a game, a ritual true and proper, in which repetition and variation contribute to maintaining memory¹⁸, to exorcising difficult historical passages and to favouring and controlling cultural and social transformations.

Furthermore, the predilection demonstrated by the authors for the dialogic form directs us to a complex theoretical question – that of the relationship between orality and writing, characteristic of the long process of literacy acquisition that was produced in the “graphomaniac” Arab-Islamic civilizations. The dialogic form indeed possesses very particular lit-

¹⁵ See Gutas 1998: 62.

¹⁶ See Foucault 2003.

¹⁷ See Natij 2008: 227-75.

¹⁸ On the question of the relationship between orality and performativity, see Fusillo 2009.

erary characteristics. As Peter I. von Moos has written, in an interesting essay dedicated to Latin dialogue in the Middle Ages, “Le dialogue littéraire est nécessairement paradoxal: c’est un texte qui tend à faire oublier qu’il est texte. Dans cet état désespéré qu’est l’écrit, il cherche à reconstituer les conditions de la voix, simulant une voix enregistrée. C’est une fiction d’oralité par compensation”¹⁹.

Dialogue in the Imtā': structure, functions, meanings

The incipit of the *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa* consists of a story that is presented in the form of a true and proper frame story. The mathematician Abū'l-Wafā' al-Muhandis introduces the philosopher and humanist Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī in an extremely favourable light to the vizier Ibn Sa'dān, who decides to welcome him into his literary circle. Jealous of the relationship of trust that has been established between the vizier and the philosopher, Abū'l-Wafā' al-Muhandis asks Tawḥīdī to record in writing the convivial meetings that take place in his absence in the vizier's *maḡlis*. As readers/spectators, we find ourselves before the representation of forty or forty-seven (according to the edition used)²⁰ convivial meetings that take place at night in the vizier's dwelling. This is a place that grants him a *super partes* position, symbolically joining those who reside within it with those who come from outside²¹. The characters who are the protagonists of the frame story really existed, in full respect of the *adab* mode and the need to confer verisimilitude to the narration. They move within a fictional story that, in this case constitutes simply an occasion to generate the dialogue.

The frame story therefore serves, above all, to justify the meeting between the philosopher and the vizier, but also to sanction the rite of exchanging ideas and to define the condition of *communitas* deriving from a model that describes and, at the same time, generates and controls sociocultural transformations. The situation is fictional, just as the dialogue is fictional, but it leads to the reality of philosophical, moral, material culture problems debated in the epoch of Tawḥīdī. In the single nights, the action takes place through what Austin has defined as a performative utterance pronounced by the “official and authoritative” figure who

¹⁹ Von Moos 1989, p. 994.

²⁰ The edition by al-'Aḡamī, published in 2005, contains forty-seven nights.

²¹ See Cassarino 2008a 97-120. The situation set up in the scene highlights a fundamental argumentative parity between the interlocutors, who share not only mastery of discursive artifice, but also a common dimension in terms of ethics and knowledge.

chairs²². The vizier, indeed, opens the session each evening by posing a question to Tawḥīdī on a pre-determined topic, and he replies, providing his own or others' argumentation. The scenic character of the setting, in both the frame story and the nightly meetings, is evident, and the most attractive and convenient hypothesis is that the dialogues were read in contexts analagous to those that Tawḥīdī set up in their interior. There are undeniable clues regarding the progression of the conversations on the most various topics, the apparent backtracking of Tawḥīdī in the contrasts with his interlocutors, the purely ludic character of some intermez-zos and the little stories with which Tawḥīdī is sometimes called to conclude the sessions. We have to bear in mind, furthermore, that the first night of the *Imtā'* is explicitly centred on the theme of conversation both in theoretical terms and in terms of concrete realization. Indeed, the reflection regards not just the meaning of the *ḥadata* root and the experiences to which they refer, but also the climate in which it is opportune that the dialogues take place. As the title already suggests, the realization of a dialogue presupposes pleasant company and a trusting and relaxed atmosphere. The vizier invites Tawḥīdī with some insistence and welcomes him amiably: he expresses his desire to enhance the conversation's qualities, invites him to sit comfortably, turns to him smiling, and the philosopher, for his part, formulates precise requests to his interlocutor that have as their main aim the generation of a trusting and pleasant atmosphere. It is enough to consider the philosopher's request to be able to use the courtesy pronoun "thou" which, determining a common ethical and knowledge dimension, annuls the evident initial asymmetry between him and his interlocutor. What is enacted is a pleasant dialogue, characterized by the free expression of thought, lacking in formulaic expressions and affectation, just as the vizier is careful to underline when he gives the following instructions to the philosopher:

Answer me regarding everything freely and in total tranquillity, out loud, expounding everything that comes to your mind, making use of your total knowledge. Avoid the affected style of the people of Baghdad [...] be spontaneous in your expression. Do not show yourself, furthermore, to be timorous like the impotent or hesitant like the fools. Be resolute and firm when you make affirmations, comprehensive when you give descriptions, precise when you cite objectives and cutting and firm when you pronounce a judgement²³.

Among the functions of dialogue that are explicitly listed by the author are the fecundation of intellect, the relief of the human soul from

²² See Austin 1982.

²³ *al-Imtā'*:19.

burden, the spread and the development of culture²⁴. Thus Tawḥīdī attributes to dialogue a didactic and formative purpose geared towards introducing social and cultural innovation in a general sense. The mode of its realization, in the ideal communitary dimension of a group of friends, is decisive: it is indeed the actuation of dialogue with its related interhuman dynamics that raises the human spirit out of its difficulties and leads it to the understanding and construction of reality in all its dimensions. The most immediate evidence is that the dialogue in the *Imtā'* is connected with the educational project of the community implicit in the *adab* mode. The variety and wide extent of the topics dealt with demonstrate this: the dialogues touch all the most important questions concerning society at this time, including those related to customs and practices. It is enough to consider, just to give two examples, the nights dedicated to good manners and food²⁵ or the important references, included in the debate on the sixth night, to the practice of incest and its definitive condemnation²⁶.

The aim of the dialogue is therefore to teach, attributing a substantial part to *delectatio*. Furthermore, in the nights of the *Imtā'*, it not only conveys ideas on the topics dealt with, but also the relationship of identity/difference among the people whose voices are chosen and referred to by Tawḥīdī: alongside the interventions of well known and influential people, we also find those of Bedouins, Sufis, or anonymous characters belonging to various social categories. The words and the ideas that they express are sayings or commonplaces that form part of a wider set and make sense alongside other terms and other opinions. The procedure actuated by Tawḥīdī, expressing the tension that runs through the new social stratification and the particular formation of the groups in it, is to measure differences and multiply perspectives, aware of the fact that the human being is a social being. In this way the world ends up being reflected in the text.

Depending on the subject under discussion, the dialogue can have the character of logical debates held in philosophical circles (one thinks of the discussion between Mattā ibn Yūnus (died 940) and al-Sirāfi (died 979), based on the logic and grammar found both in the *Imtā'* and in the *Muqābasāt*)²⁷ or assumes the violent connotations of a dispute in which both the prestige of the individual characters who speak and questions of an ideological nature come into play (see, for example, the conversations on Shiism). Furthermore, the style of moralistic discourse is also present in

²⁴ *al-Imtā'*: 26.

²⁵ See Cassarino 2008b.

²⁶ See Cassarino 2011: 32-34.

²⁷ *al-Imtā'* I: 107-129; *al-Muqābasāt*: 108-12; Endress 1986: 235-70.

the pleasant discussions on music, food and good manners. Through the structure of direct speech, Tawḥīdī transmits doctrine and experience, including others' discourse, in the narration, thus responding to the didactic intention of the *adab*. Furthermore, on scrutiny, behind the "discourse of others in others' languages", according to the Bakhtinian perspective, the thinking of the author is sometimes dissimulated. The word pluri-discursive is "double-voiced" in the sense that it expresses both the direct intention of the character who speaks as well as the refracted intention of the author. As Bakhtin writes:

In such discourse, there are two voices, two meanings and two expressions. And all the while these two voices are dialogically interrelated, they-as it were-know about each other – just as two exchanges in a dialogue know of each other and are structured in this mutual knowledge of each other; it is as if they actually hold a conversation with each other. Double-voiced discourse is always internally dialogized²⁸.

An interesting aspect that up until now has not been debated at all is inherent in the presumed freedom of the path of knowledge left to the interlocutor on Tawḥīdī's part. The reference here is to the type of "monologic" dialogue to which Pioletti referred in his introductory contribution²⁹. The impression is that, in exercising the "maieutic art", our philosopher seems to indicate in a determined manner the direction to be impressed on the discourse. Although the search for the truthful and the correct is characterized as an open and collective procedure, the attitudes that are recorded before a discordance of opinions regard, rather, the assumption of an intermediate position or the choice of one position to discard another.

In conclusion, from some considerations spread out over various nights, we discern another function attributed to dialogue, in its necessarily written expression, at the time of Tawḥīdī: that of being a repository of memory. It is enough to consider the concluding part of the sixth night when the vizier, after having sung the praises of the philosopher for the things he has told him regarding the superiority of the Arabs compared to the non-Arabs, and the Persians in particular, expresses himself thus:

If the discourse is limited to listening it is lost in the air and if it is read from a book it is useless. That which flies is unreachable, only that which is fixed is perceptible to sight. When that which is listened to is not preserved, one recalls it a little at a time, making use of imagination and fantasy, both ineffective³⁰.

²⁸ Bakhtin 1981: 324.

²⁹ See Pioletti in this volume.

³⁰ *al-Imtā'* I: 95.

The indication is clear and it sits in the context of the dialectic process between orality and writing: it is not sufficient only to participate in *maḡālis* or only to read books on specific topics. It is important, instead, to record in writing, and in a dialogic form, what has been said. What is highlighted is, in fact, the performative value of the dialogue due to the incessant activity of the language that permeates all concrete speech acts.

The Muqābasāt and the denouncement of violence

“My purpose”, writes the author, “is to recount facts connected to philosophy and to add others of the same type, dictated by the famous erudites of my century and by my contemporary masters”³¹. The book was composed, Tawhīdī refers, to respond to the request made by an anonymous admirer, struck by his philosophical knowledge³². Once again, an “other” is within the action of his narrating. He exists as author only because he is addressed by and solicited by someone who is equipped with a power granted by the establishment. Furthermore, the narration is structured as the written recording of philosophical dialogues in which the exercise of logical activity is put into practice. The dialogue, in strict relation with dialectics, has the aim of examining a theme, of analyzing it and deepening it in all its aspects through the folds of discourse (among two or more interlocutors).

The first *Muqābasa* opens, indeed, directly with the words of the master, preceded only by the following expression from Tawhīdī: “I heard Abū Sulaymān al-Manṭiqī say”³³. The second, which takes place in the *maḡlis* of al-Siḡistānī, includes among those present various other characters who, as the author specifies, were *imām*: Abū Zakariyā al-Ṣaymarī, Abū'l-Faṭḥ al-Nūṣaḡānī, Abū Muḡammad al-'Arūḡī, al-Maqdisī and others³⁴. The discussion has as its subject the *'ilm al-nuḡūm* and its position among the other sciences. The contributions, sometimes rather long, are not in any case initially written down under the name of the individual protagonists. This comes about only after al-Siḡistānī has expressed himself, as in the case of al-'Arūḡī³⁵ or of al-Nūṣaḡānī. The individuals who take part in the sessions do not necessarily belong to a limited circle, but include young people and anonymous characters. The questions are often

³¹ *al-Muqābasāt*: 54.

³² *Ibidem*.

³³ *al-Muqābasāt*: 57.

³⁴ *al-Muqābasāt*: 57-58. For more on these figures, see Kraemer 1986: 1-68.

³⁵ *al-Muqābasāt*: 74.

introduced by the impersonal “*qāla*”, it was said, it was asked, or by the expression “One of those present said”. While the response, obviously provided by al-Siġistānī, is introduced by “*qāla*”, added, referred or simply replied. Tawḥīdī also intervenes now and then as narrator. In this way the perspective changes continually and passes to the various characters, and the voice changes too. The preponderant part of the text is taken up with referred discourse, that is to say the most mimetic form of story, since the narrator gives the floor to the character. The narrativized discourse, the discourse in which Tawḥīdī is present, is reduced to a minimum. His interventions are limited to expressions of the type: “The discourse then turned to other questions”, in which he speaks in the third person.

The aspect that seems to me worth highlighting is the technique used in the *Muqābasāt*. It seems to be based on Platonic dialogue (the so-called Socratic method), founded on the principle of discourse and reply, with the participation of two or more characters united by the desire to penetrate to the core of questions that would otherwise be without solution. Dialogue, envisaging interruption, offers great possibilities of combination, introducing along the way aspects and motives connected with the principal theme and thus allowing a significant succession of semantic widening and shifting.

It appears to me, however, that the paradigm of the dialogue here becomes more articulated and complex, compared to the *Imtāʿ*. This is both because of the more strictly philosophical nature of the work, in which dialogic practice is certainly required, and also because of the critical position assumed by the author. His thinking presents, in the panorama of the period, particular aspects that up until today have been read in a reductive and simplistic manner, as a direct consequence of his personal misfortunes. In the invocation in the epigraph to the book, there is reference to the widespread sins and bad behaviour among contemporary intellectuals, among the Rationalists, the theologians, the traditionalists and the jurists who enter into conflict with one another, supported even by their patrons.

Again, he denounces a climate and a context of social relations that are somewhat conflictual due, according to him, to the “Malevolence of the souls, the depreciation of religion, the domination of indecency, the disappearance of the fear of God, the oblivion to which genuine and authentic culture has been banished”³⁶. All this leads indeed to obscene and abominable deeds. Tawḥīdī’s discourse therefore assumes the connota-

³⁶ *al-Muqābasāt*: 117.

tions of a criticism of ethical violence³⁷. Now, there exist, as is well known, various ways to contextualize “morality” in its social conditions and various ways to bring out the “I” in the plot of the real³⁸: Tawḥīdī intends to act through a speech act and conceives his intervention through a “negative dialectic”. The moral interrogation springs from the divergence between the universal and the particular. The author does not limit himself to lamenting the dissolution of every ethical ideal, interpreted by him as the destruction of a shared and collective ethic, but he feels driven by the widespread “violence” and evil to intervene in the act of conservation, transmission and construction of that *ethos* based on the postulate (very probably false) of previous ideal unity that perhaps never existed. In this critical process, the interlocutory scene, the dialogic formulation, assumes a fundamental importance for giving voice to the debates and denouncing moral nihilism, the weight of which he inevitably feels. The dialogic formulation is method, interior reflection, dialectic confrontation, a collective exercise for reaching the truth. The end is to present answers to controversial questions that could easily lead to accusations of heresy. And this not before having carefully analyzed, and not without a particular polemical malice, the most significant existing opinions. Tawḥīdī, demonstrating that thought is not configured as an abstract procedure, ends up experimenting, with his philosophy, with that circuit of reciprocal interaction between historical effect and the conscience of he who understands it. Bringing together the voices that occupy the dialogic scene of the *Muqābasāt* furthermore allows for a sounding, on the one hand, of the formation of the self within a gamut of given social conventions and, on the other hand, the responsibility and the recognition of an enormous debt towards the Other. Obviously, in assuming the speech act, there is also an implicit social responsibility assumed with regard to the public that one intends to persuade.

Without an explicit reference to these aspects of the criticism of ethical violence on Tawḥīdī's part, any reflection on dialogue in the *Muqābasāt* would not be, in my opinion, understandable. The dialectic conversations in question represent, also in the form of condemnation, the complex artistic expression of Arab philosophical thought in a moment felt by Tawḥīdī to be a moment of disaggregation of some prior hypothetical unity.

³⁷ See Butler 2006.

³⁸ See Heck 2014.

Concluding considerations

In the introduction to my contribution, I began from the idea of having to consider the constant dialogue in *adab* prose and to examine, in particular, its structures and functions through two works by Tawḥīdī. As far as I have been able to observe, beginning with some aspects of the author's thinking that can be linked to the dimension of performativity, and bearing in mind the differences between the *Imtā'* and the *Muqābasāt*, I think I can state that in these two works the dialogue is not only to be understood as an expressive technique in the formalist sense, but rather as an integral part of the content. We are in the presence of what Bakhtin had defined as an artistically significant form, by virtue of the fact that it is not simply a narrative frame, it does not unite topics from different genres, but renders active the contents of the works in question, giving them the correct composition. The use and the function of dialogue in the *Imtā'* appear, furthermore, more understandable if supported by the reading of the *Muqābasāt*, which show more than other works, how and how much Tawḥīdī's formation and awareness of his historical time, inscribed in the Greco-Syriac logical curriculum, were determinant for the use of a speculative and didactic-doctrinal language. Despite the fact that the two works merit further study regarding the various types of dialogue used, this initial consideration has offered me many points of reflection regarding the deep meanings that dialogue assumes in it. The reference to a hermeneutic dimension has perhaps allowed for a more articulated and complex definition of the same dynamic of action.

In the *Imtā'* the condition of *communitas*, represented with extreme care by the author, is a necessary condition to consider dialogue as social discourse and to reflect on its persuasive, polemical, exegetic and ludic functions according to the cases. In the *Muqābasāt* the criticism of ethical violence that emerges from various pages becomes effective thanks to the interlocutory scene and the dialogic formulation that become a true and proper method, a collective exercise in reaching truth and justice.

It seems, furthermore, that expressing a complex and multiform reality through a plurality of voices, opening windows on other spaces and other places, ancient Greece, Sasanian Iran, pre-Islamic Arabia, the urban centres of his time, Tawḥīdī allows us to reconstruct links, profound and superficial relations with the previous cultural tradition. These are ties that confer normative force to the processes of transformation and restructuring of that which had undergone dissemination. Every culture produces a particular type of mark that manifests itself in the area of literary models. The presence of the Other, internal and external, is om-

nipresent in Arab culture and it seems to me that the dialogic mode that permeates Tawḥīdī's works demonstrates to just what extent a series of extratextual relations are reflected, even formally, in the literary works assuming a modelling function³⁹.

Bibliography

Sources

AL-TAWḤĪDĪ

- 1953 *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*, ed. A. Amīn and A. al-Zayn, Cairo.
2005 *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*, ed. M.F. al-'Aḡamī, Damascus.
1951 *al-Hawāmil wa'l-ṣawāmil*, ed. A. Amīn and A. Ṣaqr, Cairo.
1970 *al-Muqābasāt*, ed. M.T. Ḥusayn, Baghdad.
1964 *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadiq*, ed. I. Keilani, Damascus.
1965 *Ahlāq al-wazīrayn*, ed. Ibn Tawīt al-Ṭanḡī, Damascus.
n. d. *Rasā'il Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, ed. I. Keylānī, Cairo.

Studies

'ABBĀS, I.

- 1966 *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī wa 'ilm al-kalām*, in «al-Abḥāt» 19, pp. 189-207.

ABDESSAMAD, B.

- 2010 *Argumentation et dialectique en islam, Formes et séquences de la munāzara*, UCL Presses Universitaires de Louvain, Louvain.

A'SAM, 'A. AL-A.

- 1986 *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī fī kitāb al-Muqābasāt*, Dār al-šū'ūn al-ṭaqāfiyya al-'amma, Baghdad.

AUSTIN, J.L.

- 1982 (2 ed.) *How to do Things with Words*, Urmson, J.O. and Sbisà M. (eds), Harvard University Press, Harvard (USA).

AL-AZMEH, A.

- 1986 *Arabic Thought and Islamic Societies*, Croom Helm, London.

ADORNO, TH.W.

- 1997 *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

BAKHTIN, M.

- 1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, ed. by M. Holquist, trans. by C. Emerson and M. Holquist, University of Texas Press, Austin and London.

BERGÉ, M.

- 1979 *Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, Institut Français de Damas, Damascus.

³⁹ I would like to thank Lidia Bettini and Antonella Ghersetti for their precious suggestions for improving this article.

BUTLER, J.

2006 *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano.

CASSARINO, M.

2008 (a) *Parole della notte: intessere i saperi nella casa del visir*, in «Quaderni di Studi Arabi» n.s. 3, pp. 71-94.

(b) “*Il cibo come cultura in una fonte letteraria araba del X secolo*”, in D. Bredi et alii (eds.), *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, III, Edizioni Q, Roma, pp. 371-89.

2011 “*Dialogicità e alterità nel Kitāb al-imtā‘ wa’-mu‘ānasa di Tawhīdī*”, in M. Cassarino (ed.), *Lo sguardo sull’altro, lo sguardo dell’altro. L’alterità nei testi medievali*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 21-42.

2013 “*La conception du temps dans le Kitāb al-imtā‘ wa’l-mu‘ānasa: poétique de l’obscurité et texture du conte*”, in V. Klemm and N. al-Sha‘ar (eds.), *Sources and Approaches Across Disciplines in Near Eastern Studies*, Peeters, Leuven, pp. 333-42.

CHEIKH-MOUSSA, ‘A.

2014 “*Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, l’arabe et le Bédouin*”, in Rippin, A., Tottoli, R. (eds), *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday*, Brill, Leiden, pp. 70-85.

DAIBAR, H.

1991 “*Masā’il wa-adjwiba*”, *EI2*, VI, Brill, Leyden, pp. 636-39.

ENDRESS, G.

1986 “*Grammatik und Logik: arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*”, in B. Mojsisch (ed.) *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Verlag B.R. Grüner, Amsterdam, pp. 163-299.

FARIQ, K.A.

1954 “*Abu Hayyan at-Tauhidi and his Kitābul-Muqabasat*”, «*Islamic Culture*» 28, pp. 372-88.

FOUCAULT, M.

1996 *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma.

2003 *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano.

FUSILLO, M.

2009 “*Oralità, Performatività*”, in *Estetica della letteratura*, il Mulino, Bologna, pp. 171-75.

GUTAS, D.

1998 *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, London and New York.

HECK, P.L.

2014 *Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion*, Routledge, New York.

KRAEMER, J.

1986 *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Brill, Leiden.

LEAMAN, O.

1996 “*Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century*”, in S.H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, pp. 155-64.

- LÉVINAS, E.
1984 *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano.
- LOXLEY, J.
2007 *Performativity*, Routledge, New York-London.
- NATIJ, S.
2008 La nuit inaugurale de *Kitāb al-imtā' wal'-mu'ānasa* de Abū Ḥayyān al-Tawhīdī: une leçon magistrale d'*adab*, in «Arabica» 55, pp. 227-75.
- NOVIKOFF, A.J.
2013 *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Proactice, and Performance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- OUYANG, W.-C.
1997 *Literary Criticism in Medieval Arabic Culture. The Making of a Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- PIOLETTI, A.
2015 *Dialogo e dialogicità*, *ivi* pp. 15-24.
- AL-QĀDĪ, W.
2003 "Abū Ḥayyān al-Tawhīdī: A Sunni Voice in the Shi'i Century", *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*, Daftary, F. and Meri, J. (eds), Tauris, London, pp. 128-63.
- ROWSON, E.K.
1990 *The Philosopher as Littérateur: al-Tawhīdī and his Predecessors*, in «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften» 6, pp. 50-92.
- SEARLE, J.
1969 *Speech Art: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- AL-SHAAR, N.
2015 *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought in al-Tawhīdī and his Contemporaries*, Routledge, New York.
- VON MOOS, P.
1989 *Le Dialogue Latin au Moyen Âge: l'exemple d'Evrard d'Ypres*, «Annales ESC» 44, pp. 993-1028.

Regula Forster

Dialogue and Autobiography: Ibn al-Hayṭam's *Kitāb al-Munāẓarāt*

In 296/909, the Ismailis took over the Tunisian city of Qayrawān, led by the famous *dā'ī* Abū 'Abdallāh al-Šī'ī. Abū 'Abdallāh soon left for Siġilmāsa to support the Imam al-Mahdī in his troubles there, and his older brother Abū l-'Abbās took over in Qayrawān. In his *Kitāb al-Munāẓarāt*, a Shii citizen of Qayrawān, Ibn al-Hayṭam, who later became an Ismaili *dā'ī* himself, portrays four longer dialogues, three between him and Abū 'Abdallāh and one with Abū l-'Abbās. This paper looks at the setting of these four dialogues and at the way Ibn al-Hayṭam portrays the persons and their verbal and non-verbal interactions. By a close reading of the text, the paper shows what role the dialogues play within this autobiography.

Ibn al-Hayṭam (Ismaili *dā'ī* and author); *Kitāb al-Munāẓarāt*; Ismailiyya; Literary dialogues; Autobiography.

In 296/909, the Shii sect of the Ismailis took over the Tunisian city of Qayrawān, led by the famous missionary (*dā'ī*) Abū 'Abdallāh al-Šī'ī¹. Abū 'Abdallāh soon left for Siġilmāsa, in present-day Morocco, to support the Ismaili Imam al-Mahdī (ruled as first Fatimid caliph 297-323/910-934)² in his troubles with the authorities there, thus leaving his older brother Abū l-'Abbās to take over in Qayrawān. These events are the main topic of a book called *Kitāb al-Munāẓarāt*³, written approximately thirty-five to forty years later⁴ by one Ibn al-Hayṭam, a Shii citizen of Qayrawān and later Ismaili *dā'ī* himself, though he should not be confused with his much more famous namesake: Ibn al-Hayṭam the mathematician⁵.

The *Kitāb al-Munāẓarāt* – Ibn al-Hayṭam's only extant work⁶ – starts with a long dialogue between Ibn al-Hayṭam and Abū 'Abdallāh al-Šī'ī

¹ For an account of these events, see Halm 1991: 89-138, Madelung/Walker 2000: 1-41.

² For him, see for example Dachraoui 1985.

³ Ed. Madelung/Walker 2000.

⁴ 334-336/946-947, see Madelung/Walker 2000: 47-48, against Daftary 2004: 117, who dates the text slightly earlier (ca. 334/945); van Ess 2011: 273 suggests 334/946 or later.

⁵ For details about the author, see Madelung/Walker 2000: 51-55.

⁶ It survives as the sixth part of the *Kitāb al-Azhār* by the 16th century Indian author al-Bharūcī, see Madelung/Walker 2000: 46-47.

that takes place immediately after the conquest of Qayrawān⁷. Two important topics therein discussed are the need of the Muslim community for an Imam as leader of the state and community and the line of the Shii Imams. Eventually, Ibn al-Hayṭam takes the Ismaili oath of allegiance⁸, whereafter the *dā'i* interprets the *ṣabāda*, the first Surah and the beginning of the second Surah to his new adept and explains prayer and true knowledge and understanding. Finally, they discuss the ideal Imam and his qualities. This dialogue is followed first by a very short discussion about the identity of the current Imam and then by the work's second long dialogue in which Abū 'Abdallāh enquires into the former religious convictions of Ibn al-Hayṭam⁹. Subsequently, the author writes about the appointment of new notables, especially a new judge for the city of Qayrawān and about his problems in a case of inheritance, a subject continued later in the text. Next, we find Ibn al-Hayṭam in several short discussions with the *dā'i* and a Sunni scholar, Ibn al-Ḥaddād¹⁰, about the *ḡadīr Ḥumm* episode¹¹ – i.e. the question whether Muḥammad appointed 'Alī as his heir at the pond of Ḥumm –, about the *ḡalq al-Qur'ān* (createdness of the Qur'ān) and the problem of God's anthropomorphism. Finally, the *ḡalq al-Qur'ān* and the position of the theological school of the Murji'a¹² regarding human act and faith are the subject of the third and last long dialogue between Ibn al-Hayṭam and Abū 'Abdallāh¹³.

After the *dā'i* has left for Siḡilmāsa, his elder brother Abū l-'Abbās together with the Berber leader Abū Zākī become the new rulers of Qayrawān¹⁴. Abū l-'Abbās receives Ibn al-Hayṭam and favours him with a long discussion about medicine, the prophets, the relationship between religion and knowledge, the eternity of the world, and exegesis of the Qur'ān¹⁵. The book ends with a description of Abū l-'Abbās's rule in Qayrawān until the arrival of the Imam al-Mahdī and of the first rebellions against the new rulers.

Of the many dialogues portrayed in the *Kitāb al-Munāzarāt*, these four – three between Ibn al-Hayṭam and Abū 'Abdallāh al-Šī'i and the one between Ibn al-Hayṭam and Abū l-'Abbās – are outstanding because

⁷ *Ivi*: 3-55.

⁸ On this oath in general, see Halm 1996.

⁹ Ed. Madelung/Walker 2000: 57-63.

¹⁰ For Abū 'Uthmān Sa'īd b. Muḥammad Ibn al-Ḥaddād (219-302/834-915), see for example van Ess 1991-97: vol. 4, 268-69.

¹¹ See Veccia Vaglieri 1965.

¹² For the Murji'a, see for example Madelung 1992.

¹³ Ed. Madelung/Walker 2000: 76-84.

¹⁴ See Halm 1991: 122.

¹⁵ Ed. Madelung/Walker 2000: 86-109.

of their considerable length. Therefore, I only concentrate on them in this paper. First of all, I look at the setting of these four dialogues and discuss their starting points, their dating, and possible references to time and place. In particular I examine the people involved – be it as interlocutors or as a (silent) public present, implying a public or a private setting –, the type of relationships between the interlocutors and the problem of asymmetric relations, and finally the role of the narrator¹⁶. Secondly, I ask how Ibn al-Hayṭam portrays the persons and the verbal and non-verbal interactions of the interlocutors, especially concerning the problem of agenda setting and changing topics¹⁷, the portrayal of emotions¹⁸, and the use of polite formulas and especially titles to address each other¹⁹. In the last section, I try to show that the dialogues studied here are – though quite realistic²⁰ – stylised results of literary production that the author uses to achieve his non-literary goals.

Setting of the Dialogues

The *Kitāb al-Munāzarāt* starts quite abruptly, perhaps because the book is extant only as part of a later work²¹. The only reason given for the composition of the *Kitāb al-Munāzarāt* is provided by an anonymous “You” asking about the events around the conquest of Qayrawān²². However, the narrator does explain why Ibn al-Hayṭam is visiting Abū ‘Abdallāh: He says Ibn al-Hayṭam wanted to see the *dā‘ī* because he had heard so much about his discernment (*fahm*), understanding (*fiqh*), culture (*adab*), intelligence (*lubb*) and knowledge (*‘ilm*)²³. This, one is tempted to say, might well not have been his only reason. As a Shii, he might have wanted to ingratiate himself with the new Shii rulers because he was hoping for a position he could not have reached under the old Sunni estab-

¹⁶ These criteria for an evaluation of a literary dialogue have been extensively discussed by Höfle 2006: 166-86 (for the role of the narrator) and 210-320 (for the other criteria); on the principal asymmetry of any dialogue see Linell 1998: 14 and 258.

¹⁷ That one interlocutor should have control over the agenda is typical for so-called ‘reactive’ dialogues, see Hess-Lüttich 2003: 121; on action and reaction (or ‘initiative’ and ‘response’), see also Linell 1998: esp. 175-83 and Bertaina 2011: 155.

¹⁸ On emotions in dialogues, see Kästner 1978: 154-55; Höfle 2006: 408-9; Cardelle de Hartmann 2007: 83; Forster 2008.

¹⁹ On manners and politeness in dialogues, see especially Stroumsa 1999: 173-88; also Forster 2010, 147-48 and Bertaina 2011: 155.

²⁰ According to Höfle ‘realistic’ means that a dialogue’s universe is nomologically possible in its own world (Höfle 2006: 187).

²¹ See note 6 above.

²² Ed. Madelung/Walker 2000: 2-3.

²³ Ed. Madelung/Walker 2000: 3.

ishment. The second dialogue starts with Ibn al-Hayṭam's wish to pay his *ḥums*, the fifth due to the Imam²⁴, and to declare that he is subject to land taxes²⁵. His willingness to pay taxes is a clear signal that he is now a devote Ismaili. The third conversation begins with the explication that Ibn al-Hayṭam had asked Abū 'Abdallāh about the createdness of the Qur'ān several times already, but only got elusive answers²⁶. Why the *dā'i* is willing to discuss the topic now remains unclear. The dialogue with the other brother, Abū l-'Abbās, finally, starts as a kind of inaugural visit²⁷, and turns into a very long talk about myriad subjects. Therewith, Abū l-'Abbās honours Ibn al-Hayṭam to the extreme.

Ibn al-Hayṭam gives the precise date for his first meeting with Abū 'Abdallāh al-Ši'i as having taken place two days after the fall of Raqqāda, on Monday, 3 Rajab 296²⁸. By providing the reader with the exact date, Ibn al-Hayṭam styles himself as a truthful author and as somebody with an exceedingly powerful memory. But he does not only give an exact absolute date, but also a relative one, by indicating that their colloquy ended because it was time to eat²⁹. An external temporal reason therewith becomes a determining factor for verbal interaction. At the same time, the dialogue becomes much livelier than many similar texts. The second dialogue takes place the morning after the day on which Abū 'Abdallāh had honoured Ibn al-Hayṭam by presenting him with a precious censer³⁰. The following morning, Ibn al-Hayṭam re-enters the *dā'i*'s quarters to pay his *ḥums*. Here, the indication of time makes clear that Ibn al-Hayṭam has understood the honour bestowed upon him by the *dā'i*'s gift and is willing to show himself as a devote follower of the Ismaili cause. While the third dialogue with Abū 'Abdallāh contains no reference to time at all, the long dialogue between Ibn al-Hayṭam and Abū l-'Abbās is precisely located in time: It is dated to the month of Ramadan, three days after Abū 'Abdallāh has left for Siḡilmāsa³¹. Again, Ibn al-Hayṭam is fast to es-

²⁴ For the 'fifth' in general, see Zysow/Gleave 2003: esp. 533-35.

²⁵ Ed. Madelung/Walker 2000: 56.

²⁶ *Ivī*: 76.

²⁷ *Ivī*: 86-87.

²⁸ *Ivī*: 3. According to Wüstenfeld/Mahler 1961 or similar calculations (see for example <http://www.oriold.uzh.ch/static/hegira.html> [1 Feb 2013]), the 3rd of Rajab 296 is equivalent to Tuesday, 28 March 909. As Ibn al-Hayṭam mentions the day of the week, we may assume that there was a one-day shift in the sighting of the moon in Qayrawān, as can be observed quite commonly (see Halm 2002: esp. 157).

²⁹ Ed. Madelung/Walker 2000: 54.

³⁰ *Ivī*: 56.

³¹ *Ivī*: 86. The date can be determined even more accurately, as the day of Abū 'Abdallāh's departure (15 Ramadan 296/6 June 909) is known; see Madelung/Walker 2000: 136, note 121.

establish contact with the new leader just like he did after the conquest. Interestingly, this dialogue is also shaped by several references to time: twice, prayer interrupts the talks³²; once, the interlocutors stop their discussion in order to eat³³. Eventually, in the early morning³⁴ Abū l-'Abbās sends Ibn al-Hayṭam to bed as the *dā'ī* thinks that his interlocutor is too tired to talk any longer³⁵. The author employs these references to time as a means for indicating his own importance: Talking to him is so fascinating, that neither prayer, nor eating, nor sleeping distracts Abū l-'Abbās.

As typical for Arabic dialogues, the ones portrayed here are taking place in the *maḡlis*, a semi-public space³⁶ that is ruled by the *dā'īs*. People who want to enter need their explicit consent. Servants are always present, as are, most of the time, the Berber leaders Abū Mūsā und Abū Zākī³⁷. When Ibn al-Hayṭam is about to take the oath of allegiance, even more people are called in³⁸. These other people are – in principle – a silent public, though they do cause some commotion and interrupt the proceedings twice in order to defend their protégé, Ibn al-Hayṭam, against the challenges of the *dā'ī*³⁹. The dialogue with Abū l-'Abbās is, towards the end, moved from the *maḡlis* to a more private location, called *bayt fī l-makān* ("chamber in the palace")⁴⁰, but even here at least two more people, the Berber leader Abū Zākī and the servant Sulaymān, are present. Privacy, this text proves once more is a relative thing in medieval times⁴¹.

In introducing the figures, Ibn al-Hayṭam usually just gives the names of all those present. He trusts the reader to know and remember everybody, though many years have passed since the events in question. For example, that Abū Mūsā and Abū Zākī are the leaders of the Berber tribe of the Kutāma is nowhere stated⁴². Less prominent persons are also introduced by their names only⁴³, though it seems probable that a contempo-

³² *Ivi*: 103 and 106.

³³ *Ivi*: 107-8.

³⁴ *Ivi*: 109.

³⁵ *Ivi*: 109.

³⁶ For the *maḡlis* as place of dialogic interaction, see the contributions in Lazarus-Yafeh et al.: 1999 and Forster 2010: 140.

³⁷ See ed. Madelung/Walker 2000: 30-31.

³⁸ *Ivi*: 41.

³⁹ *Ivi*: 34 and 52-53.

⁴⁰ *Ivi*: 196.

⁴¹ *Ivi*: 39 call the dialogues with Ibn al-Hayṭam "private", which might be a bit exaggerated.

⁴² For details about Abū Mūsā and Abū Zākī, see *ivi*: esp. 5-6.

⁴³ The editors have identified nearly all named persons, see *ivi*: 86-87, notes 24-27.

rary Ismaili audience would have been able to identify them. In sharp contrast, Ibn al-Hayṭam gives a long explanation of his own lineage and his religious development⁴⁴. Furthermore, he also relates interesting details about the two *dā'īs*: Abū 'Abdallāh, who appears as a strict ascetic in other sources⁴⁵, here orders to serve a meal containing several meat dishes – though on a table without cloth –, a description inconsistent with his purported Spartan character⁴⁶ and moreover he needs bleeding because of his choleric temperament⁴⁷. Abū l-'Abbās⁴⁸, as everybody else, is introduced by his name only and the reader is supposed to know the fact that he is Abū 'Abdallāh's brother and delegate⁴⁹. However, what is really striking is the positive description Ibn al-Hayṭam gives of him:

He rose in eminence in my heart and became great in my eyes. I had not seen his like before, nor do I expect that I will ever meet another the equal of him (*naẓīrahū*), who combined in himself all the sciences, who had read through the doctrines of every school (*qara'a ġamī'a l-madāhib*), who had investigated the doctrines of those who differ (*naẓara fī maqālāti l-muḥtalifīn*), and fully comprehended the statements of both ally and opponent⁵⁰.

Both Abū 'Abdallāh and Abū l-'Abbās got into trouble soon after the Imam's arrival in Qayrawān and were executed in 298/911⁵¹; neither do they enjoy a particularly good reputation in official Ismaili history⁵². However, Ibn al-Hayṭam insists on their status and distinguishes himself as an important personage through his positive description of his interlocutors.

The relationship between Ibn al-Hayṭam and the two *dā'īs*, new rulers of his hometown, is at first glance easily qualified as asymmetric, but it soon becomes clear that Abū 'Abdallāh, though quite critical towards his visitor at first, indeed tries to win him for the Ismaili cause most probably in order to establish a local basis for his rule⁵³. In the second dialogue, Ibn al-Hayṭam comes to pay his *ḥums*⁵⁴, which puts him the inferior role as a subject, while in the third dialogue Abū 'Abdallāh is very compliant

⁴⁴ *Ivī*: esp. 57-63.

⁴⁵ *Ivī*: 36; Halm 1991: esp. 101, 107, 118, and 151.

⁴⁶ Ed. Madelung/Walker 2000: 54-55.

⁴⁷ *Ivī*: 69.

⁴⁸ For details about Abū l-'Abbās, see *ivī*: esp. 37-41; Halm 1991: esp. 118-19.

⁴⁹ Ed. Madelung/Walker 2000: 56 and 86.

⁵⁰ *Ivī*: 106; translation: *ivī*: 153.

⁵¹ *Ivī*: 31-37.

⁵² *Ivī*: 37-41.

⁵³ *Ivī*: 3-55.

⁵⁴ *Ivī*: 57.

and willing to deal with the topics Ibn al-Hayṭam suggests. Ibn al-Hayṭam, as the lowly supplicant, actually gains a rank of his own, a fact that complicates the asymmetric relationship⁵⁵; further dialogue with Abū l-'Abbās⁵⁶ continues this line, wherein the *de facto* asymmetric relation between ruler and subject is depicted as if it were symmetric. The two interlocutors embrace each other and kiss each other's hand⁵⁷. When Ibn al-Hayṭam eventually wants to show his humbleness and, before the meal, starts to wash himself well away from the *dā'i*, Abū l-'Abbās corrects him and orders him to take a seat of honour⁵⁸.

Unlike other dialogues, the narrator in the *Kitāb al-Munāẓarāt* plays a very active role not only as a narrator of the frames of every dialogue, but also by resuming long parts of the talks himself. For example, the narrator renders Abū 'Abdallāh's call to faith⁵⁹, his explanation of the *ṣābāda*⁶⁰, the beginning of *Sūrat al-Baqara*⁶¹ and the prayer⁶² and his explanation of the relation of knowledge and act⁶³ in abbreviated form only. Of Abū l-'Abbās, we do not hear his explications on the letters of Paul⁶⁴, on logic⁶⁵ and on man as the microcosm⁶⁶ directly, but only through the narrator's voice. Contrarily, Ibn al-Hayṭam relates his talks to his former Shii teacher, Muḥammad al-Kūfi⁶⁷, in direct speech⁶⁸. It seems that the author has made a deliberate choice what to relate in what form. Though his talks to his teacher are even longer past⁶⁹, he renders them in direct speech because they concern his spiritual development. As a young man, he, the son of a Zaydī Shii, was involved in Ḥanafī law and not interested in the question of the Imamate. He later became a Twelver Shii and then moved on and subsequently refuses at the time he is talking to the *dā'i* to name an Imam after Ġa'far al-Ṣādiq. Though he says that he "stopped" (*waqaf*)⁷⁰ with Ġa'far, his idea of the lineage of the Imams seems to be

⁵⁵ *Ivi*: 76-84

⁵⁶ *Ivi*: 86-109.

⁵⁷ This scene is discussed in more detail below, pp. 75-76.

⁵⁸ *Ivi*: 107.

⁵⁹ *Ivi*: 41.

⁶⁰ *Ivi*: 45.

⁶¹ *Ivi*: 46.

⁶² *Ivi*: 47.

⁶³ *Ivi*: 47-48.

⁶⁴ *Ivi*: 91.

⁶⁵ *Ivi*: 92, 94-95.

⁶⁶ *Ivi*: 103.

⁶⁷ About him, see *ivi*: 24 and 112, note 78.

⁶⁸ *Ivi*: 60-63.

⁶⁹ *Ivi*: 3.

⁷⁰ *Ivi*: 34; see also van Ess 2011: 273.

quite different from the one of the Wāqifiya proper who accepted Ġa‘far’s son Mūsā al-Kāzim as the seventh Imam, but upon the later’s death, refused to accept this fact and expected Mūsā to return as the Mahdī⁷¹. In contrast to these details of his spiritual path, Ibn al-Hayṭam leaves out many explanations by the two *dā‘īs*, perhaps because he assumes that the Ismaili readership he tries to reach⁷² would know these contents anyway.

Verbal and Non-Verbal Interactions

It is an important feature of the first dialogue that Abū ‘Abdallāh is setting the agenda by deciding what topic should be discussed⁷³. In addition, he likes to play the devil’s advocate and forces Ibn al-Hayṭam to argue for positions that are not his own⁷⁴. The dialogue is at the beginning close to an oral exam, with Abū ‘Abdallāh as examiner and Ibn al-Hayṭam as student. In the second dialogue, it is again Abū ‘Abdallāh who decides what topics are to be discussed, though this scene is not an exam, but rather the *dā‘ī* seems to be interested in his new protégé’s spiritual biography. Finally, in the third dialogue, Ibn al-Hayṭam sets the topic: the createdness of the Qur’ān. When the *dā‘ī* presents the teachings of the Ismailiya concerning the subject⁷⁵, Ibn al-Hayṭam argues against these:

I said: ‘In these examples He [i.e. God, RF] is not speaking in dispute (*mujā-dala*) against the offenders, but out of God’s considering it grave that His servants would try to prevent Him going back on His word and thus interpret Him and pass judgment on Him, as if God has no will to choose and no exception in regard to punishing whomever He wishes or to being merciful on whomever He wishes’.

He said: ‘These are swords made of reeds that will cut nothing. The proof (*burhān*) for all this lies in its inner meaning (*fī bāṭinihī*) and I hope you will attain it, should God, the Most High, be willing. Then you will know the promise and the threat and the reality (*ḥaqīqa*) of that⁷⁶’.

Here, Abū ‘Abdallāh is unable to argue against Ibn al-Hayṭam in a convincing manner and therefore only refers to the “inner sense”, the *bāṭin*, as a way of closing a dispute he finds unsolvable.

⁷¹ On the Wāqifiya proper, see Kohlberg 1992: esp. 647.

⁷² For the potential readership of the *Kitāb al-Munāzarāt*, see Madelung/Walker 2000: 49.

⁷³ See for example *ivi*: 48.

⁷⁴ *Ivi*: 5-30, 30-33, and 37-38.

⁷⁵ *Ivi*: 78-84.

⁷⁶ *Ivi*: 83-84; translation: Madelung/Walker 2000: 134-35.

Very differently from his brother, Abū l-'Abbās changes subjects quite often: from medicine⁷⁷ to the prophets⁷⁸, to the relationship between religion and knowledge⁷⁹, to the exegesis of the letters of Paul⁸⁰, to a long introduction to logic⁸¹. Just like his brother, he sometimes seems to enjoy asking his interlocutor questions⁸². While Abū 'Abdallāh cites the Qur'ān and the *ḥadīth*, Abū l-'Abbās bases his arguments on the logical deductions typical for juridical debates⁸³.

Though emotional reactions of the protagonists are one of the features that can turn a treatise into a 'realistic' dialogue⁸⁴, we do not find much of this here. Abū 'Abdallāh only once utters pure astonishment upon hearing that Ibn al-Hayṭam has the unlikely *kunya* Abū Bakr – and that as a Shii⁸⁵! Immediately, he ends this situation by renaming his partner as Abū 'Abdallāh. By sharing his own *kunya* with his interlocutor, he establishes a special relation between the two of them. As much as the portrayal of emotional reactions is scarce in the *Kitāb al-Munāẓarāt*, so too are non-verbal elements rare in this work. Ibn al-Hayṭam is wont to portray body language in the greeting scenes, such as when the protagonist is first meeting Abū 'Abdallāh and Abū l-'Abbās respectively. As other sources tell us, after the conquest of Raqqāda the *dā'ī* had started to have visitors kiss his hand while he himself remained seated⁸⁶. Thus, it is remarkable that Abū 'Abdallāh stands up as soon as Ibn al-Hayṭam enters. If the reader remembers the *dā'ī*'s normal behaviour, he would have realised that he acted extremely politely towards this special visitor. As for Ibn Hayṭam himself, he quite humbly greets the *dā'ī* before sitting down⁸⁷. His devotion to the new rulers of his hometown becomes obvious when he kisses both their hands⁸⁸. We are only told that the older brother, Abū l-'Abbās, kissed Ibn al-Hayṭam's hand in return⁸⁹, thereby following the older greeting ritual that was more egalitarian than the one Abū 'Abdallāh used after the con-

⁷⁷ *Ivi*: 86-88.

⁷⁸ *Ivi*: 88-89.

⁷⁹ *Ivi*: 89-90.

⁸⁰ *Ivi*: 91.

⁸¹ *Ivi*: 95-96.

⁸² See for example *ivi*: 99-100.

⁸³ See for example *ivi*: 98-101. See on the different ways of argumentation in dialogues of theological and/or juridical nature Belhaj 2010.

⁸⁴ See Forster 2008.

⁸⁵ Ed. Madelung/Walker 2000: 58. – Abū Bakr, the first Sunni caliph (r. 11-13/632-634), was loathed by the Shia, who therefore would not usually name a son after him.

⁸⁶ See Halm 1991: 116.

⁸⁷ Ed. Madelung/Walker 2000: 4.

⁸⁸ *Ivi*: 54 and 86.

⁸⁹ *Ivi*: 86.

quest⁹⁰. In the greeting scene of the first dialogue, after the kissing of the hand, Ibn al-Hayṭam mentions al-Ḥusayn, the third Shii Imam, and then laments the revered Imam's martyrdom⁹¹. The reference to al-Ḥusayn and his tragic death is used here as a kind of Shibboleth by which Ibn al-Hayṭam wants to make clear his own Shii allegiance. Abū 'Abdallāh, however, does not follow suit, but rather asks why Ibn al-Hayṭam should cry, as he did not help the Shii cause – implying that Ibn al-Hayṭam should have joined the Ismailis much earlier⁹². Only then, the *dā'ī* sits down and orders his visitor to come closer⁹³. The greeting scene with Abū l-'Abbās with the mutual kissing is quite different. It signals clearly that things have changed: Ibn al-Hayṭam is not just any Shii from Qayrawān as he used to be, but he is personally recommended by Abū l-'Abbās's own brother.

It is remarkable that the protagonists of the *Kitāb al-Munāẓarāt* do not use any form of title to address each other. They do not even use the *kunya*, which one would expect as the polite form, nor do they implement the title "brother", obviously used among Abū 'Abdallāh's closest associates before the conquest of Qayrawān⁹⁴, nor *sayyidī* ("my Lord"), the title he adapted after the conquest⁹⁵.

Dialogue and Autobiography or: A Case of Literary Self-Stylisation

The *Kitāb al-Munāẓarāt* combines two literary genres dear to the Ismailiya: the autobiography and the dialogue⁹⁶. As an early Ismaili work,

⁹⁰ See Halm 1991: 116.

⁹¹ For al-Ḥusayn and the legend that developed about him and his tragic death, see for example Veccia Vaglieri 1967.

⁹² *Ivi*: 4.

⁹³ *Ivi*: 5.

⁹⁴ See Halm 1991: 101.

⁹⁵ *Ivi*: 116.

⁹⁶ The connection of autobiography and dialogue is also to be found in al-Mu'ayyad fī l-Dīn al-Šīrāzī's (d. 470/1078) *Sīra* (for this work, see for example Klemm 1989; Daftary 1990: 213-15; Klemm 2003). – Prominent examples of Ismaili auto-biographers are Ibn Ḥawshab (d. 302/914, see Reynolds 2001: 258), the chamberlain Ġa'far b. 'Alī (d. 342/954, see Reynolds 2001: 258 and Daftary 2004: 159), and Našīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274, see Daftary 2004: 158-59). – Several dispute dialogues with Muḥammad b. Zakarīyā' al-Rāzī are portrayed in Abū Ḥātim al-Rāzī's *A'lām al-nubūwa* (see for example Brion 1986; Brion 1989; Meier 1992: esp. 13-21; Goodman 1999; Stroumsa 1999: esp. 95-107). Dialogues are central to Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman's (d. probably mid-10th century) *Kitāb al-'Alim wa-l-ġulām* (see especially Morris 2001; van Ess 2003; Daftary 2004: 121), to the *Umm ul-Kitāb*, transmitted in Persian translation only (see for example Halm 1978: 142-68; Halm 1982: 113-98; Daftary 2004: 165), and to the *Kitāb Bilawhar wa-Būdhāsaf* that circulated mainly in an Ismaili milieu (see Gimaret 1971; Gimaret 1972; Forster 2012a; Forster 2012b).

the work has piqued interest as a historical source, and in this context, the editors, Wilferd Madelung and Paul Walker, have wondered, why Ibn al-Hayṭam should have portrayed the two brothers, Abū 'Abdallāh and Abū l-'Abbās, so positively, after they had been disgraced and executed and official Ismaili historiography treats them as traitors⁹⁷. By a close reading of the dialogues as I have offered it here, I think we can explain what impetus drove Ibn al-Hayṭam towards a more favourable depiction. Specifically, the focus of the text is much more on Ibn al-Hayṭam than on the two brothers⁹⁸, a fact that renders the discussions with the two *dā'īs* as an important instrument of self-stylisation. Ibn al-Hayṭam wants to be seen as the early follower of the Ismaili cause who wilfully comes to see the *dā'ī* and voluntarily pays his *ḥums* taxes. The author portrays how he became an honoured member of the Ismaili community within a short period and that he did not remain a simple subject to the new rulers. He wants to be recognised as the *dā'īs'* favourite student, which he subtly underlines by suggesting that his teachers let nothing interrupt their discussions with him and only leave him in order to take care of inevitable quotidian duties: to eat, to pray, or to sleep. He is a truly an educated person and a faithful Ismaili, a fact explicitly demonstrated by the shower of favours poured on him by the ascetic choleric Abū 'Abdallāh and the extremely educated Abū l-'Abbās.

In this light, the hypothesis put forward by Walker and Madelung that Ibn al-Hayṭam wrote the *Kitāb al-Munāẓarāt* as a kind of letter of application, written after the death of Imam al-Qā'im in 334/946 to the new Ismaili Imam al-Manṣūr becomes rather convincing:

He obviously wanted to insure his place and position in the new *da'wa*, perhaps even to claim a higher rank. Thus, it was important in his view to rehearse for his reader, namely, the person to whom the work is addressed, who was probably above him in terms of influence among members of the innermost circle, including possibly the new Imam, his own credentials and his early membership and service in the *da'wa*⁹⁹.

While it is quite obvious that the literary stylisation of the text is a means for the author to maintain his position within the Ismaili establishment, the question about the realism of the dialogues portrayed within this text remains diaphanous. It seems unlikely that Ibn al-Hayṭam should have remembered the events of the year 296/909 in such detail more than thirty-five years later. Nor does it sound very probable that he

⁹⁷ See Madelung/Walker 2000: 31-41.

⁹⁸ See *ivi*: 47.

⁹⁹ *Ivi*: 49.

or any other of the persons present should have taken notes¹⁰⁰. The assumption that events really did occur according to his meticulous description in the colloquies is therefore not tenable. Though he probably was unable to give a truthful portrayal of the dialogues as they took place, he certainly wanted his readers to trust and believe him hence the reason why he tried to write 'realistic' dialogues. It seems that the elements of literary stylisation, such as the greeting scenes, can therefore be read not only as elements depicting his development from a unknown Shii to a true follower of the Ismaili cause, but also as references to the reality of oral interaction, a narrative map of Arabic courtly culture that informs today's reader how interlocutors might have started their colloquies. After all, it is – with Aristotle – not important that these discussions really took place in this form, but that they are likely to have taken place.

Bibliography

Sources

- GIMARET, D.
1972 *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, Dar el-Machreq, Beirut.
- MADLUNG, W./WALKER, P.E.
2000 *The Advent of the Fatimids. A contemporary Shi'i witness. An edition and English translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt*, Tauris, London.
- MORRIS, J.W.
2001 *The Master and the Disciple. An Early Islamic Spiritual Dialogue. Arabic Edition and English translation of Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman's Kitāb al-'Ālim wa'l-ghulām*, Tauris, London.

Secondary Literature

- BELHAJ, A.
2010 *Argumentation et dialectique en islam. Formes et séquences de la munāẓara*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- BERTAINA, D.
2011 *Christian and Muslim Dialogues. The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Gorgias Press, Piscataway.
- BRION, F.
1986 *Philosophie et révélation. Traduction annotée de six traités du Kitāb A'lām al-Nubuwwa d'Abū Hâtīm al-Râzî*, in «Bulletin de philosophie médiévale» 28, pp. 134-62.

¹⁰⁰ van Ess 2011: 273 assumes that he did take notes, but does not give any reasons; similarly he speaks of a heavy redaction of the dialogue by the author ("aber er hat den Text sichtlich redigiert").

- 1989 *Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī. Présentation et traduction des chapitres I, 3-4 du Kitāb a'lām al-nubuwwa d'Abū Ḥātim al-Rāzī*, in «Revue philosophique de Louvain» 87, pp. 139-64.
- CARDELLE DE HARTMANN, C.
2007 *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Brill, Leiden.
- DACHRAOUI, F.
1985 *Al-Mahdī 'Ubayd Allāh*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, 12 vols., Brill, Leiden, vol. 5, pp. 1242-44.
- DAFTARY, F.
1990 *The Ismā'īlīs. Their history and doctrines*, Cambridge.
2004 *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, London.
- FORSTER, R.
2008 *Inszenierung und Grenzen von Rationalität in philosophischen Dialogen*, in «Wolfram-Studien» 20, pp. 229-52.
2010 *Mittelalterliche arabischsprachige Dialoge. Eine Skizze an einem schiitischen Beispiel*, in «Jahrbuch [der Berliner Wissenschaftlichen Gesellschaft]» 2010, pp. 101-17.
2012a *Barlaam and Josaphat (Bilawhar wa-Būdḥāsaf)*, in *Encyclopaedia of Islam, THREE*, ed. K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson, Brill, Leiden, fasc. 2012-1, pp. 83-86.
2012b *Buddha in Disguise: Problems in the Transmission of «Barlaam and Josaphat»*, in *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, ed. R. Abdellatif, Y. Benhima, D. König, E. Ruchaud, Oldenbourg, München, pp. 180-91.
- GIMARET, D.
1971 *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Droz, Genève, Paris.
- GOODMAN, L.E.
1999 *Rāzī vs. Rāzī – Philosophy in the Majlis*, in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. H. Lazarus-Yafeh, M.R. Cohen, S. Somekh, S.H. Griffith, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 84-107.
- HALM, H.
1978 *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Steiner, Wiesbaden.
1982 *Die islamische Gnosis*, Artemis, Zürich, München.
1991 *Das Reich des Mahdī. Der Aufstieg der Fatimiden*, C.H. Beck, München.
1996 *The Ismā'īli oath of allegiance ('ahd) and the 'sessions of wisdom' (majālis al-ḥikma) in Fatimid times*, in *Mediaeval Ismā'īli History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 91-115.
2002 *Die "Methode der Sekretäre". Beobachtungen zur Datierung in mittelalterlichen Quellen*, in *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, ed. R. Brunner, M. Gronke, J.P. Laut, U. Rebstock, Ergon, Würzburg, pp. 155-60.
- HESS-LÜTTICH, E.W.B.
2003 *Formen des Gesprächs in der Literatur. Eine kurze Übersicht*, in *Berührungs-*

- beziehungen zwischen Linguistik und Literaturwissenschaft*, ed. M. Hoffmann, C. Keßler, Peter Lang, Frankfurt a. M., pp. 111-35.
- HÖSLE, V.
2006 *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, C.H. Beck, München.
- KÄSTNER, H.
1978 *Mittelalterliche Lehrgespräche*, Erich Schmidt, Berlin.
- KLEMM, V.
1989 *Die Mission des fātimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi d-dīn in Šīrāz*, Peter Lang, Frankfurt a. M.
2003 *Memoirs of a Mission. The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī*, Tauris, London.
- KOHLBERG, E.
1992 *Mūsā al-Kāzīm*, in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, 12 vols., Brill, Leiden, vol. 7, pp. 645-48.
- LAZARUS-YAFEH, H./COHEN, M.R./SOMEKH, S./GRIFFITH, S.H. (eds.)
1999 *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- LINELL, P.
1998 *Approaching Dialogue. Talk, interaction and contexts in dialogical perspectives*, Benjamins, Amsterdam.
- MADELUNG, W.
1992 *Murđjī'a*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, 12 vols., Brill, Leiden, vol. 7, pp. 605-7.
- MEIER, F.
1992 *Der "Urknall" eine Idee des Abū Bakr ar-Rāzī*, in «Oriens» 33, pp. 1-21.
- REYNOLDS, D.F. (ed.)
2001 *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, University of California Press, Berkeley.
- STROUMSA, S.
1999 *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Brill, Leiden.
- VAN ESS, J.
1991-97 *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., de Gruyter, Berlin, New York.
2003 [Rev. of] *Morris, The Master and the Disciple*, in «Die Welt des Orients» 33, pp. 241-43.
2011 *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, 2 vols., de Gruyter, Berlin, New York.
- VECCIA VAGLIERI, L.
1965 *Ghadīr Khumm*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, 12 vols., Brill, Leiden, vol. 2, pp. 993-94.
1967 *(Al-)Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib*, in *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, 12 vols., Brill, Leiden, vol. 3, pp. 607-15.

WÜSTENFELD, F./MAHLER, E.

1961 *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung*, neu bearb. v. B. Spuler, 3. verb. u. erw. Aufl., Steiner, Wiesbaden.

ZYSOW, A./GLEAVE, R.

2003 *Khums*, in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, 12 vols., Brill, Leiden, Suppl., pp. 531-35.

Ibrahim Gerjes

Débats sur le Haschisch dans les *maqāmas* d'Ibn al-Ḥaddād

Ibn al-Ḥaddād, M. b. Maṣṣūr b. Dubays lived during the first seven decades of the 7th/13th century, when not only hashish but also the Qalandariyya's First Path appeared in the Middle East. He wrote thirty *maqāmas* grouped together under the title *al-Budūr al-tāmāt fī badī' al-maqāmāt*. Three of the *maqāmas* deal with both the consumption of cannabis and the characteristics of the qalandars. The author presents two contradictory attitudes vis-à-vis the first issue, and paints a grim picture of the Qalandariyya whom he attacks severely. To do so, he uses the classical structure of the *maqāma* which he combines with the *maḥāsīn/masāwi'* and *munāẓara* techniques of debate. This study delves into these literary debates, examines their structures and explores their meanings.

Ibn al-Ḥaddād; *Haschisch*; Cannabis; *Maqāma*; Qalandariyya; Débat; *Munāẓara*; *al-Maḥāsīn wa-l-masāwi'*.

L'apparition du haschisch au 7/13^{ème} siècle a soulevé de nombreuses polémiques dans les pays islamiques et en particulier dans les pays du Moyen Orient. Les consommateurs, bien entendu, encensaient les vertus de cette drogue alors que les représentants de la religion, condamnant les usagers, dénonçaient ses dangers sur le plan physique et mental mais aussi théologique et social¹. Seules quelques citations de certains textes connus sur la position de la *šarī'a* (la loi de l'Islam), nous sont parvenues. De nombreux ouvrages, pour ou contre le haschisch, furent publiés et certains furent étudiés par F. Rosenthal. Des poèmes du 7/13^{ème} siècle sur le sujet apparaissent dans des biographies des siècles suivants, parallèlement à des textes traitant de l'interdiction du haschisch. Une partie de ces poèmes, traduits par Rosenthal, lui servit aussi de référence². Il est probable que d'autres textes littéraires en prose traitèrent du sujet, mais ils sont introuvables pour le moment.

Certains de ces textes sont présents dans les collections de *Maqāmāt* de Muḥammad b. Maṣṣūr b. Dubays, plus connu sous le nom d'Ibn al-Ḥad-

¹ A propos de l'apparition du haschisch, sa consommation et des différentes opinions sur son utilisation dans les pays islamiques voir Rosenthal 1971.

² *Ivi*: 5-18, 131-97.

dād. Ce prédicateur, poète et écrivain, né au début du 7/13^{ème} siècle [ša‘bān 603 / mars 1207]³, appartenait à la cour du Souverain de Mosul, Badr al-Dīn Lu‘lu’. Il lui consacra un de ses livres d’*adab* écrit en 649/1251 et intitulé *al-Ġawhar al-naḥīs fī siyāsāt al-ra’īs*⁴ et lui dédia également des éloges en vers, dont un est conservé dans la courte biographie rédigée par Ibn al-Ša‘‘ār. L’autre apparaît dans une des 30 *maqāmas* qu’Ibn Ḥaddād a écrite vers la fin de sa vie, et dont le recueil a été achevé le 5 ša‘bān en l’an 664 de l’Hégire (12 mai 1266). Nous savons cela grâce à l’unique (tout au moins à notre connaissance) manuscrit des *maqāmas* d’Ibn al-Ḥaddād⁵. Se référant au manuscrit de l’auteur, le scribe, qui a fini la rédaction de ce travail le dimanche 28 Rabī‘ al-awwal 756/12 Avril 1355, remarque dans le colophon qu’Ibn al-Ḥaddād avait achevé l’ouvrage à la date citée⁶. Le

³ Voir Ibn al-Ša‘‘ār 2005: 137-41; Ibn al-Mustawfī 1980: I/459, II/706. Cf. Hämeen-Anttila 2002: 380; les informations marquées par H. A., à part le nom de l’auteur, sont loin d’être exactes. Il s’est basé sur al-Šafādī (1962: XXIV/131) qui semble ne pas avoir de bonnes informations sur la collection des *maqāmāt* d’Ibn al-Ḥaddād.

⁴ L’autographe, conservé à Istanbul (Ayasofia 4824), a été publié par Raḍwān al-Sayyid en 1983. L’éditeur a mal épilé le nom de l’auteur car il s’est basé sur une mauvaise photocopie du manuscrit trouvé à l’Institut de la ligue arabe au Caire. Au lieu de “Dubays” il écrit “Ḥubays”. L’éditeur n’a pas noté le numéro du manuscrit correctement, voir Ibn al-Ḥaddād 1983: couverture, et p. 55.

⁵ Nous sommes en train de préparer une édition critique de ces *maqāmas*, qui paraîtra prochainement.

⁶ Ibn al-Ḥaddād 1983; Ibn al-Ḥaddād 756/1355: 177r. Voir Karabulut 1982: 223. Il faut noter que selon Ḥāğğī Ḥalīfa 1941: 148 Ibn al-Ḥaddād aurait terminé ses *maqāmāt* en rağab 673/Janvier 1275. Ibn al-Ḥaddād a-t-il rédigé ses *maqāmas* à plusieurs reprises, une d’entre elles qui était en possession de Ḥāğğī Ḥalīfa ou de son informateur était-elle celle de 673/1275? Le manuscrit contient une introduction et 30 *maqāmas*. On reconnaît aisément l’influence d’al-Ḥarīrī, dans le style, le discours, la structure et autres caractéristiques principales de la *maqāma* classique. L’harmonie entre la prose narrative, descriptive, rimée, et la poésie avec dominance de *kudya* (mendicité), les relations entre les deux principaux personnages – le narrateur et le héros – et même leurs noms, ont été influencé par les *maqāmas* de Ḥarīrī; le nom du héros – Abū al-Ḥassan al-Šan‘ānī – s’inspire de la première *maqāma* de Ḥarīrī, intitulé “al-Šan‘āniyya”. Le nom du narrateur – al-Miqdām Ibn Ġannām al-‘Ānī – s’inspire du nom du narrateur d’al-Ḥarīrī. La première *maqāma* est une imitation évidente de la première *maqāma* de Ḥarīrī. Mais ceci n’exclut pas l’authenticité, l’importance, et l’originalité de l’œuvre d’Ibn al-Ḥaddād; il traite de thèmes et de problèmes qui n’ont jamais été abordés par ses prédécesseurs. Ces sujets nouveaux, propres à son époque, émergent à la suite d’une conjoncture particulière due à des événements géopolitiques et religieux qui se produisent au 7/13^{ème} siècle; le monde musulman doit faire face à des attaques extérieures – les Croisés et les Mongols dirigée par Hulagu, mènent à la destruction du califat abbasside de Bagdad, et à la perte de l’indépendance de certains dirigeants et régimes “régionaux” en Irak et en Syrie; on remarque une accélération de la décadence des valeurs religieuses, morales et sociales, et l’apparition et/ou le renforcement de phénomènes sociaux qui ébranlent la paix de la société, comme les *Qalandariyya*, ces consommateurs de haschich et d’autres groupes marginaux dont la comportement était très loin des normes de la société. Ibn al-Ḥaddād a consacré quelques une des ses *maqāmas* à ces phénomènes.

haschisch qui, selon les témoignages en notre possession, commence à apparaître dans le monde islamique durant la jeunesse d'Ibn al-Ḥaddād, occupe une place importante dans deux de ces *maqāmas*. Dans une troisième *maqāma*, cette drogue est mentionnée comme une substance très appréciée des *Qalandariyya*⁷.

L'auteur utilise la structure classique de la *maqāma* dont un élément essentiel du genre au 4-7/10-13^{ème} siècle: l'ambivalence des relations entre le narrateur et le héros. D'une part, le narrateur est impressionné par les dons rhétoriques et de manipulation du héros; d'autre part, le narrateur n'épargne ni sa critique ni ses reproches face à une conduite qu'il désapprouve farouchement quand il découvre que la personne déguisée qui l'a trompé n'est autre que le héros, qui répond du tac au tac et trouve une parade à chacun de ses arguments⁸. Cet antagonisme prend de l'ampleur dans certaines des *maqāmas* d'Ibn al-Ḥaddād et devient un conflit ouvert entre les deux antagonistes⁹, essentiellement pour ce qui touche au haschisch. La frustration du narrateur révèle sa faiblesse: il est confronté au charisme et au talent exceptionnel du héros, qui sait manipuler avec adresse hommes et matériel pour atteindre son but. C'est pour cette raison que dans certaines *maqāmas*, le narrateur fait office d'adversaire, d'antithèse du héros, alors que dans d'autres, il se présente comme un de ses admirateurs. Des positions contradictoires se dessinent ainsi dans deux des *maqāmas*.

1. Première *maqāma* (16^{ème}): *La Maqdissienne qui expose les risques du cannabis (al-Maqdisiyya fi al-awābid al-qunbusiyya)*¹⁰. Dans celle-ci la rivalité est d'abord verbale: le héros attaque les normes religieuses et morales et loue les bienfaits du cannabis alors que le narrateur défend au

⁷ La consommation de haschisch par certains milieux, vrais ou faux ascètes, comme les *Qalandariyya*, a été discuté par d'éminents chercheurs: voir p.e. Rosenthal 1971: 41-56; Karamustafa 1994: 19, 46, 120; Tortel 2009: 34, 37-40, 200-02.

Le personnage qui appartient à la *Qalandariyya* tel qu'il apparaît chez Ibn al-Ḥaddād est similaire au personnage décrit par Karamustafa, al-Qūnawī, et Tortel, selon des textes orientaux et occidentaux. Nous sommes en présence de textes écrits quelques années après la première parution de la *Qalandariyya* au 7/13^{ème} siècle et six décades avant Ibn Taymiyya, et on y trouve un indice qu'ils étaient étrangers; la discussion étant encore ouverte, elle nécessitera une étude ultérieure.

⁸ Hämeen-Anttila 2002: 101, 110, 154-56, 158-64, 259-60, 265-67, 273-81; Kilito 1976: 36-37, 48; Kilito 1983: 62-66, 238-42; Geris 2005: 190-93; Ḥasan 'Abbās s.d.: 85-88; Ḥasan 'Abbās 1986: 285-326; 'Abdallah Ibrāhīm 1992: 193-212.

⁹ Comme dans les *maqāmas* d'Ibn Nāqiyā, où le héros est un personnage bien déterminé (al-Yaškūrī), le narrateur change d'une *maqāma* à l'autre, voir Ḥasan 'Abbās s.d.: 84-85; Kennedy 2000: 87-113.

¹⁰ Ibn al-Ḥaddād 756/1355: 61v-65r.

contraire ses préceptes, et dénigre son détracteur, insistant sur les dangers de la drogue. Peu à peu, la controverse glisse des mots aux mains.

1.1. *Narratif*. Après avoir visité la mosquée d'al-Aqṣā à Jérusalem et Hébron, le narrateur – al-Miqdām b. Ġannām – est attaqué par un groupe de brigands dont le chef (le héros, al-Ṣan‘ānī) se fait passer pour un ascète¹¹. Il dérobe les vivres au narrateur et les distribue à ses complices. Les membres de la bande lui arrachent ses vêtements qu’ils revendent en échange de pain et de viande. Arrivé à al-Raḡqa, le chef sort son sac, y plonge la main, et en retire des feuilles de haschisch qu’il distribue à ses compagnons. Chacun a droit à une “main” (les feuilles de la plante de cannabis ont la forme de la main), qu’ils mangent tour à tour¹². Le chef se met à réciter les louanges du haschisch et de son usage, expliquant pourquoi ses effets sont supérieurs à ceux du vin¹³. Il déclare avec fierté qu’il se fait un honneur de consommer cette main de cannabis couverte de gloire¹⁴, qu’il va continuer à s’en délecter, jour et nuit, et il espère que cela lui vaudra la vie éternelle au Paradis¹⁵ (*wāfir*):

Taḡalat fi libās -l-iḥḍirāri
Wa-ḡallat ‘an ḥulyi l-iḥmirāri

Elle¹⁶ se vêtit d’une robe verte,
Et surpassa en beauté les bijoux incandescents.
Sa couleur rappelle celle des jardins verdoyants,
Grâce à elle, elle s’éloigna de la couleur du feu.
Elle parut en robe verte, belle comme le myrte (*ās*),
Belle, comme le tendre duvet (*idār*) poussant sur les joues des jeunes garçons.

¹¹ Les descriptions du cheikh et de sa bande faites par le narrateur correspondent aux descriptions de la *Qalandariyya* telle qu’elle est mentionnée dans la 24^{ème} *maqāma*; dans la 16^{ème} il décrit leur apparence et leur comportement sans les nommer.

¹² La distribution du haschisch où la forme originelle des feuilles de la plante est mentionnée laisse penser que sa consommation se faisait encore par ingestion; toutefois il est difficile de savoir s’il en était ainsi ou si c’est ce que l’auteur savait. Voir les récits d’al-Zarakṣī et d’al-Maqrīzī rapportés par Rosenthal 1971: 41-56, 49-56; Karamustafa 1971: 46; Tortel 2009: 40 196-197; pour la façon de consommer le haschisch voir Rosenthal 1971: 56-71.

¹³ C’est le thème préféré des poètes arabes depuis l’apparition du haschisch au Moyen Orient. Voir d’autres exemples donnés par Rosenthal 1971: 106-7, 141-44, 154-59, 163-74, surtout al-Is‘irdī’s “Rangstreit of Hashish and Wine” 163-66.

¹⁴ Nombreux sont les jeux de mots formés à partir du nom d’origine du haschisch “*al-kaff*” et de la forme de ses feuilles qui rappelle la forme de la main. Cela a permis à de nombreux écrivains de faciles calembours, Rosenthal 1971: 26-27, 61, 145. Comme dans les *maqāmas* d’Ibn al-Ḥaddād.

¹⁵ Cela laisse à penser qu’une partie des soufis, et de la *Qalandariyya*, considérait la consommation du haschisch comme une drogue qui les aiderait à se faire mépriser pour mieux attirer les critiques qui les aiderait à libérer leur esprit des choses de ce monde et se consacrer uniquement à Dieu, voir Karamustafa 1994: 17-46; Rosenthal 1971: 50-54, 69-71.

¹⁶ *Kaff* est féminin.

Boire de l'alcool en public est une ignominie,
 Manger du haschisch (*saffihā*¹⁷) en public n'en est pas une.
 La plante danse dans le vent avec dignité,
 Et refuse de se laisser enfermer dans un tonneau goudronné.
 Je suis fier d'avaler de la *kaff* sans arrêt, cette *kaff* couronnée de fierté.
 J'en ai avalé régulièrement,
 Mêlant le jour à la nuit.
 Et j'espère que dans l'au-delà
 Je gagnerais le Paradis¹⁸

La bande, autour de lui, entame une danse échevelée et perd toute restreinte. Cette conduite suscite la colère du narrateur qui réprimande vigoureusement le cheikh:

Maudit sois-tu, tes chants sont mensonges, tu t'es détourné du droit chemin, tu prêches la désobéissance et la débauche, tu les incites à croire que la luxure sera récompensée [par le Créateur]! Arrête, mécréant, tes actes portent atteinte à notre souverain, et choquent l'univers, tu cours à ta perte et tu entraînes tes compagnons avec toi.

Le narrateur récite un poème où il reprend ses arguments contre le cheikh. D'abord il souligne son ignorance et lui explique les méfaits du cannabis: le haschisch est la source de nombreux péchés, il envoie les consommateurs brûler en enfer, ses nombreuses victimes sont souvent emprisonnées ou mortes, il tue les plus beaux jeunes hommes, fait perdre la tête au fleuron de la société et éloigne les gens de leurs devoirs religieux. Deuxièmement il prévient le cheikh qu'il fait l'erreur s'il pense que le chemin du paradis est pavé de cannabis, et lui intime d'arrêter de distribuer la drogue sous peine de dures représailles (*mağzū' al-ramal*):

Ayyuhā l-ğāhīlu mahlā kam bi-zulmin tataḥallā

Ô ignorant! Doucement! Combien d'injustices commets-tu?
 Voulant atteindre ton but, tu as dépassé la limite en actes et en paroles.
 Crois-tu que glorifier le cannabis – ignorant! – soit chose aisée?
 Il est la source du péché, comme il l'est pour le feu.
 Ouf! Que le cannabis est laid; ses racines comme ses branches.
 Ce maudit cannabis a fait de nombreuses victimes, emprisonnées ou mortes.
 Il a causé la perte de nombreux hommes, jeunes et beaux.

¹⁷ Cf. Rosenthal 1971: 57, 69.

¹⁸ On retrouve une grande partie des thèmes principaux du poème dans la poésie d'autres auteurs à partir de la même période, comme par exemple la préférence du haschisch au vin, la théorie des couleurs (verte et rouge du paradis et de l'enfer), ou le fait que la consommation de haschisch, contrairement à celle de l'alcool n'est pas interdite par les écritures islamiques saintes. L'usage intense du haschisch fait partie de l'expérience religieuse de ces groupes qui se vantent d'être des ascètes et prétendent que cette drogue les aide à atteindre leurs objectifs "religieux" (voir Rosenthal 1971: 68-69, 145-74).

Il a troublé tant d'hommes de raison, et a effacé leur esprit.
 Il les a éloignés de leurs devoirs religieux et de leurs tâches facultatives.
 Penses-tu gagner le Paradis en avalant du *kaff*? Quelle erreur!
 Renonce à ce que tu es en train de distribuer avec largesse, Sinon gare à toi!¹⁹

L'audace du narrateur est sévèrement punie par le cheikh et sa bande; on le frappe, on le traîne, il arrive difficilement à leur échapper. Rentré chez lui, il porte plainte auprès du gouverneur contre le cheikh et sa bande. Après avoir écouté ses doléances, le gouverneur décide de punir sévèrement les "criminels"; mais le héros réussit, grâce à des paroles mielleuses, à retourner la situation en sa faveur et le gouverneur, au lieu de le punir, le récompense et ordonne aux deux antagonistes d'oublier leurs querelles. Ce retournement est dû au panégyrique déclamé par le héros devant le gouverneur. Il chante ses louanges, flatte ses qualités de chef et souligne qu'il est capable de faire la différence entre celui qui dit la vérité (le héros) et celui qui ment (le narrateur). Le héros prend l'argent offert par le gouverneur et disparaît²⁰.

1.2. *Débat*. La querelle littéraire se déroule entre le héros et le narrateur: le héros chante les louanges du haschich et le narrateur le sermonne, aussi bien en prose qu'en vers, et dénigre le haschisch. N'oublions pas que ce monde virtuel est le fruit de l'imagination de l'auteur qui, lui, reste dans l'ombre. Cela fait du texte non seulement un texte qui se sert de la technique de querelle entre les deux antagonistes mais aussi un texte qui exploite technique dite *al-mahāsin wa-l-masāwi* où l'auteur pratique la louange et le blâme du même objet ou de la même idée, un jeu fort apprécié d'al-Ġāhiz̧ et qui fut également adopté par de nombreux auteurs, y compris ceux des *maqāmas*²¹.

1.3. *Découpage du texte et structure*. 1. *Isnād: ḥakā al-Miqdām b. Ġannām, qāla...* 2. Introduction: elle décrit le contexte de l'épisode cen-

¹⁹ Les inconvénients du haschisch apparaissent dans la poésie d'autres poètes contemporains d'Ibn al Ḥaddād et même plus tard, voir Rosenthal 1971: 76-96, 156-59, 163-74.

²⁰ Nous assistons peut-être ici à la description d'un événement historique dans un texte de fiction littéraire: la clémence du Baybars envers la *Qalandariyya* (voir Karamustafa 1994: 52, 52-56; Tortel 2009: 41, 196-97). Parlant d'un des membres de la *qalandariyya* Tortel dit: "Le sultan al-Malik al-Zāhir [Baïbars, r. 658-676/1260-1277], qui l'appréciait, aurait bien aimé les avoir à ses côtés mais n'obtient pas satisfaction. Il leur offrit mille dirhams et deux tapis, et leur promit une rente annuelle de trente *gharāra* de blé et dix dirhams par jour. Al-Suwaydāwī, qui était des leurs, était un familier de la table du sultan, avec qui il plaisantait". Le même épisode est rapporté par al-Qūnawī 2002: 248-49 qui se base sur le *Tārīḥ* d'al-Dahabī.

²¹ Voir Geris 1977; Geris 2002: 13-14, 26-28; Kilito 1983: 228-47; Rosenthal 1971: 163-66. Van Gelder 1987: 329-60; Wagner, "Munāzara". *EI 2nd*, Hämeen-Anttila 2002: 164-73, 267-71.

tral en soulignant que le héros est préalablement connu du narrateur, qui le décrit comme «notre cheikh rusé et malicieux, prétendant être un ascète adorateur [de Dieu], renonçant au rôle d'éducateur pour celui de tricheur revêtu par la robe de fraude pour l'escroquerie» (*šayḥunā dū-l-miḥani wa-l-awābidi, al-mutašabbihī bi-l-zāhidi l-'ābidi, wa-qad naza'a 'uḥbata l-tadrīsi wa-štamala li-l-ḥilati bi-ḥullati l-tadlīsi*). Il n'y a donc pas d'*anagorisis* dans cette *maqāma*. 3. Épisode: agressivité du cheikh et de sa clique à l'encontre du narrateur, leur comportement étrange, altercation entre les deux hommes, fuite du narrateur, plainte devant le gouverneur et décision finale de ne pas punir les coupables à cause de quelques louanges bien tournées qui remplissent le rôle de l'envoi. 4. Séparation: le héros disparaît avec un don alloué par le souverain en remerciement de l'éloge dithyrambe qu'il lui a dédié²².

La structure de la 16^{ème} *maqāma* est celle typique de la *maqāma* classique avec une seule différence: le narrateur ne se satisfait pas de la critique envers le héros, il se plaint au gouverneur du héros et de ses acolytes.

2. Deuxième *maqāma* (28^{ème}): Au sujet de la kaff (la feuille du cannabis) et de sa cueillette (coupure de la branche), et louange et blâme du cannabis (*Fī l-kaffi wa-ḡadmīhi wa-madḥi l-qunbusi wa-dammīhi*)²³. Il s'agit d'une variation sur la 16^{ème} *maqāma*. La polémique prend la forme d'une prétendue joute verbale entre un vieil homme, qui se révélera être le héros al-Šan'ānī, et un jeune homme, qui se révélera être le fils du héros et son complice. Les deux personnages jouent, devant un public parmi lequel figure le narrateur, une pièce où l'un vante les bienfaits du haschich, déclamant des discours en prose et en vers et l'autre clame sa nocivité.

2.1. *Narratif*. Après avoir assisté à cette conversation animée, un vieil homme (le héros) se met à louer le haschisch, en prose et en vers, tâchant de prouver à l'auditoire que son discours est le meilleur et qu'il est d'une éloquence sans pareille; il décrit le haschisch comme l'une des sources du bonheur, et le considère à l'apogée de l'acte rituel²⁴:

²² Hämeen-Anttila 2002: 45-51, 152, 256-61.

²³ Ibn al-Ḥaddād 756/1355: 106v-110r. Il est évident que le nom du haschisch à son origine, permet à l'auteur de jouer avec le mot *kaff* (main), créant ainsi une *tawriya*: il fait allusion à la punition préconisée par la *šari'a* de couper la main, mais son intention, ici, n'est pas l'acte sanglant mais de cueillir une feuille de haschisch en forme de main.

²⁴ Certaines vertus du haschisch décrites par le narrateur sont erronées et il ne les mentionne que pour mieux appuyer ses arguments. Comment peut-on soutenir que le haschisch corrige les défauts de l'utilisateur, qu'il anoblit le faible, qu'il renforce le corps humain, améliore la vue, etc.? On ne peut pas ignorer l'ironie qui imprègne les paroles du narrateur, ironie qui atteint son apogée quand le héros cite des versets du Coran pour inciter ses lecteurs à utiliser la drogue et la proposer aux pauvres. Sur l'influence du haschisch voir Rosenthal 1971:

Le haschich réjouit les âmes, donne le pouvoir à l'indigent, éclaire toute assemblée, il est loué dans la poésie mais aussi dans les lamentations des pleureuses²⁵, il efface le chagrin, apporte de la joie, engendre l'éloquence, répare les défauts de l'homme, anoblit le faible, fait grossir le maigre, renforce la vue, aide l'astucieux, réanime l'intelligence chez le stupide, accroît le bien héréditaire, encourage le couard, réconcilie le furieux, chasse les soucis, efface la détresse, tranquillise les âmes, expulse le mal et la misère, car il contient du plaisir, et de la jouissance prolongée, ce que la parole ne peut exposer, et l'œil ne peut voir. Le Texte religieux (le Coran) et la tradition du Prophète (*hadīṭ mu'an'an*) ne l'ont pas condamné; mangez-le, donc, jour et nuit, discrètement et ouvertement, il est le plus profitable de tout ce que vous mangez, et le plus distingué et élevé de tout ce que vous donnez, il n'est pas vil, au contraire, il vous fera atteindre la gloire; mangez-en vous-même et faites-en manger par le besogneux et le misérable²⁶.

Puis il chante (*rağaz*):

Akrim musaman bi-ğamāli l-dīni
Al-mudħiba l-hamma 'ani l-ħazini

Qu'il est noble celui qui est nommé Ğamāl al-Dīn (ce haschisch)²⁷,
Qui enlève le souci de l'homme triste.
L'honorable et précieux *qunbus* (cannabis),
On ne trouve pas un ami qui porte secours comme lui
Quel homme de confiance et de fidélité il est
Il m'accorde tout ce qui me rend heureux
Il a dissipé mon doute et l'a remplacé par la certitude
Peut-être me protégera-t-Il de l'Enfer.

Ce spectacle se termine, comme dans la tradition *maqāma* classique, avec une réaction passionnée et enthousiaste des spectateurs qui le récom-

71-96, 101-3, qui se base sur beaucoup de nos textes, ainsi que sur la dispute légale sur son utilisation. Signalons au passage que le haschisch s'appelait "*ħašīšat al-fuğarā*": voir al-Maqrīzī 2002: 418, Rosenthal 1971: 12-13, 50-54, 57, De Sacy 1826: 74-88 (texte), 210-83 (trad. Fr. et notes).

²⁵ *Mawsūf bi-l-madā'ih, ma'rūf bi-l-manā'ih*; il se peut que *manā'ih* – pour l'auteur – soit le pluriel du mot *manāħa* qui désigne des lamentations, mais il se peut que ça soit le pluriel de *minħa* (don), la traduction sera donc «il figure parmi les dons».

²⁶ Coran, al-Ĥajj (22) 28.

²⁷ Il s'agit probablement de Ğamāl al-Dīn al-Sāwī (al-Sawāğī) qui vivait à Damas entre 1210 et 1225, puis s'installa à Damiette, en Egypte. Il est l'un des fondateurs de la *Qalandariyya ġawāliqīyya* en Syrie et en Egypte. Apparemment, lui et ses disciples ont adopté les quatre plaies (le rasage de la barbe, de la tête, des sourcils et de la moustache, mais aussi la consommation massive du haschisch, qui a d'ailleurs pris son nom). Cela peut aussi être considéré comme une simple description du haschich comme «la beauté de la religion». Il est à remarquer que ce nom ne figure pas parmi les noms du haschisch mentionnés par Rosenthal 1971: 19-41. Sur Ğamal al-Dīn, fondateur de la *ğawāliqīyya*, le porteur de cilice au corps entièrement rasé, voir Rosenthal 1971: 59, Karamustafa 1994: 19, 34-46, Tortel 2009: 34-35, 196-97 et index, al-Qūnawī 2002: 63-74.

pensent généreusement. C'est alors qu'un jeune homme diabolique, qualifié par le narrateur, à la fin de la *maqāma* mais avant l'*anagnorisis*, comme un fanatique chiite extrémiste (*al-muta'aṣṣib al-ġālī*) et qui se révélera être l'acolyte du héros, son complice pour mieux tromper le public et lui soustraire le plus d'argent possible (son fils, en fait) «bondit, enragé». Il commence un discours dans lequel il combine prose et poésie pour contredire le discours du vieil homme. L'éloquence de son discours est à l'égal de celui de son prédécesseur:

Doucement ô vipère, ô charmeur qui trompe (les gens)!

Que sont cette sinistre description et ce discours déplorable?

Tu as prononcé des absurdités, tes paroles annoncent notre départ de ces lieux où nous nous trouvons, elles salissent l'honneur, mènent à la mort et non pas à la récompense. Qu'elle est mauvaise cette chose que tu viens de décrire, qu'elle est mauvaise cette humiliation que tu as choisi de subir. Est-il possible de louer ce qui est normalement blâmable? Le sage se soigne-t-il avec du poison? Absolument pas, Par Allah!

Il (le haschisch) est la mort abominable, le danger tabou, il brûle plus fort que la braise, engourdit plus que le vin, avilit, il cause la folie et la rancune, dévoile les secrets les mieux gardés, apâlit la peau, fatigue les corps, satisfait le diable et mécontente le gouverneur. On raconte que quand les jeunes hommes, l'élite de notre société, méritoires et éloquents, en absorbent, ils sont étourdis et doivent être hospitalisés; leur esprit dégénère, et ils perdent toute convenance. Celui qui consomme cette odieuse et mortelle *ḥašīša*, bien qu'il la sache défendue (*ḥarām*), est un débauché (*fāsiq*), mais c'est un impie (*mulḥid*) s'il la prend en la croyant permise (*mubāḥ*). Ceci n'est pas digne de vous- ô vous que la religion associe (*al-ʿiṣāba fī l-dīn wa-l-ʿuṣba al-mutadayyinīn*), vous la confrérie religieuse habituée à consommer ce qui est illicite, (*ṭa'āṭī l-muḥarramāt*), et à manger ce qui est interdit (*maḥzūrāt*). Je suis pour vous un bon conseiller (al-A'rāf (7)21), et j'ai peur pour vous. Si l'Émir, qui prodigue et pourvoit à vos besoins, savait que vous transgressez la loi divine (*ṭa'ṭīl*) et commettez des péchés (vanités *al-ʿamal bi-l-abāṭīl*), il vous châtierait sévèrement, vous en perdriez toute grâce, vous seriez exposés sur des chameaux aux yeux de tous, vous seriez punis selon les lois de l'islam, fouettés et emprisonnés à vie, vous seriez déshabillés et jetés dans des tombes, pour que tous puissent voir que vous êtes des brigands, vous tomberiez en disgrâce jusqu'au Jugement Dernier.

Le conseiller, il récite ensuite (*sarī'*):

Irmi ḥašīšan qātilan bi-l-qilā

Fa-innahu aṣlu l-balā

Abandonne le haschisch qui tue,

Il est, par Dieu, l'origine du malheur.

Crains Dieu et son Enfer,

Et veille à Lui obéir.

Repens-toi sincèrement des péchés que tu as déjà commis,
 Et envisage de faire le bien dans l'avenir.
 Combien d'esprits ont été troublés par le *qunbus*,
 Et combien des visages ont été abimés.
 Tu réussiras si tu acceptes ce qu'a dit
 Le conseiller (et celui) qui est enterré à Karbala²⁸.

Le vieil homme, agacé, se lève et ordonne à sa bande d'attaquer le jeune homme, de le traîner au sol, et de le battre à mort, s'il le faut. Le jeune homme est alors abandonné et le vieux maudit les parents du garçon et ceux qui l'ont amené à lui. Emu de la détresse du jeune homme, le narrateur lui donne tout l'argent en sa possession (*nafaqa*).

Peu après, tous les assistants prennent les jambes à leur cou de peur qu'il ne leur arrive ce qu'il est arrivé au jeune shiite fanatique tombé aux mains de la bande du cheikh, à moins que ce ne soit celles de l'Emir. Le narrateur veut quand même savoir qui sont le cheikh et le jeune garçon, et c'est alors qu'il découvre qu'il s'agit d'Abū al-Ḥasan (al-Ṣan'ānī) et de son fils, que les deux hommes étaient complices et que leur comédie était une supercherie. Ce récit peut révéler l'identité des opposants du haschich: ce sont, soit des fanatiques shiites, soit le souverain défenseur de la loi.

2.2. *Débat*. Alors que le héros adopte la même attitude positive vis-à-vis du haschisch, le narrateur, lui, balance entre deux opinions: dans la 16^{ème} *maqāma*, il expose son point de vue de façon énergique, en prose ou en vers, son expression étant clairement influencée par le développement de l'intrigue. Dans la 28^{ème}, par contre, il prétend appartenir à un groupe qui apprécie le cannabis, et écoute avec plaisir les discours de l'éloquent personnage qui se permet de faire ce qu'ils n'auraient jamais osé, et le récompense généreusement. Il ne cache pas son opinion sur le jeune homme qui s'oppose vigoureusement à l'usage du haschich; il le considère comme un fanatique, un shiite extrémiste. Il reconnaît s'être échappé d'un lieu dangereux, fuyant deux opposants au sujet du haschisch: la bande de malfaiteurs du héros, et le souverain.

2.3. *Découpage du texte et structure*. 1. *Isnād*: *ḥakā al-Miqdām* [...] *qāla*... 2. Introduction: description de la conjoncture de l'épisode central. 3. Épisode central: la discussion sur les vertus du cannabis s'achève sur deux discours en vers et en prose par le héros et son fils. 4. Récompense: le narrateur donne à la victime tout l'argent qu'il possède. 5. Séparation:

²⁸ Voir note 17. L'homme enterré à Karbala serait al-Hussein, fils d'Ali et petit-fils du Prophète, encore pleuré par les Shiites. L'utilisation de ce motif par le jeune garçon laisse à croire au narrateur qu'il appartenait aux Shiites fanatiques aux yeux des Sunna.

tous quittent la scène encore sous l'effet de la peur de la bande ou du gouverneur. 6. *Anagnorisis*: le narrateur découvre, après s'être renseigné sur les deux compères, qu'il s'agit du héros et de son fils. Trois jours plus tard, on lui fait part que l'Emir a puni la bande de voleurs mais que le héros et son fils ont réussi à s'esquiver, ce qui au fond le satisfait puisqu'il a réussi à s'échapper du même endroit.

Il s'agit d'une *maqāma* classique, avec une variation importante que l'on retrouve déjà chez al-Ḥarīrī et al-Saraqustī: le héros apparaît avec son fils et joue une comédie pour tromper le public et le narrateur²⁹.

3. *Troisième maqāma (24^{ème})*: La [*maqāma*] brillante au sujet des qualificatifs de *Qalandariyya* (*al-Durriyya fī nu'ūt al-Qalandariyya*)³⁰. Les divergences d'opinion à propos de l'usage du haschisch se traduisent dans une querelle et dans l'hostilité entre le narrateur et les *Qalandariyya*, considérées comme des imposteurs par la Sunna.

3.1. *Narratif*. Le narrateur décide de rejoindre un groupe appartenant à la *Qalandariyya* qu'il a naïvement pris pour des ascètes. Mais très vite il réalise qu'il a été dupé et qu'il s'est joint à une bande dont les membres ne se conduisent pas du tout selon les préceptes de la religion ni selon des normes sociales acceptables. Il ne leur ménage pas son opprobre et décrit amèrement sa désillusion, après la dure expérience vécue en leur compagnie³¹.

3.2. *Débat/Confrontation*. A l'inverse de deux *maqāmas* précédentes (16^{ème} et 28^{ème}), il n'y a pas de confrontation verbale réelle et directe autour du sujet du haschisch et de sa consommation, mais plutôt la présentation de deux visions du monde: la première, celle du héros, le chef de bande de la *Qalandariyya*, et la seconde, celle du narrateur, qui reprend ses esprits et abandonne le chef et sa clique. Le premier consomme du haschisch et le distribue autour de lui pour faire des adeptes qui chanteront ses louanges, les religieux ayant une relation spéciale avec Dieu, et pour dénigrer ceux qui s'opposent à leurs idées. Le narrateur, lui, décrit le cal-

²⁹ Voir Hämeen-Anttila 2002: 156, 267, 272. Voir par exemple les *maqāmas* 4, 8, 14, 23, 29, 34, 37, 40, 47 chez al-Ḥarīrī, al-Šarīšī: 1998. Dans certaines *maqāmas*, le héros d'al-Ḥarīrī est secondé par sa femme qui l'accompagne chez le Cadi pour le tromper (voir les *maqāmas* 40 *al-Tabriziyya* et 45 *al-Ramliyya*). Voir Hämeen-Anttila 2002: 166.

³⁰ Ibn al-Ḥaddād 756/1355: 93v-97v. Sur la *Qalandariyya*, dans toutes ses formes, sur son apparition, développement, histoire et sur l'attitude des Sunnites envers ses membres, voir al-Qūnawī 2002, l'un de leurs plus féroces ennemis après Ibn Taymiyya; voir aussi Karamustafa 1994 et Tortel 2009.

³¹ Il est à remarquer qu'aucun des chercheurs mentionnés dans la note précédente n'a eu connaissance du manuscrit des *maqāmas* d'Ibn al-Ḥaddād.

vaire qu'il a vécu à partir du moment où il a rejoint le groupe, il dévoile leur hypocrisie et révèle qu'ils ne sont qu'une bande d'imposteurs et de faux-dévots. La position du narrateur, qui représente probablement l'opinion de l'auteur, un prédicateur *šāfi'ite* ayant rédigé un texte sur la *šāfi'iyya* qui ne nous est pas parvenu, est semblable à celle de la 16^{ème} *maqāma* dans laquelle sont décrites les souffrances et la fuite du narrateur de la *Qalandariyya* (même s'il ne l'a pas expressément nommée).

3.3. *Structure*. La structure de ce texte est différente de la structure classique de la *maqāma* mais elle en comporte les principales spécifications: l'*isnād* et les deux personnages principaux, c'est à dire le narrateur en quête du héros et le héros – al-Šan'ānī – le chef manipulateur qui désire que les autres suivent son exemple comme dans *al-maqāma al-sasaniyya* (49^{ème}) d'al-Ḥarīrī. On ne trouve pas ici directement de *kudya* (une tentative de duper les autres et d'en tirer profit), on ne s'éblouit pas de la performance du héros qui réussit à recevoir une récompense: tout est dissimulé dans le récit autobiographique du narrateur qui est attiré par le mode de vie de la *Qalandariyya* dirigée par al-Šan'ānī. Il raconte l'aventure qu'il a vécue en leur compagnie, sa rencontre avec des agnostiques, et comment il a réussi à leur échapper. Le récit de son sauvetage rappelle les histoires de "la délivrance après l'angoisse" (*al-farağ ba'd al-šidda*) d'al-Tanūḥī, d'Ibn al-Dāya et d'autres, mais aussi les deux premiers épisodes de la 6^{ème} *maqāma* (*al-asadiyya*) d'al-Hamaḍānī³². La morale de cette histoire est qu'il faut se méfier de ces ascètes soi-disant religieux, qui ne sont que des bouffons, comme le dit Tortel.

4. *Synthèse: vices et vertus du haschich tels qu'ils sont présentés dans les trois maqāmas*³³. *Vertus*. Il est supérieur au vin à cause de sa couleur et de sa préparation (le vert rappelle le Paradis, le rouge est l'Enfer); il rappelle le duvet qui pousse sur les joues des jeunes garçons; il n'est pas conservé dans du goudron; il n'est pas expressément interdit par la loi musulmane comme l'alcool; son utilisation mène au paradis; il réjouit les âmes, donne le pouvoir à l'indigent, éclaire toute assemblée; il est loué dans les panegyriques, éloigne le chagrin, apporte la joie, engendre l'éloquence, corrige les défauts de l'homme, aide le faible à atteindre ses objectifs, renforce la constitution physique, améliore la vue, aide l'astucieux, réanime l'intelligence chez le stupide, accroît le bien héréditaire, encourage le couard,

³² Hämeen-Anttila 2002: 102.

³³ Tous les défauts et les qualités prêtés au haschisch cités par l'auteur étaient à la disposition de Rosenthal, y compris la poésie des poètes du 7/13^{ème} siècle, et, même s'il est malaisé de définir avec exactitude la chronologie, tous dépeignent les idées en vogue.

apaise le colérique, efface les préoccupations et la détresse, tranquillise les âmes, expulse le mal et la misère, procure du plaisir, et prolonge la jouissance; le Texte Coranique et les traditions ne l'ont pas condamné; il est le mets le plus profitable et le plus distingué; il est consommé par les élites.

Vices. Le haschisch est à l'origine du péché; il conduit à l'Enfer; beaucoup sont ses victimes, soit prisonniers (car emprisonnés par le souverain puisqu'ils ont violé la loi), soit morts (en raison de l'impact destructeur du haschisch sur leur santé); sa consommation fait manquer aux devoirs obligatoires et facultatifs; il compromet la raison et l'esprit; il faut le rejeter et non le louer; il est une drogue dangereuse, il tue, brûle et abêti plus que les braises et le vin, avilit l'homme, rend fou, attise la haine et la rancune, dévoile les secrets les mieux gardés, donne mauvaise mine, affaiblit le corps, satisfait le diable, mécontente le gouverneur, il fait risquer de sévères punitions (p. e. être mis au pilori, exposé en public sur des chameaux, condamné à mort), endommage et dégenère l'esprit, et conduit à l'hospitalisation; il est illicite (*ḥarām*) et la diffamation colle à son consommateur jusqu'à la fin des temps.

5. *Conclusion.* L'auteur, qui vit au 7/13^{ème} siècle, utilise avec brio la technique littéraire *al-maḥāsīn wa-l-masāwi'* pour exprimer l'atmosphère qui régnait dans la société de l'époque, présenter les controverses ou soulever des doutes. Mais cette technique, bien connue, lui permet aussi d'étaler ses compétences rhétoriques et littéraires dans la rédaction des *maqāmas*. L'auteur se cache derrière des personnages qu'il invente dans le cadre de la *maqāma* et qui exposent des opinions contraires, pour ou contre le haschisch. Il utilise trois procédés qui s'inspirent de deux techniques des *maqāmas* qui l'ont précédé:

- La joute verbale entre deux antagonistes (le héros et le narrateur) autour d'un sujet (*munāzara*), dans laquelle chacun présente une opinion différente.
- La mise en scène de la joute verbale entre le héros et son acolyte (son fils) pour pouvoir tromper le public. Le narrateur, lui, qui partage l'opinion du héros sur la consommation du haschich, est la seule victime de l'escroquerie.
- Présentation d'une réalité avec deux positions opposées sur le sujet: l'opinion des consommateurs de haschisch et leurs supporters dans des groupes qui se prétendent religieux (*Qalandariyya*) face aux détracteurs (la sunna, *šāfi'ite* dans notre texte). La première opinion est représentée par le héros et sa bande; la seconde par le narrateur, par la bouche duquel s'exprime probablement l'auteur. Celui-ci décrit le dur réveil après qu'il a compris la supercherie dont il est la victime. Après s'être joint à une telle bande et avoir compris leur mode de vie, il réalise à quel point il est loin des idéaux de l'Islam et des normes sociales en vigueur.

Bibliographie

ḤĀĞĞĪ ḤALĪFA, M.

1941 *Kaşf al-Zunūn*, éd. S. Yaltakaya-R. Bilge, Maarif matabassi, Istanbul.

IBN AL-ḤADDĀD, M. B. MAŇŞÜR B. DUBAYS AL-MAWŞİLĪ

756/1355 *al-Budūr al-Tāmāt fī Badī' al-Maqāmāt*, Manuscript, Bibliothèque Raçid Ef. no. 546.

IBN AL-ḤADDĀD, M. B. MAŇŞÜR B. ḤUBAYŞ

1983 *Al-Ġawhar al-Nafīs fī Siyāsat al-Ra'īs*, éd. Rađwān al-Sayyid, Dār al-Ṭalī'a, Beyrouth.

IBN AL-MUSTAWFĪ, ŞARAF AL-DĪN AL-IRBİLĪ

1980 *Tārīḥ Irbil*, éd. Sāmī al-Şaqqār, Dār al-Raşid, Bagdad.

IBN AL-ŞA'AR, KAMĀL AL-DĪN

2005 *Qalā'id al-Ġumān fī farā'id šu'arā' ḥāda l-zamān*, éd. Kāmil Salmān, al-Gabbūrī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.

AL-MAQRĪZĪ, A. B. 'ALĪ

2002 *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-ātār*, éd. A.F. al-Sayyid, Mu'asasat al-furqān, v. III, Londres.

AL-ŞAFADĪ, ŞALĀḤ AL-DĪN

1962 *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*, éd. H. Ritter et al., Franz Steiner, Wiesbaden.

AL-ŞARĪŞĪ, A. B. 'ABD AL-MU'MIN

1998 *Şarḥ Maqāmāt al-Ḥariri*, I-V éd. M. Abū al-Fađl Ibrāhīm, al-Maktaba al-'Aşriyya, Beyrouth.

DE SACY, S.

1826 *Chrestomathie arabe*, 2nd éd. L'Imprimerie Royale, Paris.

GELDER, G.J. VAN

1987 *The Conceit of Pen and Sword: On an Arabic Literary Debate*, in «Journal of Semitic Studies» 32,2, pp. 329-60.

GERIES, I.

1977 *Un genre littéraire arabe: al-maḥāsin wa-l-masāwī*, Maisonneuve et Larose, Paris.

2005 *On Jaakko Hämeen-Anttila, Maqama: A History of a Genre*, in «Middle Eastern Literatures» 8,2, pp.190-93.

HÄMEEN-ANTTILA, J.

2002 *Maqama: A History of a Genre*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

ḤASAN 'ABBĀS

s.d. *Naş'at al-Maqāma*, Dār al-Ma'arif, Le Caire.

1986 *Fann al-Maqāma*, Dār al-Ma'arif, Le Caire.

İBRAHİM, 'ABDALLAH

1992 *al-Sardiyya al-'arabiyya*, al-Markaz al-Ṭaqāfi al-'arabī, Beirut.

KARABULUT, A.R.

1982 *Kayseri Râçid Efendie kütüphanesindeki Türkçe, Farsça, Arabça Yazmalar Katalođu*, Emek Matbaacilik, Kayseri.

KARAMUSTAFA, A.T.

1994 *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, U. of Utah Press, Salt Lake City.

KENNEDY, PH.

2000 *Reason and Revelation or A Philosopher's Squib (The Sixth Maqāma of Ibn Nāḡiyā)* in «Journal of Arabic and Islamic Studies» 3, pp. 87-113.

KILITO, A.

1976 *Le genre 'Séance': une introduction*, in «Studia Islamica» 43, pp. 25-51.

1983 *Les Séances, récits et codes culturels chez Hamadhānī et Harīrī*, Sindbad, Paris.

AL-QŪNAWĪ, M. B. 'ABDALLAH

2002 *al-Ṣūfiyya al-Qalandariyya – Tāriḥuhā wa-fatwā Ṣayḥ al-Islām Ibn Taymiyya fihā*, Médine-Beyrouth.

ROSENTHAL, F.

1971 *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, E.J. Brill, Leiden.

TORTEL, CH.

2009 *L'Ascète et le Bouffon: Qalandars, vrais et faux renonçants en Islam*, Actes Sud, Paris.

WAGNER, E.

“Munāzara.” *EI 2nd éd.* Brill online <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>

Antonella Ghersetti

Modalités et fonctions du dialogue dans les traités de linguistique: le cas d'al-Zağğāğī

Our work is focussed on some linguistic treatises, and notably on *al-Īdāh fi 'ilal al-naḥw* of al-Zağğāğī, where the dialogue is used as a form structuring the text. Al-Zağğāğī's work is particularly interesting for two reasons: the chronological priority over other treatises with the same dialogic arrangement, and the fact that the dialogues reproduced therein probably represent examples actually held in the linguistic circles of that period. We intend to delve into the forms and functions of the dialogue to assess whether there is any connection between its forms and its functions in the texts.

al-Zağğāğī; *al-Īdāh fi 'ilal al-naḥw*; *Kitāb al-Ġumal*; dialogic forms; Ibn al-Warrāq.

L'importance du dialogue dans la littérature arabe, au sens large du terme, est un élément qui a déjà été mis en évidence par de nombreux chercheurs: Hans Daiber, p. ex., a démontré l'importance globale et l'étendue de la forme du dialogue dans différents ouvrages de cette littérature¹. La forme du dialogue est sans doute liée à une pratique d'exposition profondément ancrée dans l'oralité, typique d'une culture chirographique et manuscrite dans laquelle les textes conservent maintes caractéristiques du discours oral qui implique les participants dans un échange verbal². La large diffusion du dialogue est aussi accompagnée par une certaine variété dans les modalités de représentation: une modalité de représentation mimétique, où le dialogue est pratiquement mis en scène, est ainsi doublée d'une modalité plus abstraite, et cela notamment dans les textes non littéraires qui y ont souvent recours comme procédé formel pour présenter des thèses et aborder des questions controversées. En par-

¹ Pour un bref aperçu de la forme du dialogue dans la culture arabe, dans les textes littéraires et dans les textes polémiques, nous renvoyons à Daiber: 199x.

² Le livre, dans une culture manuscrite, est conçu comme «une sorte d'expression orale, un événement au cours d'une conversation» (Ong 1986: 178; trad. AG); voir aussi Finkelstein et Mc Cleery 2006: 38, qui citent le cas de saint Thomas.

ticulier, la forme question/réponse a été largement pratiquée dans les sciences arabes, avant et après l'introduction de la dialectique d'origine grecque, surtout dans les domaines du droit et de la théologie, mais aussi dans celui de la linguistique.

Notre travail se veut une étude de cas qui porte sur al-Zağğāğī et ses traités *Kitāb al-ğumal* et surtout *al-Īdāh fī 'ilal al-naḥw*. *Al-Īdāh* a été choisi en fonction de son style très particulier, où le dialogue constitue une forme structurante et un facteur qui lui donne son empreinte caractéristique. Le style dialogique dont le texte est imprégné aurait été choisi par l'auteur en fonction du profil hautement spéculatif de son ouvrage. En effet, l'écho des disputes académiques y est clairement perceptible. Ce choix stylistique est aussi appliqué – avec une plus grande étendue – dans le *'Ilal al-naḥw* d'Ibn al-Warrāq, un ouvrage postérieur de quelques décennies mais bien moins connu, qui partage la même approche spéculative du livret d'al-Zağğāğī³. Toutefois, la priorité chronologique de ce dernier et le probable ancrage dans la pratique réelle des dialogues représentés (ce qui n'est pas le cas pour le traité d'Ibn al-Warrāq, où les dialogues sont clairement fictifs) rendent *al-Īdāh* d'al-Zağğāğī bien plus intéressant. Notre but est d'enquêter sur les différentes manières dont le dialogue est représenté dans *al-Īdāh* ainsi que sur les fonctions de la forme dialogique qui en informe (dans son acception philosophique) le texte.

1. Abū l-Qāsim al-Zağğāğī⁴ (m. entre 337/948 et 340/950), un des plus célèbres grammairiens arabes, reçut sa formation scientifique à Bagdad avant de migrer à Damas et à Alep. Parmi ses maîtres figurent al-Zağğāğ (m. 311/923), Ibn Durayd (m. 321/933), Abū Bakr Ibn al-Anbārī (m. 328/940) et Ibn al-Sarrāğ (m. 316/929)⁵. Al-Zağğāğī, qui avait un fort penchant pour la *mu'tazila*, avait étudié avec les maîtres de Bassora et de Koufa et était fier de se présenter comme un intermédiaire entre les deux écoles, ce qui était d'ailleurs le cas de son maître al-Zağğāğ dont l'enseignement combinait les deux traditions⁶. Le plus célèbre de ses

³ Pour les deux approches qui caractérisent la littérature linguistique, respectivement de type spéculatif (*'ilal*) et de type descriptif (*uṣūl*), voir Bohas, Guillaume et Kouloughli 2006: 10-13.

⁴ *GAL* G I, 110; S I, 170-71; *GAS* 9, 88-95 (voir aussi 7, 354, 8, 105-06); Versteegh 2005: 410-11; al-Mubārak 1404/1984 et Versteegh 1995: 2-6; Ḍayf *Madāris* (s.d.): 252-55.

⁵ Al-Zağğāğī en donne une liste dans *al-Īdāh* (al-Zağğāğī 1416/1996: 78-79). Selon l'éditeur scientifique du *Kitāb al-ğumal*, ses maîtres sont énumérés aussi dans le *Kitāb al-āmālī*, mais le passage qu'il indique (al-Zağğāğī 1407/1986: 290-311) n'est en fait que l'index des noms cités dans l'ouvrage même.

⁶ Cfr. al-Ḥamad (dans al-Zağğāğī 1407/1986: 15), qui souligne plutôt son penchant pour les théories de Bassora.

ouvrages (qui s'élèvent à plus de vingt) est probablement le *Kitāb al-ğumal* (où *ğumal* signifie «résumé» et non «phrases»). Ce traité de grammaire au caractère synthétique connut une grande fortune, au point qu'al-Zağğāgī est souvent mentionné dans les sources comme *ṣāhib al-Ğumal*⁷. Le style qu'il y pratique, jugé par certains «descriptif et pédagogique, avec tout ce que cela implique en termes de simplicité, facilité et absence d'obscurité»⁸, aurait pu faciliter la grande diffusion de cet ouvrage. Dans la bibliographie d'al-Zağğāgī figurent aussi un ouvrage intitulé *Mağālis*, qui rapporte les discussions – souvent animées – que les grammairiens échangeaient, un traité d'orthographe, le *Kitāb al-ḥaṭṭ*⁹, et des ouvrages de phonétique et lexicographie, outre des commentaires. Son ouvrage le plus original est sans aucun doute le *Kitāb al-īdāḥ fī 'ilal al-naḥw*, un livret à caractère spéculatif où l'auteur traite, sans ordre systématique, des causes des phénomènes linguistiques (*'ilal*)¹⁰.

2. *Al-Īdāḥ* fut écrit à l'époque où était l'influence de la logique grecque sur la culture arabe plus grande¹¹; composé dans le cadre de la compétition acharnée entre les disciplines de la grammaire et de la logique dont plusieurs sources conservent les traces¹², il serait un exemple de première classe du mélange d'idées grecques et arabes et un échantillon de l'état de la linguistique arabe à une époque cruciale pendant laquelle l'héritage de Sībawayh et la logique grecque combinés donnent la vie à une nouvelle science linguistique¹³. Mais l'intérêt principal de l'ouvrage réside plutôt dans les sujets traités, qui relèvent plus d'une théorie du langage et des méthodes de la linguistique que de problèmes ponctuels d'ordre grammatical. L'influence de la méthode et des sujets d'*al-Īdāḥ* est évidente dans les fréquentes citations qu'en font les auteurs postérieurs, comme Abū l-Barakāt Ibn al-Anbārī (m. 513/1119) ou al-Suyūṭī (m. 911/1505), ainsi que dans l'approche aux questions linguistiques qui caractérise les ouvrages d'Abū 'Alī al-Fārisī (m. 377/987) et de son élève Ibn Ğinnī (m. 392/1002). Un des traits saillants du traité d'al-Zağğāgī est la façon très

⁷ Le *Kitāb al-ğumal* aurait plus de cinquante commentaires recensés (Ḥamad, dans al-Zağğāgī 1407/1986: 25-33).

⁸ *Iwī*: 14; voir aussi 18-19. En cela Ḥamad l'oppose à Abū 'Alī al-Fārisī, dont le style serait plutôt profond, spéculatif et imprégné de logique.

⁹ al-Zağğāgī 2006.

¹⁰ «Cause» est une traduction approximative: sur cette notion très nuancée voir Versteegh 1995: 90-91 et Guillaume s.d.

¹¹ Versteegh 1995: XI.

¹² Al-Tawḥīdī 1347/1929: 68 ss et al-Tawḥīdī s.d. 1: 104 ss; pour plus de références bibliographiques voir Versteegh 1997: 52-63, 185.

¹³ Versteegh 1995: XII-XIII.

vivante dont les différentes matières sont traitées: nombreuses sont les références à l'expérience personnelle de l'auteur, et le dernier chapitre du livre en particulier donne au lecteur l'impression d'assister à un vrai débat¹⁴. Quoique ce petit traité ait été déjà étudié, surtout dans ses aspects touchant aux contenus¹⁵, et bien qu'il en existe déjà deux traductions en anglais¹⁶, il nous semble que certains de ses traits formels méritent notre attention, et notamment le style très particulier et la forme dialogique de certains passages, des aspects d'ailleurs déjà mis en exergue par Versteegh¹⁷.

3. La présence du dialogue et du dialogisme dans la littérature linguistique est bien attestée, de manières différentes, depuis son début. Le *Ki-tāb* de Sībawayh, le premier livre en bonne et due forme de la tradition linguistique arabe, rapporte les dialogues qui auraient réellement eu lieu («reports of real conversations and debates») entre maîtres et disciples et entre collègues¹⁸. Al-Mubarrad aurait aussi eu recours au procédé question/réponse hypothétiques (*ṭarīqatu l-su'āli wa-l-ġawābi* ou *ṭarīqatu l-fanqala*)¹⁹. La représentation des dialogues dans ces textes suit en principe une modalité mimétique (la «mise en scène» du dialogue), qui est la façon la plus immédiate dont le dialogue est représenté. Pourtant, au-delà de celle-ci, il est aussi possible de déceler la présence d'une forme dialogique pour ainsi dire implicite. Les traités de grammaire sont en fait parsemés d'indices renvoyant à un cadre dialogique de communication dans lequel l'allocutaire ne figure pas dans le texte et se situe en dehors du texte même²⁰. Le dialogue, représenté mimétiquement à l'intérieur du texte ou bien présupposé comme cadre de communication «extérieur» à l'objet

¹⁴ al-Zagğāgi 1416/1996: 13; Versteegh 1995: 8-9 «there are many references to his own experiences and contacts with other grammarians [...] give the reader the illusion that he is listening to a real debate» et 6 «incorporates accounts of real debates»; voir aussi al-Mubārak 1404/1984: 21 ss. Ceci est certainement un reflet des débats savants qui se déroulaient dans les milieux intellectuels à l'époque. Il s'agit d'ailleurs d'un trait que nous pouvons déceler dans d'autres ouvrages: le *Mağālis al-'ulamā'* p. ex. est un témoignage vivant des discussions entre grammairiens touchant surtout à des questions ponctuelles et des divergences techniques (un type de dispute défini *hilāf*, sur lequel voir Abdessamad 2010: 81).

¹⁵ P. e. Suleiman 1999; Guillaume s.d.

¹⁶ Versteegh 1995 et Jarrar 1992.

¹⁷ Versteegh 1995: 224-25 et Versteegh 2005: 411 («al-Zadjjādī tente de mener la discussion comme un véritable débat»).

¹⁸ Carter 2004: 25.

¹⁹ Baalbakki *apud* Abdessamad 2010: 66. Sur le terme *fanqala* à l'époque moderne voir Shvitiel 1995.

²⁰ Pour les rapports réciproques entre dialogue et monologue, nous renvoyons à Pioletti dans ce même volume.

textuel, est bien attesté dans la littérature linguistique, que celle-ci s'inscrive dans le discours de type spéculatif, adressé aux collègues et aux spécialistes, ou bien dans celui de type pédagogique, qui s'adresse plutôt aux étudiants et aux non-initiés.

4. Ces deux types de discours, spéculatif et pédagogique, sont souvent pratiqués par les mêmes auteurs mais dans des ouvrages différents où le type de discours est choisi en fonction des destinataires et des finalités du texte. Al-Zağğāğī, p. ex., pratique un discours spéculatif dans *al-Īdāh*, qui vise à l'argumentation, et un discours pédagogique dans *al-Ġumal*, conçu pour présenter la grammaire d'une façon synthétique et claire. Deux modalités d'énonciation, qui correspondent aux deux types de discours, sont révélées par les différents indices textuels dont les deux ouvrages sont parsemés: la première, avec ses longues séquences de question/réponse hypothétiques, est polémique, et la deuxième, avec ses apostrophes et ses impératifs, est plutôt autoritative.

Le *Kitāb al-ğumal*, considéré comme un des livres les plus simples sur les règles de la grammaire arabe, pratique une modalité autoritative qui sert à donner la leçon à un interlocuteur censé être présent, mais qui reste silencieux et se place, pour ainsi dire, en dehors du texte. Cet ouvrage est parsemé d'indices textuels facilement reconnaissables qui sont autant de renvois à ce cadre dialogique: des verbes à l'impératif (*i'lam*, *fa-fham*) et des périodes hypothétiques (*wa-in šī'ta abdaltahu/rafa'tahu*, *wa-idā ġī'ta... kāna 'alayka*), souvent construits sur des impératifs (*fa-qis 'alayhi tušib*, *fa-fham tušib*), se répètent presque à chaque page²¹. Les apostrophes et les verbes à l'impératif (*i'lam*, *idā šī'ta... qulta*), les verbes et les pronoms à la deuxième personne (*taqūlu*, *qawluka*), par exemple, ne peuvent être justifiés que dans le cadre d'un échange verbal avec un interlocuteur qui n'a pas d'évidence textuelle mais dont le discours du locuteur ne peut se passer. Dans cet ouvrage, et dans les ouvrages homologues, le marquage textuel renvoie à la présence d'un interlocuteur, réel ou fictif, peu importe, qui n'a pas le droit de parole et qui reste «en dehors» de l'acte d'énonciation concrétisé dans le texte. Dans ce cas, il ne s'agit donc pas d'un dialogue au sens propre du terme: les apostrophes, expédient rhétorique dont le signe immédiat est l'impératif, ne sont qu'un moyen de présenter ce qui est en effet un monologue où l'asymétrie des participants est évidente et le flux du discours est à sens unique. Il s'agit donc d'une fiction, d'un monologue ancré dans un cadre dialogique, plus que d'une forme

²¹ P. e. al-Zağğāğī 1407/1986: 10, 16, 17, 22, 26, 31, 34, 35, 40, 177, 188, 212, 277 et passim.

dialogique en bonne et due forme; on pourrait donc parler, pour utiliser une définition proposée par A. Pioletti dans sa contribution dans ce même volume, d'un «monologue tendancielle dialogique»²².

La modalité d'énonciation polémique, caractéristique d'*al-Īdāh*, se présente par contre d'une manière plutôt différente: le flux du discours est un flux à double sens, où la parole des deux est également enregistrée et, de ce fait, la symétrie du rôle des participants est assurée: il y a donc échange et réciprocité, du moins en apparence. Cette modalité d'énonciation, qui constitue l'un des traits les plus typiques d'*al-Īdāh*, semble bien être le reflet d'une pratique vivante dans les milieux intellectuels de l'époque. Maints exemples des disputes entre les linguistes arabes sont attestés dans les textes, et ces échanges verbaux semblent suivre, dès les débuts de la tradition grammaticale, une étiquette qui se précise ultérieurement sous l'influence de facteurs multiples²³. La formule «*tas'alunī aw as'aluka?*», attestée dans les débats théologiques et qui semble tracer une «direction» de l'échange verbal où deux positions doivent être évaluées l'une par rapport à l'autre²⁴, aurait été utilisée par al-Kisā'ī (m. 189/805) qui s'adressait à Sibawayh (m. 180/796) dans l'épisode de la célèbre *mas'ala zunbūriyya* rapporté dans *Mağālis al-'ulamā'*²⁵. Van Ess démontre que, dès le IV^e siècle A.H., les disputes étaient réglées par un protocole bien précis, une «étiquette de la dispute» (*adab al-ğadal*) qui dictait les formules linguistiques à adopter, la séquence des questions ainsi que l'alternance des locuteurs²⁶. Cette pratique, d'origine étrangère, aurait trouvé un terrain fertile dans la civilisation arabe où l'habitude de pratiquer des échanges verbaux avec un ton polémique, et notamment de se battre à coup de vers de

²² Il s'agit d'un trait que l'éditeur scientifique d'*al-Īdāh* mettait déjà en exergue «...*hattā idā lam yağīd sālīlan yas'aluhu tabayyalahu tabayyulan wa-alqā l-su'ala 'alā nafsihi li-yatawallā l-iğābata 'anhu*» (al-Mubārak, dans al-Zağğāğī 1416/1996: 13).

²³ Le développement de la dispute (*munāzara*, *ğadal*, *bahṭ*) est dû, selon les chercheurs, à l'influence des discussions théologiques (Van Ess) ou juridiques (Abdessamad); la logique aristotélicienne semble entrer en jeu plus tard et la question de l'influence de la philosophie grecque reste à définir. Du point de vue du discours, l'influence des écoles de rhétorique hellénistiques semblerait plutôt être déterminante, à travers «des formules qui avaient déjà été en honneur chez les pères de l'Église comme [...] *wa-'in qāla qā'ilun ... qulnā*» (Wagner 1993: 567). Le modèle question/réponse au conditionnel est attesté déjà au VIII^e siècle, surtout dans la littérature religieuse. La dispute devient une méthode d'examen essentielle dans la tradition des *madrasat* (Makdisi 1981: 128-40).

²⁴ Van Ess 1970: 23: «...if *two* positions have to be evaluated one against each other, one has to agree on the "direction" of the dialogue: "if you want you may ask me, otherwise I will ask you"».

²⁵ Al-Zağğāğī 1984: 8-10; voir aussi al-Ṭanṭawī s.d.: 52, et 49-62 pour les *munāzarāt* linguistiques.

²⁶ Il faut préciser que les études de Van Ess (dans Van Ess 1976 et Van Ess 1970) sont focalisées surtout sur la dispute théologique.

poésie (*naqā'id*), était vivante depuis les époques les plus anciennes²⁷. L'habitude à exercer le débat doctrinal à travers la pratique des *munāzarāt* et des *mağālis* était aussi bien représentée dans le milieu *mu'tazilite*, familier à al-Zağğāğī, où l'intérêt pour les questions linguistiques et l'analyse textuelle étaient intégrés dans le cadre conceptuel de l'école²⁸.

Les deux modalités d'énonciation que nous venons de présenter, autoritative et polémique, peuvent aussi coexister dans le même ouvrage, quoique en proportions différentes. Les deux sont en effet attestées dans *al-Īdāh* où, toutefois, la modalité polémique est de loin prédominante; la même alternance existe aussi dans *Īlal al-naḥw* d'Ibn al-Warrāq (m. 381/991), similaire sous plusieurs angles à *al-Īdāh*, qui passe d'une modalité à l'autre d'une façon bien plus nette dans le déroulement de son discours²⁹.

5. Il nous semble qu'il est possible de déceler trois manières dont le dialogue se manifeste dans *al-Īdāh* d'al-Zağğāğī: deux sont en modalité mimétique et la troisième est en modalité quasi totalement diégétique, ou mixte. La première manière mimétique, qui se différencie de la deuxième par son ancrage dans la réalité, consiste dans une véritable mise en scène des dialogues qui se seraient réellement déroulés entre grammairiens. Un exemple en est la représentation d'un débat entre al-Zağğāğī et Abū Bakr Ibn al-Anbārī à propos du *maṣḍar*. Le rapport du dialogue est précédé par un titre qui annonce le ton et le sujet de la discussion: *mas'ala ġarat baynī wa-bayna Abī Bakr b. al-Anbārī*, titre qui rappelle les célèbres *mas'āl* qui faisaient la joie des grammairiens et des linguistes de l'époque. Le dialogue est rapporté sous forme de discours direct, avec une présence intradiégétique de l'auteur, qui est donc narrateur et, en même temps, protagoniste de l'événement communicatif. La question porte sur la lexicographie «*qultu lahu marratan: mā l-maṣḍaru fī kalāmi l-'arabi min ṭarīqi l-luġa?*»³⁰. La réponse d'Ibn al-Anbārī (*fa-qāla l-maṣḍaru l-makānu lladī yaṣḍuru 'anhu [...]*) donne l'occasion à al-Zağğāğī d'en critiquer le bien fondé (*qultu lahu: fa-idā kāna kadālika fa-li-ma za'ama l-Farrā'u [...]? bi-ayyi qiyās [...]?*) et Ibn al-Anbārī de rétorquer (*fa-qāla laysa huwa kadālika*

²⁷ Voir Van Ess 1976: 52 ss.

²⁸ Dayf *Balāġa*, s.d.: 32 ff.; voir aussi idem, *al-'Aṣr al-'abbāsī al-awwal* s.d.: 133, où Dayf insiste sur l'apport des *mu'tazilites* à l'affinement des outils intellectuels auxquels on avait recours dans les débats; pour le rôle de la *mu'tazila* dans les débats théologiques voir *ivi*: 457-464.

²⁹ Versteegh 2006: 55 «...rather abruptly the treatment becomes more didactic than polemical».

³⁰ La question n'est pas anodine car Ibn al-Anbārī était bien connu comme lexicographe, surtout pour son *al-Zāhir fī ma'ānī kalimāt al-nās*.

'inda al-Farrā' [...]). Le dialogue se déroule sur un ton polémique, selon la séquence objection/explication/réfutation/réponse à la réfutation/réfutation ultérieure/réponse/proposition d'une solution alternative³¹. Dans cet échange très vivant, qui est aussi un bel exemple de dispute, al-Zağğāğī arrive à l'emporter sur son adversaire. L'ancrage de ce dialogue dans la réalité, garanti par la vérité historique de ses participants, est aussi renforcé par le passage suivant: une discussion entre al-Zağğāğī et son maître Abū Bakr Ibn al-Ḥayyāṭ (m. 320/932). Dans ce passage, al-Zağğāğī rapporte à Ibn al-Ḥayyāṭ le débat qui avait eu lieu entre lui-même et Ibn al-Anbārī (*fa-dakartu mā ġarā li-Abī Bakrin bni l-Ḥayyāṭi fa-qāla [...]*), ce qui dégage un commentaire catégorique d'Ibn al-Ḥayyāṭ à propos de la valeur probatoire des propos faussement attribués à al-Farrā'.

Un deuxième exemple de la représentation d'un dialogue donné comme réel est le rapport du dialogue entre al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī et un interlocuteur anonyme, rapporté sur l'autorité d'un des maîtres d'al-Zağğāğī. Le narrateur ici est extradiégétique et ne participe donc pas à l'événement rapporté (*wa-dakara ba'du šuyūhinā anna l-Ḥalīla bna Aḥmada [...] su'ila 'ani l-'ilali llātī yu'tallu bi-hā fi l-naḥwi fa-qāla lahu: 'ani l-'Arabi aḥadtahā ami ḥtara'tahā? fa-qāla [...]*)³². Ce passage est plutôt intéressant puisqu'on peut y déceler un double niveau d'échange dialogique: deux événements communicatifs se télescopent. Le premier niveau, qui joue le rôle de «cadre», est celui sur lequel se situe l'énonciation du maître d'al-Zağğāğī au cours d'un dialogue avec son disciple, disciple qui ne parle pas tout en étant présent, même si c'est seulement à l'arrière-plan. Le deuxième niveau est celui de la représentation du dialogue qui se déroule entre al-Ḥalīl et son interlocuteur, intercalé dans l'énoncé du maître anonyme d'al-Zağğāğī. Le trait caractéristique des dialogues pris en considération consiste dans l'ancrage historique et, donc, dans le renvoi à la factualité grâce à la mise en scène de personnages historiques.

La deuxième manière mimétique dont le dialogue se manifeste, largement attestée dans le texte, consiste dans la représentation d'un dialogue qui se déroule entre des locuteurs dépourvus d'une identité quelconque. L'ancrage dans la réalité est évidemment absent dans l'articulation de ces dialogues où la présence des deux locuteurs n'est qu'un expédient stylistique visant à animer l'exposition de la matière. Exceptionnellement, un locuteur réel peut figurer dans ce genre de dialogue mais, pour le reste, le dialogue reste complètement dépourvu d'un ancrage dans la réalité et on a l'impression que la personnalité historique qui y figure ne prend la pa-

³¹ al-Zağğāğī 1416/1996: 61 ss.

³² *Ivi*: 65-66.

role que pour détailler l'argumentation dans ce qui est, pour le reste, un exposé monologique. Un exemple de cette façon de procéder est le passage qui commence par «*wa-hādā qawlu ġami'i l-nahwiyyīna illā Quṭruban fa-innahu 'āba 'alayhim wa-qāla [...] qīla lahu: fa-hallā lazimū ḥarakatan wāḥida [...]; fa-qāla: law fa'alū dālīka [...]. Hādā madhabu Quṭrubin wa-ḥtiğāğuhu*»³³, où Quṭrub (m. 206/821) n'est appelé en cause que pour résumer ses théories³⁴. Il s'agit toutefois de cas rares et ce type de dialogue donne l'impression de n'être en réalité qu'un dialogue fictif, un expédient stylistique, caractéristique du style d'al-Zağğāğī, pour mieux articuler l'exposition de la matière. Une preuve en est la discussion sur le duel et le pluriel contenue dans le vingt-deuxième chapitre: comme Versteegh l'a souligné, l'argumentation suit de près le *Kitāb* de Sibawayh, sauf qu'al-Zağğāğī préfère présenter le tout sous forme de dialogue plutôt que sous forme d'exposé³⁵. Le déroulement de ce type de dialogue est très simple et s'articule selon le procédé de la *fanqala*, où les protases (*in qāla qā'il*) ont pour fonction d'introduire un trait polémique et d'énoncer donc une invalidation, une réfutation, une objection ou d'introduire une opinion alternative, et les apodoses (*fa-qīla* ou *fa-l-ğawābu an yuqāl*) de les rejeter. Les indices textuels (p. ex. les verbes à la première personne comme *qultu/qulnā*) révélateurs de la voix de l'auteur, qui assume le rôle du locuteur principal, y sont fréquents. Un exemple de ce type de dialogue est contenu dans le chapitre sur l'*i'rāb*³⁶: celui-ci s'ouvre sur une définition détaillée d'*i'rāb* en forme d'exposé où l'auteur parle à la première personne: «*qad qulnā inna l-i'rāba dāllun 'alā l-mā'āni [...]*» et se termine par une formule qui renvoie à un cadre dialogique dans lequel l'allocutaire est externe au texte (*hādā mimmā dakartu laka anna [...] wa-kullu hādā yudkaru fī mawḍi'ihi in šā'a Llāh*), repris d'ailleurs par d'autres marques textuelles intermédiaires (p. ex. *kamā dakartu laka*). Après le premier passage, le procédé de la *fanqala* est appliqué systématiquement, avec deux finalités différentes: interrogative et polémique. La formule *in qāla qā'il* peut en fait viser à obtenir un éclaircissement, comme dans le cas de la première occurrence – celle qui lance le débat –, mais aussi à emphatiser une faiblesse du raisonnement ou à avancer des objections, comme dans les questions qui suivent la première³⁷. Ce type de dialogue,

³³ *Ivi*: 70-71.

³⁴ Quṭrub est une référence particulièrement pertinente pour l'ouvrage d'al-Zağğāğī, vu qu'on lui attribue la rédaction du premier traité sur les causes grammaticales (*ilal*) (Troupeau 1986).

³⁵ «Al-Zağğāğī used the argumentation he found in the *Kitāb* or in the notes [of al-Aḥfaš] on the *Kitāb* and put them in a dialogue form» (Versteegh 1995: 224).

³⁶ Al-Zağğāğī 1416/1996: 72-75.

³⁷ *Ivi*: 72 et 74-75 respectivement.

quoique formellement en modalité mimétique, n'est en effet qu'un dialogue fictif qui n'aspire pas à reproduire la réalité.

La troisième manière dont le dialogue se manifeste dans *al-Īdāh* est mixte. La modalité est en effet diégétique, et le discours a donc la forme d'un exposé. Toutefois les articulations de l'exposé sont énoncées de façon à reconstruire les séquences d'un dialogue. *Su'āl* (question), *radd* (réfutation), *iḥtiğāğ* (preuve), *ğawāb* (réponse) sont les intitulés des passages composant l'argumentation. Ce procédé permet ainsi de créer des catégories discursives de matrice dialogique où s'embranchent les énoncés renvoyant à la présence des locuteurs. Un exemple de ce procédé est présent dans le chapitre sur la priorité du verbe ou du *maşdar*³⁸: après avoir donné l'avis de Sībawayh et al-Farrā' (*qāla Sībawayh [...] qāla l-Farrā'*), al-Zağğāğī continue son exposé en définissant toutes les articulations de ce qui semble être une dispute en bonne et due forme: «*dalīlu* (preuve) *l-başriyyīna [...] qālū*», «*i'tirādun* (objection) *'alā man [...] qāla lahu*», «*dalīlu* (preuve) *l-kūfiyyīna [...] qālū*», «*ifsāduhu* (réfutation) *wa-l-ğawābu* (réponse) *'anhu: qāla lahum...*». Cette forme mixte de dialogue, avec les rubriques qui introduisent les énoncés, semble être un reflet fidèle des règles régissant la séquence des arguments des disputes linguistiques qu'environ deux siècles plus tard le grammairien Abū l-Barakāt Ibn al-Anbārī (m. 513/1119) aurait décrites avec tant de précision. Dans son ouvrage, *al-Iğrāb fī ġadal al-i'rāb*³⁹, le déroulement de l'échange dialogique question/réponse, l'alternance de la prise de parole et la séquence des questions sont traités en détail. Ce livret de référence concis, à utiliser comme point de repère dans les disputes et rédigé à la demande de ses collègues, serait, aux dires d'Ibn al-Anbārī, le premier du genre⁴⁰. Ibn al-Anbārī, en bon philologue, définit et explique en détail chacun des quatre éléments composant la question: l'interrogeant (*sā'il*), l'interrogé (*al-mas'ūlu minhu*), le sujet (*al-mas'ūlu 'anhu*) et les marques linguistiques de la question (*al-mas'ūlu bihi / şīğatu l-su'āl*), et énonce les règles qu'il faut respec-

³⁸ *Ivi*: 56-63.

³⁹ Le texte est cité dans al-Suyūṭī 1426/2006: 357-364; toutefois l'éditeur scientifique, M.S. Yāqūt, ne s'est pas basé sur la version – abrégée et fautive – qu'al-Suyūṭī en avait faite dans son ouvrage, mais a préféré reprendre le texte original d'Ibn al-Anbārī. Le traité dépend d'*al-Ma'ūna fī l-ğadal* d'Abū Ishāq al-Şirāzī (Abdessamad 2010: 88). Pour un aperçu des contenus de l'ouvrage d'Ibn al-Anbārī voir *ivi*: 87-90.

⁴⁰ C'est-à-dire, le premier dans le domaine de la linguistique (Ibn al-Anbārī 1377/1957: 35 ss). L'élaboration d'une théorie de l'échange verbal en effet est attestée dès les VIII^e-X^e siècles, mais dans des ouvrages (non conservés) de sujet différent (Wagner 1993: 566-67). Cmp. Abdessamad 2010: 87: «Les grammairiens ont trouvé une méthodologie prêt-à-porter dans la dialectique juridique. Ils ont même adopté la distinction *'ilm al-ğadal al-naḥwī* qui traite des débats sur les sources de la grammaire».

ter. À titre d'exemple: l'interrogeant doit viser à solliciter une explication sur un sujet raisonnable et à propos duquel il a une opinion préalable, pour éviter de faire continuer la discussion à l'infini; pour avoir droit à une réponse la question doit être précise; l'interrogé doit être compétent, doit répondre sans hésiter et fournir des preuves; le sujet sur lequel porte la question ne doit pas être impossible à traiter (comme p. ex. la liste de tous les noms), car, dans le cas contraire, la question ne mérite pas de réponse. Il en va de même avec la réponse, qui doit être pertinente et concise: tous les types de réponses sont passés en revue en fonction des preuves qu'elles apportent à l'argumentation. L'ordre des questions doit aussi être respecté, et cela en conformité avec l'opinion des spécialistes de dialectique (*ulamā' al-ğadal*). Ce traité, qui donne une idée de la rigueur régissant les débats linguistiques, contient des exemples qui donnent un aperçu des disputes acharnées des grammairiens; mais surtout il emphatise le rôle fondamental que le dialogue, au sens large du mot, jouait dans la vie intellectuelle de l'empire arabo-musulman, y compris les études linguistiques où la formation à la pratique du débat était constante⁴¹.

6. Si, comme on l'a vu, les manières dont se manifeste le dialogue sont multiples, il nous reste à voir s'il y a des différences de fonction: si les dialogues p. ex. visent à l'approfondissement, l'éclaircissement ou éventuellement la consolidation des sujets discutés. Daiber distingue deux catégories d'ouvrages où la forme du dialogue est pratiquée: les ouvrages de type dialectique, qui visent à éclaircir les problèmes, à convaincre et à réfuter, et ceux de type didactique, qui visent à transmettre la connaissance. Il nous semble que cette dualité se reflète aussi dans les fonctions que l'exposition en forme dialogique assume dans *al-Īdāh*, qui sont essentiellement double: éclaircissement et approfondissement. L'alternance question-réponse, se succédant aussi en chaîne là où la réponse ouvre la possibilité d'une question ultérieure, peut être pertinente pour l'éclaircissement et l'explication de la matière. La forme dialogique permet au locuteur principal, voire à l'auteur, de fournir tous les détails requis et de donner ainsi un exposé exhaustif du sujet traité. Dans ce cas, les questions n'ont aucune fonction polémique et ne servent qu'à solliciter une information ou un éclaircissement (*istifhām*). C'est le cas p. ex. du chapitre sur

⁴¹ Versteegh avance l'hypothèse que la forme du dialogue aurait été empruntée par les linguistes aux théologiens («possibly, grammarians borrowed this type of discussion from theology», Versteegh 1995: 31); Abdessamad attribue un rôle prioritaire aux juristes dans le développement le plus cohérent de la dialectique (Abdessamad 2010: 146), bien que la forme «question/réponse» se fût développée dans le milieu des théologiens déjà à une époque très ancienne (certains textes pourraient même remonter au premier siècle de l'hégire, *ivi*: 83).

l'utilité de l'étude de la grammaire ou de celui sur la priorité de l'*i'rāb* ou du discours⁴².

La deuxième fonction, bien moins neutre, est plutôt une fonction d'approfondissement qui fait glisser l'exposition sur un plan plus spéculatif. Cela permet ainsi d'enquêter sur les causes et les raisons profondes des phénomènes linguistiques traités. Souvent, dans ce cas, les questions commencent par des termes focalisés sur la cause (*fa-hallā*, *li-mā*, *li-ma*, *li-mādā*, *bi-madā* etc.) et visent à démonter les arguments du locuteur principal, à en démentir le bien fondé et à avancer des arguments contraires. Un exemple de cette fonction est le chapitre sur l'*i'rāb* (est-il *ḥaraka* ou *ḥarf*?) où les nombreuses questions sur la nature et la position de l'*i'rāb* dans toutes ses occurrences permettent à l'auteur d'élargir et amplifier son exposition⁴³; ou bien celui sur les définitions des trois *partes orationis* (*ism*, *fi'l*, *ḥarf*) où l'auteur se penche sur des questions pointues⁴⁴.

Ce type de question n'a pas pour but de solliciter une information mais, en tant que question dialectique, plutôt de solliciter une assertion qui fera souvent à son tour l'objet d'une objection et d'une critique. Si l'on veut, ces questions ne reposent pas sur l'ignorance du sujet locuteur qui interroge et qui demande à être informé, mais plutôt sur sa connaissance de la matière et sur sa volonté de mettre en difficulté son allocutaire, dans le but d'en démontrer les arguments. Il s'agit évidemment d'un dialogue aux tons polémiques, dont la fonction est de fouiller toutes les possibilités théoriques du raisonnement, de renforcer l'exposition de la théorie ou de la règle énoncée plus que d'expliquer et de détailler. Cela correspond bien aux fins pour lesquelles la dispute était pratiquée: l'analyse, l'approfondissement, l'enquête détaillée des matières dans tous leurs aspects. Cette deuxième fonction, aussi concrétisée dans celle que nous avons définie comme une modalité de manifestation du dialogue «mixte» (celle où discours diégétique et discours mimétique se mêlent), semble mettre en exergue l'approche spéculative poussée typique d'*al-Īdāḥ*. Les questions peuvent en effet être un moyen de développer le raisonnement et l'argumentation grâce à une gamme de nuances différentes, dans un cadre communicatif plutôt monologique. Ainsi, le dialogue n'est plus une arène virtuelle où deux locuteurs coopèrent (dans la perspective de Grice) à la réussite de la communication à l'intérieur d'un rapport équilibré et paritaire, mais plutôt un outil intellectuel que le locuteur principal, s'identifiant à l'auteur du traité, utilise pour étaler d'une façon analytique

⁴² Al-Zagğāgī 1416/1996: 95-96 et 66-67.

⁴³ *Ivi*: 72-75.

⁴⁴ *Ivi*: 48-52 en particulier.

son raisonnement et pour stimuler les destinataires du message (le lecteur avisé ou le collègue spécialiste) à fouiller ultérieurement la matière.

Cette forme de dialogue, avec la séquence réitérée question/réponse hypothétiques, est un trait qui caractérise aussi *ʿIṭal al-naḥw* d'Ibn al-Warrāq, un auteur dont la vie est pratiquement inconnue. Dans cet ouvrage, découvert récemment et encore peu étudié, question et réponse se succèdent à un rythme soutenu de façon que le texte est dans les faits, entièrement tout construit sur cette structure⁴⁵. Dans le traité d'Ibn al-Warrāq, ainsi que dans celui d'al-Zağğāğī, l'auteur/locuteur répond patiemment aux nombreuses questions au ton polémique quasiment constant posées par un interlocuteur anonyme⁴⁶. La séquence question/réponse se répète souvent de façon à créer une sorte de chaîne dialogique qui donne à l'auteur l'opportunité d'approfondir le sujet dans tous les détails. Il y a pourtant une différence entre le livre d'al-Zağğāğī et celui d'Ibn al-Warrāq: le degré de réalité qui se reflète dans le discours dialogique. Comme le souligne Versteegh, dans le traité d'Ibn al-Warrāq la discussion est presque toujours imaginaire, voire fictive, tandis que dans le traité d'al-Zağğāğī elle semble plus souvent porter les traces de discussions réelles qui se seraient déroulées entre celui-ci et ses collègues⁴⁷.

7. Les conclusions, s'il est possible d'en tirer de ce bref aperçu, emphatisent une certaine tendance à l'abstraction dans l'utilisation de la forme du dialogue dans les ouvrages que nous avons considérés. Bien que nombreuses dans *al-Īdāḥ* d'al-Zağğāğī, les séquences témoignant d'une expérience réelle de l'auteur, ou bien représentant un dialogue présenté comme historique, ne sont pas la majorité. Souvent le dialogue représente en effet un espace mental sans un ancrage référentiel: le lieu, le temps ou l'identité des participants. Son caractère fictif et abstrait le qualifie plutôt comme un expédient stylistique qui peut avoir une fonction cognitive dans l'apprentissage ou, plus souvent, une valeur heuristique dans l'établissement et surtout la consolidation d'un savoir. La forme dialogique, abstraite de tout enracinement dans la réalité est ainsi utilisée comme un moyen pour présenter un discours circonscrit à un et unique locuteur et ne fait, au fond, que représenter essentiellement un monologue.

⁴⁵ L'éditeur scientifique du traité d'Ibn al-Warrāq, M.Ġ. al-Darwīš, propose dans son introduction une analyse très fine de la méthode suivie par Ibn al-Warrāq, avec des remarques intéressantes sur la structure question-réponse (Ibn al-Warrāq 2002: 54-56; 86; 91).

⁴⁶ Versteegh 2006: 54, "They use the same form of discussion: constant objections by anonymous opponents are being answered patiently by the author and the replies are usually followed by more objections with the form *fā-in qāla...*".

⁴⁷ *Ibidem*; cela correspond aussi à l'avis de M.Ġ. al-Darwīš (Ibn al-Warrāq 2002: 86 et 91).

Bibliografia

Sources

IBN AL-ANBĀRĪ

1377/1957 *al-Iḡrāb fī ḡadal al-i'rāb*, éd. S. al-Afḡānī, Maṭba'at al-ḡāmi'a al-sūriyya, s.l.

IBN AL-WARRĀQ

2002 *Ilal al-naḥw*, éd. M.Ġ. al-Darwiš, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth.

AL-SUYŪTĪ

1426/2006 *al-Iqtirāḥ fī 'ilm uṣūl al-naḥw*, éd. M.S. Yāqūt, al-Azārīṭa al-Šāṭibā: Dār al ma'rifa al-ḡāmi'iyya.

AL-TAWḤĪDĪ

1347/1929 *al-Muqābasāt*, éd. Ḥ. al-Sandūbī, Le Caire, al-Maṭba'a al-raḥmāniyya. s.d. *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, éd. A. Amīn, A. al-Zayin, réimpr. Ṣaydā, al-Maktabat al-'aṣriyya, Beyrouth, 3 vols. en 1.

AL-ZAĠĠĀĠĪ

1407/1986 *Kitāb al-ḡumal fī l-naḥw*, éd. 'A. al-T. al-Ḥamad, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth.

1984 *Maḡālis al-'ulamā'*, ed. 'A. al-S. Hārūn, (réimpr.) Maṭba'at al-ḥukūma, Kuwait.

2006 *Kitāb al-ḥaṭṭ*, éd. Ġ.Q. al-Ḥamad, 'Ammān (1^{ère} éd. 'Ammān, 2000; déjà imprimé dans *al-Mawrid*, 19, 2 1990, pp. 130-57).

1416/1996 *al-Īdāḥ fī 'ilal al-naḥw*, éd. M. al-Mubāarak, Dār al-nafā'is, Beyrouth (1^e éd. 1394/1974) (trad. K. Versteegh, *The Explanation of linguistic causes*).

VERSTEEGH, K.

1995 [al-Zaḡḡāḡī, Abū l-Qāsim] *The Explanation of Linguistic Causes. Az-Zaḡḡāḡī's Theory of Grammar*, Benjamins, Amsterdam.

Études

ABDESSAMAD, B.

2010 *Argumentation et dialectique en islam. Formes et séquences de la munāzara*, UCL Presses Universitaires de Louvain, Louvain.

BOHAS, G. ET AL.

2006 Bohas, G., Guillaume, J.-P., Kouloughli, D.E., *The Arabic Linguistic Tradition*, repr., D.C., Georgetown University Press, Washington (éd. or. Georgetown 1990).

CARTER, M.G.

2004 *Sibawayh*, Tauris, Londres [etc.].

DAIBER, H.

1991 «Masā'il wa-adjwiba», dans *Encyclopédie de l'Islam*, n. é., vol. 6, Maisonneuve, Leyde, Brill-Paris, pp. 621-24.

199X «Dialog, XII. Arabische Literatur», dans *Lexikon des Mittelalters*, Metzler, Stuttgart, vol. 3, cols 964-965 (Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

DAYF, Š.

s.d. *al-Madāris al-naḥwiyya*, Dār al-ma'ārif, Le Caire.

s.d. *Tārīḥ al-adab al-'arabī. al-'Aṣr al-'abbāsī al-awwal*, Dār al-ma'ārif, Le Caire.

s.d. *al-Balāğā: taṭawwur wa-tārīḥ*, Dār al-ma'ārif, Le Caire.

ESS, JOSEF VAN

1970 "The logical structure of Islamic theology", dans *Logic in Classical Culture*, éd. G.E. von Grunebaum, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 21-50.

1976 *Disputationspraxis in der Islamische Theologie: ein vorläufige Skizze*, dans «Revue des Études Islamiques» 44, pp. 23-60.

FINKELSTEIN, D.

2006 *Introduzione alla storia del libro*, (trad. A. Alfani, L. Sorrentino), Sylvestre Bonnard, Milan (éd. or. *An Introduction to Book History*, Routledge, New York-London, 2005).

GUILLAUME, J.-P.

s.d. *La 'cause' des grammairiens. Étude sur la notion de 'illa dans la tradition grammaticale arabe (fin III^e/IX^e - milieu du IV^e/X^e s.)*, thèse de 3^{ème} cycle, Paris III.

JARRAR, W.S.S.

1992 *The Grammatical Concept of Causality in Arabic: A Study and Annotated Translation of Al-Zajjaji's Book 'al-Idah Fi Ilal Al-nahw'* (on Explaining Grammatical Causes), PhD Thesis, Indiana University.

MAKDISI, G.

1981 *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

AL-MUBĀRAK, M.

1404/1984 *Al-Zağğāğī: ḥayātuhu wa-āṭāruhu wa-madḥabuhu al-naḥwī min ḥilāl kitābihi al-Idāh*, 2^e réimpr., Dār al-fikr, Damas (1^e éd. 1960).

ONG, W.J.

1986 *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna (éd. or. *Orality and literacy. The Technologizing of the word*, Londres-New York 1982).

SHIVTIEL, A.

1995 *Fanqala/fanāqil- a Nonce Word in Tāhā Ḥusayn's al-Ayyām*, dans «Journal of Semitic Studies» 40, pp. 317-18.

SULEIMAN, Y.

1999 *The Arabic Grammatical Tradition: A Study in Ta'lil*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

TROUPEAU, G.

1986 «Ḳutrub», dans *Encyclopédie de l'Islam*, n. é., vol. 5, Leiden, Brill, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 571-72.

AL-ṬANṬĀWĪ, M.

s.d. *Naša't al-naḥw wa-tārīḥ ašhar al-nuḥāt*, Dār al-ma'ārif, Le Caire.

VERSTEEGH, K.

1997 *The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Londres-New York.

2005 "al-Zadjjādī", dans *Encyclopédie de l'Islam*, n. é., vol. 11, Brill, Leiden, pp. 410-11.

2006 “A New Treatise about the *‘ilal al-naḥw*: Ibn al-Warrāq on *‘inna wa ‘aḥwātuhā*”, dans Lutz Edzard, Janet Watson (éds.), *Grammar as a Window onto Arabic Humanism*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 51-65.

WAGNER, E.

1993 “Munāẓara”, dans *Encyclopédie de l’Islam*, n. é., vol. 7, Brill-New York, Leiden, Maisonneuve, Paris, pp. 566-69 [566-67 et bibliographie].

Jean-Patrick Guillaume

Comment les grammairiens arabes ont-ils envisagé le dialogue?

Although Arabic grammarians have never dealt with dialogue as a specific theoretical object of study, and the term *ḥiwār* is not part of their metalanguage, they have been led however to analyze certain data, to take into consideration their insertion in a dialogic situation, real or virtual, implicating an enunciator and a co-enunciator. These data are very heterogeneous. What they have in common is a situation of marginality with regard to questions of merit and the more important rules, in particular, those that determine the distribution of the case markers. In the following pages I would like, without any aspiration to comprehensiveness, to give an idea of this diversity, basing my work essentially on the *Kitāb* of Sibawayhi (180/796?), which is the oldest description of Arabic that has come down to us: although it sheds no decisive light on the dialogue as a literary genre, these considerations will allow us at least to face some aspects that are generally little known regarding the Arabic linguistic tradition.

Arabic grammarians; Dialogue; Sibawayhi; *Kitāb*; Arabic linguistics.

*Le dialogue comme outil d'analyse*¹

Un premier ensemble de cas rassemble des énoncés, le plus souvent tirés du Coran ou de la poésie ancienne, qui n'apparaissent pas explicitement dans un dialogue, mais dont l'analyse nécessite – aux yeux du grammairien en tout cas – la prise en compte d'un dialogue «sous-jacent». Un exemple assez représentatif est fourni par l'explication donnée par Sibawayhi au début du verset XXI, 3 du Coran: *asarrū l-nağwa llađīna ḡalamū* («Ils se confient en secret, ceux qui commettent l'injustice»).

Le problème est ici que le verbe, *asarrū*, est conjugué à la 3^e personne du pluriel, alors qu'il est suivi de *allađīna ḡalamū* qui, à première vue, en serait le sujet². Or, une telle construction s'écarte des règles du bon usage

¹ J'ai déjà traité, dans une perspective assez différente, les deux cas abordés dans cette section; voir, respectivement, Guillaume 2011: 292-96 et Chevillard & al. 2007: 23-24.

² «Sujet» est à entendre ici au sens strict de *fā'il* dans la terminologie des grammairiens arabes: «tout nom qui a pour prédicat un verbe **lorsque celui-ci lui est antéposé**» (*mā kāna l-musnada ilay-hi min fi'lin muqaddaman 'alay-hi*. Zamaḡṣari, *Mufaṣṣal*: 18. C'est moi qui souligne).

de l'arabe classique, selon lequel le verbe antéposé ne s'accorde pas en nombre avec son sujet; on attendrait donc *asarra l-nağwa llađina žalamū*.

Cependant, l'accord en nombre du verbe avec son sujet n'est pas complètement impossible. Pour les grammairiens arabes, et en particulier Sībawayhi, il fait partie de la *'Arabiyya*, de la langue-objet qu'ils décrivent, mais relève d'un registre familier et relâché, pour ne pas dire un peu vulgaire, comme le suggère l'expression «technique» par lequel on le désigne, *luğat man qāla 'akalū-nī l-barāğīt* («l'usage de ceux qui disent: "elles m'ont bouffé les puces"»). Il ne serait donc pas impossible, à première vue, de voir dans le fragment de verset qui nous concerne une manifestation du «syndrome *akalū-nī l-barāğīt*», comme on le nomme parfois, et il semble en effet que certains commentateurs aient opté pour cette solution³. Il n'en reste pas moins que la présence d'une construction réputée familière et relâchée dans un texte comme le Coran est pour le moins inhabituelle.

C'est probablement ce sentiment de gêne qui conduit Sībawayhi, à la suite de son maître Yūnus b. Ḥabīb (m. en 182/798), à proposer une analyse différente du passage en question; alors qu'il vient de décrire et d'expliquer la construction *akalū-nī l-barāğīt*, et comme soucieux de dissiper une ambiguïté potentielle, il se hâte d'ajouter (*Kitāb*: II, 41):

Quant à la parole [de Dieu], que Sa louange soit exaltée, *asarrū l-nağwā llađina žalamū*, il s'agit en revanche d'une apposition (*innamā yağī'u 'alā l-badal*). C'est comme lorsque quelqu'un dit: «Ils sont partis», qu'on lui demande «Qui?», et qu'il répond «Les Banū Untel» [i.e. un nom de tribu ou de clan quelconque] (*ka'anna-hu qāla «nṭalaqū» fa-qāla lahu «man?» fa-qāla «Banū Fulān»*). Sa parole, qu'Il soit exalté et glorifié *wa-asarrū l-nağwā llađina žalamū* est sur le même modèle, selon ce qu'a affirmé Yūnus.

Commençons par préciser en quoi consiste techniquement cette analyse: pour Sībawayhi (et Yūnus), le sujet du verbe *asarrū* n'est pas *allađina žalamū*, mais un pronom de la 3^e pers. du pluriel inclus dans le verbe et assimilé par la doctrine grammaticale canonique à la marque *-ū*. Quant à *allađina žalamū*, il est analysé comme apposition (*badal*, litt. «substitut») ⁴ à ce pronom.

Mais que vient faire ici la mise en parallèle avec le mini-dialogue «Ils sont partis. – Qui? – Les Banū Untel»? A première vue, on serait tenté d'y

³ Voir notamment Zamaḥṣarī, *Kaššāf*: II, 562, ainsi qu'Abū 'Ubayda, *Mağāz al-Qur'ān*: I, 12, à propos d'un verset posant un problème similaire (Coran: V, 71: *'amū wa-šammū kaṭirun min-hum*).

⁴ Pour la doctrine grammaticale canonique, le *badal* fait partie des «satellites» (*tawābī'*) du nom, i. e. les éléments nominaux qui reçoivent leur marque casuelle par accord avec un autre nom, plutôt que par l'effet de la réaction (*'amal*) d'un verbe ou d'une particule. Voir Kouloughli 2007: 75-82.

voir un procédé classique des grammairiens arabes, consistant à introduire dans la phrase à analyser un élément supposé sous-jacent (*muqaddar*), de manière à la mettre en conformité avec les prédictions de la théorie⁵. Cette interprétation, toutefois, ne saurait être la bonne: si l'on considère *alladīna ḡalamū* comme une apposition au pronom sujet, la phrase peut parfaitement être analysée telle quelle, sans qu'il soit besoin d'y ajouter quoi que ce soit. A un détail près, pourtant: selon cette analyse, le pronom sujet inclus dans *asarrū* n'a pas d'antécédent, ce qui constitue, pour la théorie grammaticale sinon une anomalie, du moins une construction marquée⁶, une «figure» pour employer la terminologie de la grammaire latine médiévale, consistant à introduire un nouvel objet de discours comme s'il était déjà connu, de manière à retenir l'attention du destinataire, à susciter sa curiosité, à donner plus de force et de relief au message.

C'est cet effet – qu'il a de toute évidence pleinement perçu – que Sībawayhi cherche à mettre en évidence, dans le métalangage assez rudimentaire dont il dispose, où le recours à un exemple simple tient souvent lieu d'analyse abstraite. Ici donc la référence à un dialogue sous-jacent ne vient pas résoudre un problème d'analyse formelle, comme dans le cas du *taqdīr* «classique», mais plutôt mettre en évidence une stratégie discursive spécifique, celle-ci étant inséparable de l'analyse syntaxique que défend Sībawayhi. Analyse qui semble tout à fait convaincante au demeurant⁷: si, en effet, nous analysons *alladīna ḡalamū* comme le sujet de *asarrū* (en supposant donc ici un accord de type *akalū-nī l-barāġīt*), nous aurions une phrase Verbe – Objet – Sujet; or il s'agit là d'un ordre marqué, qui suppose que l'objet en l'occurrence *al-naġwā* est, à un titre ou à un autre, plus thématique, plus saillant ou plus défini que le sujet, ce qui n'est manifestement pas le cas ici.

Apparaît donc ici – comme, sous des formes diverses, en d'autres passages du *Kitāb* – une intuition centrale de Sībawayhi: que le destinataire d'un discours n'est pas un récepteur passif, mais, pour employer un terme forgé par A. Culioli, un «co-énonciateur», dont il s'agit de provoquer et/ou d'anticiper les réactions, cette anticipation se reflétant dans l'organisation formelle de l'énoncé. Bref, quelque chose qui n'est pas tellement éloigné de ce que nous appelons aujourd'hui «dialogisme» (ou tout aussi bien «pragmatique» ou «approche énonciative», peu importe).

⁵ Signalons toutefois que l'usage de cet outil redoutablement puissant est soumis à des contraintes assez strictes qui en atténuent partiellement les effets pervers. Voir Bohas 2001.

⁶ La doctrine grammaticale classique (post-sībawayhienne) admet qu'un pronom soit dépourvu d'antécédent, à condition qu'il soit suivi d'un élément qui l'explicite (*al-idmār 'alā šarḡ al-tafsīr*).

⁷ Cette remarque m'a été suggérée par Djamel Kouloughli, lors de notre dernière rencontre, quelques semaines avant sa disparition.

Cela étant, le recours à un dialogue virtuel constitue évidemment un procédé redoutablement puissant, qui peut conduire à des analyses parfaitement artificielles. Un bon exemple est fourni par un passage du *Mufaṣṣal* de Zamaḥṣārī, situé dans le développement qui traite du sujet de la phrase verbale (*Mufaṣṣal*: 21-22).

Le sujet peut être présent alors que l'élément qui lui assigne le nominatif [i.e. le verbe] est sous-entendu (*wa-qad yağī'u l-fā'ilu wa-rāfi'u-hu muḍmarun*). On [te] dit *Man fa'ala?* («qui a fait [cela]») et tu réponds *Zayd-un* (*Zayd-NOMINATIF*) en sous-entendant *fa'ala*. Parmi les faits de ce genre, il y a la parole [de Dieu], qu'il soit exalté et glorifié *yusabbahu la-hu fi-hā bi-l-ğadwi wa-l-aṣāli riğālun* («Là, Sa transcendance est célébrée du matin au crépuscule [par] des hommes-NOMINATIF»). Coran: XXIV, 36), pour ceux qui récitent *yusabbahu* [au passif], c'est-à-dire *yusabbihu la-hu riğālun* [«des hommes célèbrent sa transcendance», le verbe étant à l'actif]. De même le vers mentionné par Sibawayhi: *li-yubka Yazīdu ḍārī'un li-ḥuṣūmatin* («que soit pleuré Yazīd [par] un homme qui s'est soumis à cause d'une querelle», le verbe étant au passif), c'est-à-dire *li-yabki-hi ḍārī'un* («que le pleure un homme qui s'est soumis», le verbe étant à l'actif).

La première phrase du texte traite d'un point relativement simple et limpide: dans un dialogue comme *man fa'ala? – Zayd-un* («Qui a fait [cela]? – *Zayd-NOMINATIF*»), la théorie de la rection (*'amal*) veut que l'on rétablisse, dans la seconde réplique, un verbe sous-entendu qui assigne le nominatif à *Zayd*; ce verbe, étant la copie conforme de celui de la première réplique, n'est pas exprimé. Ibn Ya'īš, l'un des principaux commentateurs du *Mufaṣṣal*, reprend la même idée de manière plus précise, et en donnant au dialogue un tour plus dramatique. Supposons, dit-il en substance, que quelqu'un aperçoive un homme assassiné, et ignore l'auteur du forfait (*Šarḥ al-Mufaṣṣal*: I, 80)

Il dira [...] *man qatala-hu* («qui l'a tué?») et la personne interrogée répondra [...] *'Amr-un* [*'Amr-NOMINATIF*]: il veut dire *qatala-hu 'Amrun* [«'Amr l'a tué»], et le nom [*'Amr*] est marqué au nominatif par [la rection de] ce verbe sous-entendu (*muqaddar*), même s'il n'est pas prononcé, car celui qui pose la question ne s'interroge pas sur l'acte [ou «le verbe», *fi'l*], mais sur son auteur.

Il s'agit-là répétons-le, d'une application tout à fait banale de la théorie de la rection. Ce qui, en revanche, est moins banal est que Zamaḥṣārī étend cette analyse à deux données transmises par la tradition qui apparaissent à première vue – et sont en effet – totalement aberrantes, puisqu'elles combinent un verbe au passif (resp. *yusabbihu* et *li-yubka*) avec un nom au nominatif qui ne peut correspondre qu'à l'agent (resp. *riğālun* et *ḍārī'un li-ḥuṣūmatin*): on sait que la terminologie grammaticale désigne précisément le passif comme «le verbe dont l'agent n'est pas mentionné»

(*fī lu mā lā yusammā fā ilu-hu*). La solution qui se présente immédiatement à l'esprit est de supposer une erreur dans l'établissement du texte: il suffirait de remettre les deux verbes à l'actif pour que tout rentre dans l'ordre. C'est d'ailleurs le cas dans la recension la plus courante du verset XXIV, 36; pour ce qui est du fragment de vers, l'éditeur du *Mufaṣṣal* relève que le philologue Abū Aḥmad al-'Askarī (mort en 382/933) aurait soutenu que la bonne leçon était bien *li-yabki Yazīda*, avec le verbe à l'actif, et que l'autre était une «chimère de grammairien» (*min taṣḥīf al-naḥwīyīna wa-awhāmi-him*).

Une telle solution, néanmoins, est à peu près impossible à envisager pour Zamaḥṣarī, car la leçon du verset XXIV, 36 compte parmi les variantes canoniques du Coran, et doit donc être considérée comme partie intégrante de la Révélation; un grammairien peut à la rigueur l'ignorer, mais il lui est très difficile de la récuser ouvertement⁸. Quant au fragment de vers, il est cautionné, comme l'indique Zamaḥṣarī lui-même par l'autorité de Sibawayhi, qui le mentionne à trois reprises dans le *Kitāb*⁹. A ces considérations s'ajoute le point d'honneur de savant: un bon grammairien doit être capable de résoudre les cas les plus complexes, et rejeter une donnée au prétexte qu'elle est difficile à analyser – à condition, bien entendu, qu'elle bénéficie d'une autorité suffisante – serait, pour ainsi dire, une faute professionnelle.

L'explication proposée par Zamaḥṣarī consiste donc, pour rendre analysables *riḡālun* et *dāri'un li-ḥuṣūmatin*, à rétablir un «dialogue sous-jacent», sur le modèle canonique de *man fā'ala? – Zaydun*. Ici encore, c'est Ibn Ya'īṣ, toujours soucieux de mettre les points sur les *i*, qui fournit la description la plus précise du procédé:

Parmi les faits du même genre, il y a la parole [de Dieu], qu'Il soit exalté *yusabbahu la-hu fihā bi-l-ḡadwi wa-l-āṣāli riḡālun* [...] dans la recension de 'Āṣim et celle d'Ibn 'Āṣir. En effet, il construit le verbe au passif et fait du groupe prépositionnel qui suit [i. e. *la-hu*] le substitut de sujet [i.e. le sujet «logique» de l'énoncé, par opposition au «sujet-agent»]; puis il explicite qui célèbre la transcendance [divine], en supposant que quelqu'un a posé la question (*'alā taqdīri su'āli sā'ilin*): *man yusabbihu?* («Qui célèbre [Sa] transcendance?») et en répondant: *riḡālun* («Des hommes-NOMINATIF»), c'est-à-dire *yusabbihu la-hu riḡālun* («Des hommes célèbrent sa transcendance»): *riḡāl* est mis au nominatif par le verbe sousentendu. (*Šarḥ al-Mufaṣṣal*: I, 80).

Le caractère artificiel de cette explication (qui vaut, *mutatis mutandis*, pour le vers *li-yubka Yazīdu* etc.) saute évidemment aux yeux: contraire-

⁸ Sur cette question, voir Baalbaki 1985.

⁹ Voir *Kitāb*: I, 288, 366 et 398.

ment à celle que donnait Sībawayhi du verset XXI, 3, elle ne met en évidence aucun effet rhétorique particulier – et pour cause! – et sa seule finalité est de ramener, de gré ou de force, deux données parfaitement aberrantes dans le giron de la théorie grammaticale.

Un cas curieux de ḥikāya

Les faits que nous aborderons à présent sont d'un ordre tout différent: d'une part, ils apparaissent dans des situations de dialogue effectif, et non plus postulé pour les besoins de l'analyse; d'autre part, ils relèvent manifestement d'un usage oral et spontané, qui constitue en soi un témoignage intéressant sur un état ancien de la langue, auquel seuls les plus anciens grammairiens avaient accès. Comme de juste, ils nous sont transmis par Sībawayhi (mort en 180/797?) – qui se réfère également à l'autorité de ses maîtres al-Ḥalīl (mort en 176/792?) et Yūnus b. Ḥabīb (mort en 183/800) – dans un chapitre qui fait partie d'un ensemble plus vaste consacré à la morphosyntaxe et à l'emploi des interrogatifs *man* («qui?») et *ayy* («quel, lequel?»). Dans la mesure où les faits en question, entièrement tombés de l'usage, sont peu connus, et où le propos de Sībawayhi est, comme c'est fréquemment le cas, passablement touffu et elliptique, j'ai préféré donner tout d'abord une traduction suivie du début du chapitre, quitte à revenir ensuite sur les points qui me paraissent importants (*Kitāb*: II, 413-14).

Sache que les gens du Ḥiğāz, lorsqu'on leur dit *ra'aytu Zaydan* («J'ai vu Zayd-ACCUSATIF»), disent *man Zaydan?* («Qui, Zayd-ACCUSATIF?»). Et si on leur dit *marartu bi-Zaydin* («Je suis passé devant Zayd-GENITIF»), ils disent *man Zaydin?* («Qui, Zayd-GENITIF?»). Et si on leur dit *hādā 'Abdullāh* («Voici Abdallah-NOMINATIF»), ils disent *man 'Abdullāh* («Qui, Abdallah-NOMINATIF»). Quant aux Banū Tamīm [i.e. l'autre grand groupe de locuteurs dont l'usage fait référence], ils emploient toujours le nominatif [i.e. *man Zaydun*], ce qui est plus régulier (*aqyas*).

Les Ḥiğāziens construisent leur discours comme s'ils citaient ce qu'a dit leur interlocuteur (*ammā ahl al-Ḥiğāz fa-inna-hum ḥamalū qawla-hum 'alā 'anna-hum ḥakaw mā takallama bi-hi l-mas'ūl*). De la même façon, certains Arabes disent *da'-nā min tamrat-āni* («laisse-nous tranquilles avec deux dattes-NOMINATIF»), en citant quelqu'un qui avait dit *laysa 'inda-hu tamratāni* («il n'a pas deux dattes-NOMINATIF»). Et j'ai [même] entendu une fois un Arabe répondre, à un homme qui lui demandait *a-laysa qurašīyy-an* («n'est-il pas qurayšite-ACCUSATIF?»): *laysa bi-qurašīyy-an* («il n'est pas du tout qurayšite-ACCUSATIF!»), en citant ce qu'avait dit [celui qui lui avait posé la question].

On ne peut en user ainsi qu'avec le nom qui est un nom propre usuel (*al-ism al-ladī yakūnu 'alaman ḡāliban*), et ce n'est pas possible avec autre chose [...]; en

effet, c'est lui [i.e. le nom propre usuel] qu'ils [i.e. les Arabes] utilisent le plus fréquemment, et c'est le nom premier par lequel ils se reconnaissent.

Il n'a besoin d'être accompagné d'un qualificatif (*šifā*) que si l'on craint l'équivoque entre les noms propres. [De même], on n'a recours à la citation [e. g. dans *man Zaydan*] que pour interpeller la personne interrogée (*innamā yuhkā mubādaratan li-l-mas'ūl*), ou bien pour lui confirmer qu'on ne l'interroge pas sur un autre personnage [homonyme] que celui dont il a parlé (*aw tawkīdan 'alay-hi anna-hu laysa yas'alu-hu 'an gayri hādā lladī takallama bi-hi*) [...]

Et si l'on dit *ra'aytu ahā Hālidin* («j'ai vu le frère-ACCUSATIF de Hālid»), il n'est pas possible de dire *man ah-ā Hālidin* («qui, le frère-ACCUSATIF de Hālid»), sauf en suivant l'usage de ceux qui disent *da'nā 'an tamratāni* et *laysa bi-qurašīyyan*: le bon usage (*al-wağh*) est [d'employer] le nominatif [i.e. *man ah-ū Hālidin*, «qui est le frère-NOMINATIF de Hālid»], car ce n'est pas un nom propre usuel.

Ainsi donc, quatre éléments semblent se dégager de ce texte:

1. Les faits envisagés ne concernent pas tous les locuteurs, mais seulement les «gens du Ḥiğāz», dont l'usage est souvent – comme c'est le cas ici – considéré comme moins «régulier» que celui des Banū Tamīm. Toutefois, il convient de se demander si le critère géographique est le seul pertinent: la nature même des données, qui supposent un dysfonctionnement dans les conditions normales de la communication (j'y reviendrai) indique clairement qu'elles relèvent d'un registre oral spontané, pour ne pas dire familier, nettement distinct de l'usage soutenu et contrôlé qui est normalement celui des poètes et des orateurs. C'est là un point qu'il faut souligner: la tradition grammaticale dans son ensemble, tend systématiquement à penser la variation linguistique en termes de différence entre dialectes tribaux, en occultant d'autres paramètres, comme l'existence de registres plus ou moins relâchés ou soutenus¹⁰.

2. Ces faits ne concernent – à deux cas près, dont le texte souligne le caractère exceptionnel – que les noms propres, ou plus exactement avec ce que Sibawayhi appelle le nom propre «usuel» (*ğālib*, litt. «dominant»), c'est-à-dire celui qui désigne l'individu dans sa singularité, par opposition aux autres éléments onomastiques, dont on connaît l'abondance en arabe classique et médiéval. C'est là aussi un élément important, dans la mesure où les noms propres tendent, dans toutes les langues, à présenter des comportements spécifiques¹¹.

3. Ils constituent une anomalie dans la distribution des marques casuelles, déterminée par les règles de la rection (*'amal*): selon celles-ci, on devrait, dans tous les cas de figure, avoir *man Zaydun*, avec *Zayd* au no-

¹⁰ Un exemple typique de cette tendance est fourni par la construction dite *akalū-nī l-barāğīr*: voir Guillaume 2011.

¹¹ Voir, pour le cas du français, Gary-Prieur 1994.

minatif en tant que «thème» (*mubtada'*) de la phrase. Cette anomalie tient, selon Sībawayhi, à ce que, dans *man Zaydan* ou *man Zaydin*, *Zaydan* et *Zaydin* sont des «citations» (*ḥikāya*, litt. «imitation») ¹², reprenant littéralement le terme en question tel qu'il apparaît dans l'énoncé précédent, marquage casuel compris.

Telle est donc, à première vue, la donnée du texte. La question qui se pose maintenant est de savoir s'il s'agit d'une pure explication *ad hoc*, ou si elle recouvre une observation linguistiquement pertinente. Sur ce point, Sībawayhi apporte une ébauche de réponse: ce qui conduit les locuteurs à avoir recours à la «citation» (*ḥikāya*) plutôt que d'appliquer les règles «normales» d'assignation des marques casuelles est soit l'intention d'«interpeller» (*mubādara*) l'interlocuteur, soit la volonté de lui faire comprendre clairement que le Zayd sur lequel ils l'interrogent est bien celui dont il vient de parler, et non un autre individu portant le même nom. Cette seconde explication apparaît peu convaincante, et semble suggérée à l'auteur du *Kitāb* par le rapprochement qu'il fait entre cette construction et une autre particularité des noms propres, à savoir qu'ils ne peuvent être employés avec une épithète (*ṣifa*) que si elle a pour fonction de dissiper une ambiguïté entre des personnages homonymes: quand je dis *Zaydun al-ṭawīl* («le grand Zayd»), c'est pour distinguer celui dont je veux parler des autres Zayd, et non pour le décrire (ce qui est la fonction normale de la *ṣifa*, comme l'indique son nom). Il semble donc que Sībawayhi ait étendu, quelque peu abusivement, ce schème explicatif au cas de la *ḥikāya*.

Reste la première ébauche d'explication: les locuteurs ont recours à la citation «pour interpeller celui à qui la question est adressée» (*mubādara-tan li-l-mas'ūl*). Sībawayhi, comme cela lui arrive souvent, se montre ici passablement sibyllin, mais cette notation pourrait bien contenir l'amorce d'une piste intéressante. Reprenons en effet l'échange dans son ensemble: A dit à B *ra'aytu Zaydan* («J'ai vu Zayd-ACCUSATIF»), or B n'a pas la moindre idée du personnage en question. Dès lors, B dispose de deux stratégies pour rétablir les conditions habituelles de la communication: la stratégie «tamīmite», qui consiste simplement à solliciter l'information dont il a besoin pour interpréter l'énoncé de A, et la stratégie «ḥiğāzienne», qui vise plutôt à «interpeller» A, en attirant son attention sur le fait que son énoncé comporte un élément totalement opaque et ininterprétable, dont il ne peut rien faire hormis le renvoyer tel quel à l'expéditeur. Autrement dit, la «stratégie ḥiğāzienne» ajoute à la simple interroga-

¹² Sur cette notion, qui recouvre notamment les faits d'autonymie, voir Larcher 2005.

tion une nuance de réprobation (*inkār*) à l'égard de la violation du principe de pertinence commise par A.

Cette interprétation me semble corroborée par un autre chapitre du *Kitāb*, qui se situe quelques pages après celui-ci (*Kitāb* II, 419-22), consacré, lui aussi, à une tournure qui relève du discours oral spontané, et n'intervient que dans une situation de dialogue. Sur le plan formel, elle consiste à reprendre à l'identique (marque casuelle comprise), un élément de l'énoncé du co-énonciateur, en allongeant la voyelle finale et en lui suffixant un *-h* (e. g. *ra'aytu 'Uṭmān-a – a-'Uṭmān-ā-h* «J'ai vu 'Uṭmān-ACCUSATIF – 'Uṭmān? Tu parles!»). En ce qui concerne sa valeur sémantique, le plus simple est de reprendre l'un des exemples par lesquels Sībawayhi l'illustre (*Kitāb* I, 420):

On te dit *qad qadima Zaydun* («Zayd-NOMINATIF est arrivé.») et tu répliques *a-Zaydun-ī-h*¹³, non pour répondre [à une question, mais] pour marquer ton étonnement ou lui signaler ta réprobation devant le fait qu'il ait pu penser que [Zayd] pourrait ne pas venir; ou bien encore tu veux récuser le fait que [Zayd] soit venu, et tu dis [également] *'a-Zaydun-ih* (*wa-yaqūlu qad qadima Zaydun wa-taqūlu a-Zaydun-ih ḡayra rāddin 'alay-hi muta'agḡiban 'aw munkiran 'alay-hi 'an yakūna ra'yū-hu 'alā ḡayri an yaqdama aw ankarta an yakūna qadima fa-qulta a-zaydun-ih*)

Ces explications apparaissent à première vue passablement confuses, mais il faut reconnaître à la décharge de l'auteur qu'il tente d'exprimer une idée complexe au moyen d'un métalangage encore très rudimentaire et peu outillé à cette fin. Ce qui ressort de ce fragment, semble-t-il, c'est que, dans ce contexte, l'expression *a-Zaydunih* peut, selon les circonstances, exprimer:

- l'étonnement du locuteur devant une information à laquelle il ne s'attendait pas («Zayd? Pas possible!»);
- sa «réprobation» à l'égard de du co-énonciateur, qui annonce comme une grande nouvelle une information supposée aller de soi («Zayd? Ben voyons!»);
- sa «réprobation» à l'égard d'une information dont il sait pertinemment qu'elle est fautive («Zayd? Allons donc!»).

Si cette énumération apparaît ici quelque peu confuse, c'est que Sībawayhi, en fait, ne distingue pas systématiquement entre l'attitude du locuteur à l'égard de l'information donnée (le fait qu'il la considère comme

¹³ Sībawayhi précise à ce propos qu'il s'agit d'un *-i-* épenthétique, *Zaydun* se terminant par une consonne (le *tanwīn*). Notons au passage que cette donnée – ainsi que plusieurs autres également transmises par Sībawayhi – tendent à corroborer la thèse selon laquelle la distinction entre forme pausale et non pausale était encore vivante dans l'usage oral spontané à l'époque, au moins chez certains locuteurs.

vraie, fausse ou inattendue) et son attitude à l'égard de la pertinence de cette information. Or, c'est bien de cela qu'il est question ici, comme le montre, de manière beaucoup plus claire, un autre exemple traité à quelques lignes de distance (*Kitāb*, *loc. cit.*):

Il peut arriver qu'un homme te dise *a-ta'rifu Zaydan* («Connais-tu Zayd-ACCUSATIF?») et que tu répliques *a-Zaydan-ih* («Zayd? Ben voyons!»), soit pour prouver son idée qu'il puisse en être ainsi [i.e. que tu le connaisse] soit [au contraire son idée] que tu ne le connaisse pas (*qad yaqūlu la-ka l-raġulu a-ta'rifu Zaydan fa-taqūlu a-Zaydan-ih imma munkiran li-ra'yibi an yakūna 'alā dālīka wa-imma 'alā ḥilāfi l-ma'rifa*).

Autrement dit, *a-Zaydān-ih* en l'occurrence, peut signifier seulement deux choses: ou bien (en paraphrasant lourdement) «Zayd? Mais je ne connais que lui [et ta question est donc hors de propos]!»; ou bien «Zayd? Mais je ne le connais ni d'Eve ni d'Adam [et ta question est donc hors de propos]!» Ces deux interprétations, toutefois, sont purement contextuelles, et dépendent de facteurs extralinguistiques: en fait, la construction *a-Zaydan-ih* sert, dans tous les cas, à souligner la non-pertinence du propos de l'interlocuteur, soit qu'il énonce une évidence telle qu'elle n'a pas à être dite, soit au contraire qu'il affirme une absurdité si manifeste qu'il ne vaut pas la peine de la réfuter. On peut, dès lors, concevoir qu'elle puisse dans un usage hyperbolique, marquer simplement la surprise dans certaines situations.

De manière significative, Sibawayhi rapproche ce cas du précédent, celui de l'échange *ra'aytu Zaydan – man Zaydan?* que nous avons vu plus haut (*Kitāb* II, 244).

Il peut arriver qu'un homme te dise *innī qad dahabtu* («Moi, je suis parti») et que tu répondes *a-dahabtū-h* («Je suis parti? Allons donc!») [...]: tu ajoutes le suffixe [-h] à ce qu'il a prononcé (*tulḥīqu l-ziyādata ma lafīza bi-hi*) et tu reprends littéralement son propos pour l'interpeller et pour lui manifester de la réprobation à l'égard de ce qu'il a énoncé (*wa-taḥkī-hi mubādaratan la-hu wa-tabyīnan anna-hu yunkaru 'alayhi mā takallama bi-hi*), tout comme on le fait dans *man 'Abdallāh* («Qui, Abdallah-ACCUSATIF?»). [...] Et si [au contraire] tu cherches à t'assurer et à te faire confirmer [ce qu'a dit l'interlocuteur] (*wa-in kunta mutatabbitan mustaršidan*), lorsqu'il a dit *ḍarabtu Zaydan* («J'ai frappé Zayd»), tu n'ajoutes pas le suffixe [...] et tu dis: *a-qulta ḍarabtu-hu* («Tu as bien dit: 'je l'ai frappé?'»), car tu fais porter l'interrogation sur *qulta* («Tu as dit»), qui ne fait pas partie de l'énoncé de ton interlocuteur, et [celle-ci] vise seulement à obtenir une confirmation, et non à exprimer une réprobation (*wa-innamā ḡā'a 'alā l-istiršād lā 'alā l-inkār*).

Sibawayhi établit donc une claire distinction entre le cas où la reprise à l'identique (*ḥikāya*) vise simplement à s'assurer que l'on a bien compris

le propos du co-énonciateur (et donc à rétablir a minima les conditions normales de la communication), et celle où elle marque la volonté de le disqualifier, d'en récuser la pertinence¹⁴. Cette différence sémantique (ou, plus exactement peut-être, pragmatique) est corrélée à une différence au niveau de la forme: dans le premier cas, on introduira le verbe déclaratif *qāla*, qui marque clairement que ce qui suit est une citation; dans le second, on reprendra tel quel le propos du co-énonciateur, en l'affectant du suffixe qui, pour Sibawayhi, est la «marque» (*'alam*) spécifique qui sert à exprimer la «réprobation» du locuteur.

Nous retrouvons donc ici, avec une configuration différente, et exprimée de manière plus explicite, la même différence que, dans le cas précédent, entre la «stratégie tamīmīte» (*ra'aytu Zaydan – man Zaydun?*, «J'ai vu Zayd-ACCUSATIF. – C'est qui, Zayd-NOMINATIF?») et la «stratégie ḥiğāzienne» (*man Zaydan*, «Qui ça, Zayd-ACCUSATIF?»), la première consistant en une simple demande d'information, exprimée selon une phrase interrogative «normale», la seconde usant de la reprise littérale (*ḥikāya*) pour «interpeller» le co-énonciateur (*li-mubādarati l-mas'ūl*, l'expression se retrouve telle quelle dans les deux chapitres).

Il y a cependant une différence non négligeable entre les deux: selon Sibawayhi, qui est sur ce point tout à fait explicite, celle que je viens d'évoquer n'est possible qu'avec les noms propres à l'exclusion de tout autre élément de langue (à quelques exceptions près, dont une prise sur le vif par l'auteur du *Kitāb*, qui en souligne par ailleurs le caractère aberrant), alors que la construction de type *a-Zaydan-ih* n'est, semble-t-il soumise à aucune restriction, puisqu'on la trouve également avec un verbe (*a-dahabtū-h* dans le fragment ci-dessus)¹⁵. Cette différence tient à ce que la rupture du principe de pertinence n'a pas la même source dans un cas et dans l'autre: dans celui que nous venons de voir, elle dépend de facteurs extralinguistiques, l'énoncé de A étant par ailleurs parfaitement interprétable pour B. Dans le cas de la «stratégie ḥiğāzienne», au contraire, la non-pertinence de l'énoncé de A tient à ce qu'il contient un élément totalement opaque et ininterprétable pour B, qui choisit donc de le traiter comme un pur *flatus vocis* et de le renvoyer tel quel à l'expéditeur. Or, cela ne peut normalement se produire qu'avec les noms propres, dans la mesure où ils sont dépourvus de contenu notionnel; à l'inverse, toute autre expression, comme *ahā Ḥālidin* dans *ra'aytu ahā Ḥālidin* («J'ai vu le

¹⁴ C'est bien ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre l'exemple donné par Sibawayhi: B ne reproche pas à A d'avoir frappé Zayd, mais bien de dire qu'il l'a frappé, parce que, d'une manière ou d'une autre, ce n'est pas pertinent à la situation.

¹⁵ Sibawayhi mentionne d'autres exemples (notamment avec un pronom), que j'ometts pour ne pas surcharger à l'excès une matière déjà touffue.

frère de Ḥālid»), pour reprendre l'exemple de Sībawayhi, reste toujours interprétable pour B, au moins notionnellement, même s'il est incapable d'identifier le personnage concerné.

En guise de conclusion

Au terme de ce bref périple dans quelques recoins obscurs du *Kitāb*, quelques conclusions semblent se dégager. La première – qui n'est sans doute pas la plus originale – concerne l'attitude «opportuniste», si l'on peut la qualifier ainsi, de la tradition grammaticale arabe à l'égard du dialogue: il constitue quelque chose comme une solution de dernier recours, qui permet au grammairien de résoudre certains cas difficiles (voire désespérés, comme dans l'exemple analysé par Zamaḥṣārī). Envisagée globalement, la tradition grammaticale arabe a élaboré une «grammaire de phrases», où la prise en compte du contexte énonciatif, et notamment dialogique, est réduite à sa plus simple expression, celle d'un expédient auquel on n'a recours que pour rendre compte de certaines anomalies dans la distribution des marques casuelles que la théorie de la rection (*'amal*) est incapable d'expliquer.

Une seconde conclusion – peut-être un peu moins convenue que la première – s'articule sur le fait que les données et les analyses qui s'avèrent les plus intéressantes pour notre propos proviennent du *Kitāb*, et que nombre d'entre elles, notamment celles que j'ai envisagées dans la seconde partie de ce travail, reflètent manifestement un usage oral spontané. Il s'agit là d'un aspect essentiel du texte de Sībawayhi, déjà relevé par M. Carter¹⁶, mais dont nous n'avons pas fini, me semble-t-il de tirer les conséquences: à la différence de ses successeurs, pour qui la *'arabiyya*¹⁷ est une langue savante, massivement écrite, et dont les rares usages oraux sont tout sauf spontanés, l'auteur du *Kitāb* décrit une langue encore vivante, dont il côtoie les «locuteurs natifs», et dont il entend enregistrer la variété des emplois et des registres. Cette question du rapport à l'objet décrit est, à mon sens, centrale pour comprendre à la fois la survie du *Kitāb* comme texte de référence, et ce qui le distingue de la tradition ultérieure.

¹⁶ Carter 2004, pp. 40-43

¹⁷ J'entends par là, tautologiquement, la langue décrite par la tradition linguistique arabe, qui ne correspond que partiellement à ce que l'on appelle communément l'arabe classique, i.e. l'usage des lettrés, et en particulier des prosateurs, de l'époque islamique.

Bibliographie

Sources primaires

ABŪ 'UBAYDA

1954 *Mağāz al-Qur'an*, éd. par F. Sezgin, 2 vol., Maktabat al-Ḥānğī, Le Caire.

IBN YA'ĪŠ

s.d. *Šarḥ al-Mufaṣṣal*, 10 vol., 'Ālam al-Kutub, Beyrouth.

SĪBWAYHI

s.d. *Kitāb Sībawayhi*, éd. par 'A. al-S. Hārūn, 5 volumes, 'Ālam al-kutub, Beyrouth.

ZAGĞĀĞĪ (AL-)

1957 *Kitāb al-Ğumal*, éd. par M. Ben Cheneb, Librairie C. Klincksieck, Paris.

ZAMAḤŠARĪ (AL-)

s.d. *Al-Kaššāf*, 4 vol., Dār al-Fikr, Beyrouth.

s.d. *Al-Mufaṣṣal fi 'ilm al-'arabiyya*, éd. par M. al-Na'sānī al-Ḥalabī, Dār al-Ğil, Beyrouth.

Sources secondaires

BAALBAKI, R.

1985 *The treatment of qirā'āt by the second and third century grammarians*, «Zeitschrift für arabische Linguistik» XV, pp. 11-32.

BOHAS, G.

2001 *Le rasoir d'Occam et la tradition grammaticale arabe*, in «Arabica» XLVIII-1, pp. 1-19.

CARTER, M.

2004 *Sibawayhi*, Tauris, London-New York.

CHEVILLARD, J.-L. & AL.

2007 *L'exemple dans quelques traditions grammaticales: formes, fonctions, types*, in «Langages» 166, pp. 5-31.

GARY-PRIEUR, M.-N.

1994 *Grammaire du nom propre*, PUF, Paris.

GUILLAUME, J.-P.

2011 «Le «syndrome *akalū-nī l-barāğīt*» et les ambiguïtés de la tradition grammaticale arabe», in *A Festschrift for Nadia Anghelescu*, éd. par A. Avram & al., Editura Universităţii din Bucureşti, Bucarest, pp. 278-96.

KOULOUGHLI, D.

2007 *Le résumé de la grammaire arabe par Zamaḥšarī*. ENS Editions, Lyon.

LARCHER, P.

2005 *L'autonymie dans la tradition linguistique arabe*, in «Histoire Epistémologie Langage» XXVII-1, pp. 93-114.

Richard van Leeuwen

Dialogues and proto-dialogues in the *Thousand and one nights*

In this essay the narratological functions of dialogue are explored in two stories of the *Thousand and one nights*: the story of ‘Azīz and ‘Azīza’ and the story of ‘Tāğ al-Mulūk and princess Dunyā’. The stories are chosen because they not only seem to have communication and the failure of communication as their major theme, but also because they are exemplary for the use of dialogue within narrative strategies and the representation of communication in this type of stories. Typically, they show the construction of ‘proto-dialogues’ and dialogical situations to overcome obstacles, especially in the form of social conventions, which prevent true dialogue and physical encounter.

Thousand and one nights; dialogue; love romance; Bakhtin; narrative strategies.

In his introduction to the phenomenon of dialogue in literary texts, Peter Womack points at the strange paradox that by inserting dialogues narrative texts tend to pretend to be what by definition they are not: spoken words. In one sense, dialogues are perhaps inserted to enhance the realistic impression of the text, but they may also express a kind of inherent paradox in literary texts: they strive to be part of a domain from which they are banned by being written down; they refuse to give up the link with the act of communication from which they ultimately derive; and, perhaps, they still aim to fulfil the function of speech as an act of communication. The insertion of a dialogue should, as it were, draw the reader into the text, as a witness to what is going on in the textual representation, or even as a participant in an ongoing process of communication. Dialogues in texts are not just a form of realism; they reflect an inherent desire to be real¹.

This view of dialogue supports the essence of Bakhtin’s theory of dialogism, which suggests that all meaning which is constructed and understood by humans is the result of some kind of dialogue. In fact, as an act of communication, dialogue is intended to provide meanings which can

¹ Womack 2011.

be shared among people. It is a means to bring diverse views together within mutually shared views and to explore common grounds. This broad approach to dialogue is not restricted to dialogue as an exchange of spoken words, but moreover refers to what may be called ‘dialogical situations’, that is, situations in which communicative acts are performed in any form, and in which an exchange of views results in various forms of common understanding. If we combine Bakhtin’s model of dialogism with the idea of the inherent desire of narrative texts to ‘become’ speech, we can argue that all narratives are in essence acts of dialogic communication².

This idea of narrative texts as a form of dialogic exchange intended to produce a shared meaning seems especially apt to analyze a work such as the *Thousand and one nights*. After all, in the framing story it is explained how Šahrazād gradually wins the favour of Šahriyār by telling her stories to him in a typically dialogical situation. Night after night the king becomes familiar with Šahrazād’s world, inducing him to give up his harsh view of women and to understand the nature of events as she understands them, as a contingent reality which should be confronted with intelligence and forbearance. Although it may be argued that there is no real dialogue between Šahrazād and Šahriyār, since the king hardly responds and a third party – Dunyazād – is required to unleash the stream of stories, we can still speak of a dialogic situation in the Bakhtinian sense, or, perhaps, of a ‘proto-dialogue’, a dialogic situation paving the way for a real dialogue.

The pattern of the framing story is repeated in many stories of the *Thousand and one nights*, in several forms. Often storytelling is presented as a means to avert a threat, or to explain how a certain event came about, ensuring a common evaluation of the situation. Creating a dialogic situation is thus, it seems, a means to resolve a problem, or tension, through exchanging views, or by showing a superior ingenuity. Storytelling is a means to achieve this, but also dialogue in the more specific sense is often used to escape from some intricate situation, as if direct speech is capable of immediately interfering in the course of events. Examples are the story of the ‘Fisherman and the dġinnī’ and the many puns by Abū Nuwās or other sharp-witted characters, who often use poetry or linguistic sophistication. An example of a story in which both forms occur is the story of the ‘Porter and the three ladies of Baghdad’, in which the porter is subjected to female playfulness, but eventually the visitors have to save their lives by telling their stories. This is all only a preparation for the final plot,

² See: Bakhtin 1981; and Morson/Emerson 1990.

when the ladies tell their life-stories to Hārūn al-Rashīd and the spell oppressing their lives is broken³.

On all these occasions, dialogues and dialogical situations are a crucial narrative device. As is shown by Šahrazād, stories are created through forms of dialogue as a response to encounters, confrontations, amazement, conflicts, etcetera. They are steered by dialogues, and they find their dénouement through dialogues. To some extent, dialogues contain either the *raison d'être* of a story, or the crossroads where the story chooses between its potential courses, where turning points are located and new spaces are opened. In this paper we will discuss the narrative function of dialogic situations in two stories of the *Thousand and one nights*, to throw light on the way in which their potential is used for the specific purposes of this kind of stories. But first a brief outline of the idea of dialogue has to be presented.

Dialogue and dialogical situations

It would seem that dialogue in narrative texts can basically be defined as the representation of a spoken communicative act in which the participants are in each other's physical presence. Of course, it is possible to communicate over a distance, through letters or messengers, but in stories such as those in the *Thousand and one nights* these forms of exchange are usually a preliminary phase for more direct contact, and would thus more properly belong to the category of 'proto-dialogue'. This category can in its turn be defined as an effort to enter into a dialogue with someone, through acts of communication, which can be both verbal (letters, written messages) and non-verbal (signs, pictures, objects). Both these forms of 'applied' dialogue, are components of the concept of dialogical situations, in which, more abstractly, shared meanings are constructed through communication. A synthesis or differentiation of signification is reached through an exploration of overlapping interpretations and evaluations, which results in the affirmation or breaking up of specific relationships.

In the 'essential' dialogue, then, the physical presence of the participants is required. This implies that dialogues are a highly delicate and sometimes even risky affair. After all, physical presence means exposing oneself to physical harm and potential violence, as in the case of

³ For summaries of the stories of the *Thousand and one nights* and bibliographical references, see Marzolph/Van Leeuwen 2004.

Šahrazād; it means being affected by the disposition and temperament of the other person, giving him the possibility to try to manipulate you in several ways. Physical presence implies an increasing potential for contingency, incurred by direct confrontation, such as showing emotions, convincing the other with arguments, intimidating, seducing or deceiving the other. These forms of manipulation make dialogue into an essentially open process the outcome of which is difficult to predict and in which both participants influence and steer the responses of the other. In dialogues there is no autonomous speech act; every word is relative to the dialogic context and to some extent even predetermined by it.

Because of the tensions involved in forms of direct dialogue and their potentially disruptive nature, their occurrence in narratives is often not self-evident. Of course, dialogues can emerge spontaneously after a chance encounter, but these occasions are only significant if they set in motion a narrative process in which the meaning of the dialogue for the protagonist is unfolded. More often the act of dialogue is surrounded by obstacles, dangers, distances, and misunderstandings which protect the participants against the vicissitudes and dangers of direct dialogues. In many narratives it is the interplay of the search for dialogue and the forces trying to prevent it which provides the narrative dynamism. Dialogue is among the aims of a story to allow it to follow its projected course and reach its plot. This means that in fictional stories the situation of proto-dialogue is often more important than dialogue itself, since the effectuation of a direct dialogue indicates that the problems preventing a harmonious solution have been or could potentially be overcome.

Stories are often, therefore, accounts of efforts to establish a form of dialogue, in order to harmonize different world-views or seemingly incompatible domains. They show the exploration of possibilities to reach a mutual understanding, or even a confluence of interpretations which hopefully brings about a happy ending for everyone involved. They show the preparations, the taking of positions of the participants in an attempt to diminish the risks of dialogue, contain its contingency and be able to ensure the right outcome as much as possible. They represent the liminal situation in which the protagonist still has to reach his destiny and the nature of which is often an expression of the difference in outlooks, or the obstacles within the dialogic situation itself.

In the following we will discuss two stories in the *Thousand and one nights* which are linked to each other within one cycle centred around what we have called dialogic situations. Together they illustrate the dangers, the potential and the functions of dialogue.

Dialogue and love: Tāğ al-Mulūk and 'Azīz

As the example of Šahrazād shows, among the dangers of direct dialogue is the exposure to violence, due to the anomaly of a situation or, more often, differences in power, hierarchy and status. In the case of the framing story, we should thus speak of a proto-dialogue, since Šahrazād has to overcome not only the difference in sex but also the difference in authority before she is able to speak to Šahriyār on a more or less equal footing. It is for this reason that she cannot enter into a direct dialogue with Šahriyār, but has to reach him through stories, hoping that these will open his mind for a true dialogue. She develops a narrative strategy which will change her position in his eyes from an undifferentiated representative of an abject species into a human being with her own individual value, that is, from someone who can be killed indiscriminately into someone who can be spoken to in the form of dialogue. This transition is of course emblematic for the concept of the *Thousand and one nights* and for the way it represents narrative, as a means to overcome stagnation and to open up spaces for mutual understanding⁴.

These themes are taken up in the complex story of 'Tāğ al-Mulūk and princess Dunyā' in which, together with the inserted story of 'Azīz and 'Azīza', dialogic situations play such a crucial, structural, role, that it almost seems as if it was written as an illustration of the workings of communication. The story begins when the powerful old Persian King Sulaymān realizes that he has no heir to the throne. He calls his vizier and discusses the problem with him, whereupon the vizier arranges a marriage with the daughter of the king of a neighbouring empire. From the marriage the gorgeous Tāğ al-Mulūk is born. When as an adolescent he goes out hunting, he meets a group of merchants and his attention is especially drawn by a young man who sings sad poems. When asked about his lamentations, the young man – 'Azīz – shows him a cloth on which the image of a beautiful gazelle is embroidered, and tells the tragic story of his love for his cousin 'Azīza.

'Azīz relates how on his wedding day, while returning from the bath house, his attention is drawn by a woman of outstanding beauty, who makes signs to him from her window and throws a handkerchief at him with a poem written on it. Coming home, 'Azīz has forfeited the marriage ceremony. Perhaps ironically, 'Azīza, his fiancée, explains to him that the signs of the lady mean that she wants to meet him for an erotic en-

⁴ In the Bulaq edition and the translations based on it the stories covers the nights 107-137.

counter. What follows are five efforts by 'Azīz to meet the lady, which fail, however, because he keeps falling asleep at the appointed place and time. Every time he receives instructions from the lady, they are explained to him by 'Azīza, who also admonishes him to recite specific verses when the union takes place. When finally the two lovers meet, 'Azīza dies of grief. When one day 'Azīz is walking in an alley, he is lured inside a house by an old woman and is locked up by a beautiful young lady, who asks him to do to her what the 'cock does to the hen'. When after a year 'Azīz is released, he returns to his former lover, who now, however, scolds and emasculates him as a punishment for his disloyalty.

The story of 'Azīz and 'Azīza is scattered with dialogues and proto-dialogues of various kinds. It is justified to say that it is dialogues and dialogical situations which keep the story in motion and direct it to its final outcome. First, there is the proto-dialogue between 'Azīz and the first lady, which is initiated by the lady and performed in a secret language, to which 'Azīz in the first instance fails to respond. The signs are a test to examine the capability of 'Azīz to perform the desired task, as a lover, and as such it is not yet a proper dialogue, but rather an invitation to enter into a potential dialogue. They are of course a means to establish a contact, but, due to the delicate nature of the intended 'dialogue', they are an obstacle at the same time, exploring the extent to which the two partners are sufficiently compatible to enter into a successful dialogue. This two-sidedness is typical for what we have called a 'proto-dialogue': the preliminary manoeuvring to take up the most solid positions to ensure the beneficial outcome of the dialogue, which is, then, finally, established.

The second dialogue is the one between 'Azīz and his cousin 'Azīza. This is a real dialogue in the sense that both participants are physically present and that the starting point is a relationship which has, apparently, already been realized. It is only disturbed by a single element, and that is that, whereas 'Azīza truly loves her cousin, the latter fails to appreciate her love and is blinded by his attraction to the malicious lady. Although she helps him to achieve his aim and in fact acts as a stand-in to bring about the dialogue between the two lovers, as if she were participating in the dialogue as well, filling the lacuna created by 'Azīz's failure to understand, her dialogue remains one-sided because 'Azīz is unable to respond as he should. The dialogue turns out to be no dialogue at all, or at least, it is not the dialogue that should be effectuated. This 'Azīza and 'Azīz experience to their own detriment, 'Azīza dying of grief and 'Azīz in the end deploring his failure to value the selflessness and sincerity of her devotion to him.

The third dialogue takes place between 'Azīza and the selfish lover, who, of course, are not in each other's presence and who can only com-

municate through 'Azīz. The signs of the lady are intended for 'Azīz, but they reach him only through the 'translation' of 'Azīza, who also instructs him how to respond. This means that *de facto* 'Azīz is no participant in the dialogue and only a messenger. This situation is not without danger, since misunderstandings may occur, especially as a result of 'Azīz's stupidity, and to protect him from harm 'Azīza urges him to recite a poem to his lover. As it turns out, this poem contains a message directed at the malignant lady, explaining to her the situation in which the three of them have become implicated. Even after her death, 'Azīz is protected by her when he remembers a formula she gave him to utter in the presence of the lady, saving his life. Of course, 'Azīz does not understand anything of the communication going on between the two women.

Apart from these dialogic configurations, there are several other dialogues in the story which are less prominent than the three main ones, but which nevertheless have a decisive impact on the course of events, such as the lie with which the old lady leads 'Azīz to the house of the second young lady, the dialogue between the second young lady and 'Azīz, and the dialogue between 'Azīz and his mother. It is especially the three main dialogues, however, which suggest that dialogues are used here not merely as a narrative device, but that (mis)communication is one of the main themes of the story, apart from love, adultery, and the wiles of women. The main theme of the story may be the way in which love and its derivatives are entwined in a discursive field which is constructed by establishing dialogues in various forms and that the outcome is dependent on the efficiency, sincerity, and functioning of these dialogues. The discursive fields constitute dialogical situations in themselves, intended to prepare the common ground on which the actual dialogue can take place. But what does the story tell us about the function and nature of dialogue within this discursive process and as a narrative component?

First, all the participants in the dialogues in the story are aware of the precarious, even dangerous, nature of dialogues. This precariousness is first of all caused by the nature of the undertaking, an erotic encounter between a man and a woman, which is, of course, surrounded by taboos, prohibitions, forms of segregation, and emotional sensitivity. It is an undertaking whose failure does not only result in deception and frustration, but can also incur revenge, violence, emotional damage, and social ostracism. The 'dialogue' should bring together two essentially separate domains, which can in principle only be harmonized by true love, not only by establishing contact between the lovers, but actually by realizing a physical encounter, which is the prerequisite of both true love and true dialogue. How dangerous this process is, is unambiguously demonstrated

by the story: the several miscommunications in the end result in the death of 'Azīza and the emasculation of 'Azīz.

Since the two ladies are conscious of the risks involved in 'Azīz's infatuation, which is of course a potentially destructive force, they take recourse to a proto-dialogue to clear the way for an eventual encounter. It is no coincidence that this proto-dialogue takes the form of signs and ambiguous instructions. It is meant not only as a means to establish contact, but also as a trial. It is at the same time an access to and a deferral of the final plot. It is possible to see the proto-dialogue in this story as a form of ritual, in which a liminal space is created in which the transition between the domains of 'Azīz and the lady can be prepared. A stylized, ritualized form of dialogue is developed, in which meaning is indirect and veiled, in which it is always possible to contest the interpretation of the signs, and in which 'Azīz has to prove that he is capable of understanding the intentions of the lady and, in the space which is thus created, that he can act according to the preconditions.

The use of sign-language and ritualized dialogue thus demarcates a space which is sealed off from the regular discursive space. It creates a form of intimacy in which the future 'dialogue' can be negotiated without interference from outside and without evoking the taboos which are connected with the use of direct, regular language. In this space, the obstacles separating the two lovers can be slowly but deliberately undermined and removed, creating the optimal conditions for a carefree liaison. Since 'Azīz is unable to understand the signs and 'Azīza has no difficulty in interpreting them, it is suggested that they represent some kind of secret language which is only used by women, as if the domain of women is segregated from the male domain by a different, impenetrable, discursive system. If this is true, it suggests that the liminal phase of the proto-dialogue is not a real space of negotiation, but rather an initiation of 'Azīz into a field dominated by women, in which he is clearly in a disadvantaged position. It is, apparently, against this imbalance in the relationship between 'Azīz and his lover that 'Azīza wants to protect him.

The sign language used to create a separate liminal space can be likened to a spell, which not only enchants 'Azīz, but which also defuses all the possible interventions from the outside which could hamper a smooth union. The signs are like talismans which are recognized by 'Azīza, who immediately sets in motion a counter-spell by commanding 'Azīz to utter specific formulae, as incantations which will protect 'Azīz against physical harm. The two women are like sorcerers around 'Azīz, who represents merely an object of desire and struggle, without a will of his own. It is because of the strength of the malicious lady's spell that

‘Azīz is not only taken away from ‘Azīza, but that ‘Azīza also suffers physical harm and gradually pines away, losing her magic powers. When the spell is finally broken through the intervention of the second lady, who does not negotiate with ‘Azīz but abducts him, the first lady acknowledges defeat and castrates him to deprive other women of him as an object of desire.

This tripartite struggle is reflected in the dialogic structure of the story. There are three proto-dialogues going on, which are deficient because one of the participants is not so much a participant, but rather the object of a desire which should be fulfilled through discursive manipulation. The dialogues are not proper dialogues because one component is missing and three or even four persons are involved who are not all compatible with each other. It is for this reason that once the union has been realized, one of the participants in the dialogue has to be removed. Towards the end of the story this schema is repeated, when a new triangle has emerged between ‘Azīz and his two lovers, and ‘Azīz has to suffer his painful elimination from the scene. A true dialogue between the sexes is, apparently, only thinkable between one man and one woman, otherwise the manipulation of dialogues will cause destruction, disruption, and physical harm.

It has to be stressed that the way in which communication is presented in the story underlines the important function of dialogical situations to intervene in a concrete, physical reality. The intention of the dialogue is not a mental understanding, but a physical encounter. Through the depiction of the process of communication, the story shows the opposition between physical and emotional love. ‘Azīza truly loves ‘Azīz, but apparently there is no sex involved, whereas in the case of the two ladies the affection is purely physical. ‘Azīz is unable to differentiate between the two inclinations and thus forfeits what should become a harmonious love for ‘Azīza. It is the disequilibrium between the two expressions of love which is the incentive to ‘Azīz’s adventure, whose body becomes the object of a discursive combat. The words, signs, formulae are all intended to achieve possession of him, except for ‘Azīza, who, driven by sincere love, puts his witless desires above hers. The ultimate effect is not only repentance, but also truly physical harm.

Tāğ al-Mulūk and Princess Dunyā

Prince Tāğ al-Mulūk hears the tragic adventure of ‘Azīz from the ‘hero’ of the story himself, when he meets his caravan and is shown the embroidered cloth. It is to be expected, therefore, that he would learn

from 'Azīz's mistakes. Even stronger, the meeting and the dialogue between the two, and the story it conveys, can be seen as a deliberate lesson for Tāğ al-Mulūk to enable him to find the right way to his beloved and his destiny. Like in "Azīz and 'Azīza' a piece of cloth serves as a messenger-object to attract the attention of the future lover, or perhaps as a means to seduce fate to take its course. After hearing 'Azīz's description of Princess Dunyā, Tāğ al-Mulūk immediately falls in love with her mental image and he informs his father of his wish to marry her. The first effort to ask her hand is cut short by Dunyā's anger and fierce resistance to even the thought of marriage. Tāğ's father now proposes to send his army to set things straight, but Tāğ persuades him that this is an erroneous approach and says that he himself will go to her city, dressed as a merchant, to win her heart.

In this preparatory part of the story the outline of the dialogic configuration becomes clear. The components are a beloved who refuses any form of dialogue, a king who is prepared to change her mind by force, and a lover who realizes that his bride can only be conquered by a diplomatic, 'dialogic', strategy. He is aware that what is needed first is a 'pro-to-dialogue', to pave the way for a physical meeting, and that for this, indirect, approach it is inevitable that he changes his identity into that of a merchant. He requires an outsider's position to be better able to determine his terms for the prospected dialogue and to find ways to come into touch with the princess, who, significantly, lives in an impregnable castle. In the city of the princess he takes his residence in the souk of textiles, and from this hideout he succeeds in sending a piece of cloth to Dunyā using her old nurse as a go-between, and subsequently even a love letter.

The haughty and somewhat stubborn princess realizes that the letter is a ruse to draw her into a dialogue and that, if she responds, the boy will consider this an encouragement to approach her. She very astutely understands the nature of dialogue, that is, its inherent unpredictability and its subversive effect on strict regulations and stands. Nevertheless, the old nurse persuades her to write an angry poem as a response and convinces Tāğ, in turn, to write to her again. After all, her threat of killing him is only a minor risk compared to his current tribulations. The exchange of poems is only a preparation which in itself does not yield the required result; it leads to a dialogue, however, between Tāğ and the nurse, in which she explains the reason for the princess' aversion against men: She once had a dream in which a male bird failed to save his wife who had become trapped in the net of a hunter. Since that night she has sworn never to marry.

Tāğ now conceives a new form for his proto-dialogue. He arranges to be allowed into the palace garden where Duniyā takes a walk once a year, and he has a painting made in the pavilion which gives his interpretation of her dream: the male bird was caught by a huge bird of prey and was thus unable to rescue his wife. Everything goes as planned: the princess, seeing the painting, changes her stubborn interpretation of the dream and when she sees Tāğ standing in front of her, in all his beauty, she immediately falls in love with him. She commands her nurse to smuggle him into the women's compound, for which he has to be dressed as a girl, and finally, when the couple is united, Tāğ reveals that he is actually a prince. Duniyā's father, however, is less than pleased, after discovering the trespasser. When he is about to execute Tāğ, however, the troops of his father appear at the horizon and save him. The tender, ingenuous dialogue of the lovers is sealed by the more 'boisterous' dialogue between the fathers/kings.

After the happy outcome of the story, we can turn to its dialogic strategies, the components of which are by now familiar. The dialogic strategy is constructed around two strictly separated domains and a boundary which apparently can only be crossed by using violence. However, violence would not lead to the desired dialogic exchange, and even make it impossible, whereas the direct initiation of a dialogue can have severe repercussions, especially since here, as in 'Azīz and 'Azīza', the aim is to bring the two participants in each other's physical presence, exposing them to bodily harm. Here, too, a mediator is required, who, as in 'Azīz and 'Azīza', acts as a 'false' participant in the dialogue and has to suffer for it, but who in the end succeeds in bringing about the encounter. With the help of this mediator a proto-dialogue is set up, which takes a ritualized form (poetry), or an encoded form (painting). This proto-dialogue determines the positions which the two participants take in their dialogue, marks off a space of shared interpretations and allows 'Azīz to 'enter' in his beloved's mind. When all these preparations are completed in a satisfactory way, the two lovers can speak to each other. Tāğ al-Mulūk has learned his lesson well.

Conclusions

Of course, in the *Thousand and one nights* many kinds of dialogue can be found whose narrative functions are related to the genre and type of the story. Still, there are some basic patterns which can be found in various stories and which reflect the main functions of dialogue as a narrative

element. In many stories the dialogic configuration is based on two protagonists who are remarkably alike, but still different in some essential sense. Especially lovers of a marriageable age are considered so much each other's self-evident counterpart that some kind of encounter or exchange seems unavoidable. However, the obstacle of the sex difference is virtually insurmountable. In the story of 'Qamar al-Zamān' this is made explicit; other examples are the stories of 'Sindbād the porter and Sindbād the Seaman' and "Abdallah of the land and 'Abdallah of the sea', where the likeness is confirmed by the names but the barriers of social status or habitat make a successful encounter unlikely. The resemblance nevertheless incites the effort to find an explanation for the coincidence, which, of course, is never just a coincidence but an act of fate. Sometimes likeness is not the starting-point for a dialogic exchange, but the outcome, such as Yūnān killing Dūbān after his own death (the story of 'Vizier Yūnān and the sage Dūbān') or the ġinni and the fisherman both being saved from their predicament by their encounter.

Dialogues may be an instrument of fate, then, but huge obstacles have to be removed. These obstacles are often part of a setting of power relations, such as a father/king guarding the honour of his daughter, or a ġinni threatening to use his magic powers, or women monopolizing the secret codes of love. It is the context of power which turns many dialogic situations into an adventure. A dialogue in a physical encounter can either ward off or provoke violence, depending on the ability of the participants to use their dialogic ingenuity. Our examples have shown that when dialogues are somehow deficient, through a lack of understanding or too many 'false' participants, the differences in power can have fatal consequences. As in the framing story, within the power configurations, reason is systematically opposed to violence. Entering into a dialogue is often an effort to convince, to avert a danger by means of intellectual effort. Speech is intended to protect the body from harm.

The context of power and the difficulties related to it make a direct dialogue impossible and force the participants to construct a ritualized proto-dialogue as a space of preliminary communication. This proto-dialogue indicates the liminality of each dialogic situation, creating a space for manoeuvring and negotiation, alternating rapprochement and deferral, in which words temporarily take the place of action. Sometimes participants have to shift roles as part of the constructed, transitional, ritual, to increase its protective potential or as a strategy. The proto-dialogue draws attention to the dialogic situation as a deliberate enactment of a specific scene envisaged by one of the participants. In this enactment external and material factors become important, such as setting (garden,

palace, shop), roles (mediators, disguises) and means of communication (poetry, painting, signs, letters). All these elements can be crucial for the ultimate outcome.

It is remarkable that cases of dialogue, even if they seem to be meant to illustrate the workings of dialogue, are usually described from the perspective of only one of the protagonists. This suggests that dialogues are not inserted merely as a kind of narrative representation of a scene, but rather as part of a narrative strategy, aimed at having the reader identify with the hero, or at subjecting the hero to specific trials, or to insert contingent passages in the narrative which enable people to actively intervene in the course of events. Dialogues are like joints in the narrative through which it can proceed into different directions, through which heroes can succeed or fail, survive or be killed. On the one hand dialogues hold up a story, because they are static and devoid of action; on the other hand they can decisively change the nature of a situation, a process, or a relationship. They change the course of the adventure from within, rather than from without, giving insight in the hero's perception of events.

The purposes of dialogues, apart from this narratological function, is twofold. First, dialogues are intended as a medium for signification, as in the view of Bakhtin. Dialogues are a gate to someone else's mind and imagination. Whoever embarks on a dialogue agrees to suspend the importance of material/physical reality in favour of an imagined, or constructed, reality, which can be expressed in words, rather than in actions. As in other stories, by allowing a proto-dialogue to develop, Šahriyār, in the framing story, gives Šahrazād the opportunity to display her wisdom, ingenuity and imagination, and, thereby, to change his vision of the world. By opening up the realms of the mind, others can be enticed perhaps not to change their opinion, but at least to see events from another perspective, and thus be convinced of the advantages of finding a common view, based on reason or neutral understanding. It is often only through the amalgamation of outlooks that a positive ending of a story can be reached, either by sealing a passionate love with legal matrimony, or by accepting and understanding differences in each other's condition, or by helping each other to improve one's destiny. As we have seen, it can also go wrong, of course, when a meeting results in the breaking off of relationships.

An important function of dialogues is to break through forms of stagnation and open up a new dynamism into events. As part of the process of signification, dialogues are often used to achieve some concrete material or physical aim, not merely to convince each other of one's opinion. In principle dialogue is connected to physical encounters, it can have physical consequences and it can change physical relationships.

This conclusion brings us back to the conceptual representation of the dialogic situation in the *Thousand and one nights*. For Šahrazād, dialogue is a means to save her life, but also to educate Šahriyār with her intelligence and knowledge, and to ensure the preservation of the dynasty. But by its distinctly dialogic character her storytelling also addresses the reader, aiming not only to teach and enlighten him but also, perhaps, to change his ways, fulfilling the desire of dialogue to become speech, a part of reality.

Bibliography

WOMACK, P.

2011 *Dialogue*, Routledge, London-New York.

BAKHTIN, M.

1981 *The dialogic imagination*, ed. Micheal Holquist, tr. Caryl Emerson and Micheal Holquist, University of Texas Press, Austin.

MARZOLPH, ULRICH/RICHARD VAN LEEUWEN (eds)

2004 *The Arabian Nights encyclopedia*, 2 vols., ABC-Clio, Santa Barbara.

MORSON, GARY SAUL/CARYL EMERSON

1990 *Mikhail Bakhtin; creation of a prosaics*, Stanford, Stanford University Press, Stanford.

Letizia Osti

Al-Ṣūlī and the Caliph: norms, practices and frames

This paper investigates a characteristic of classical Arabic narratives, the frequent accounts of conversations, applying to it key concepts borrowed from pragmatics, with a view to identifying new ways of analysing the material, addressing previously debated questions and formulating new ones.

al-Ṣūlī, ‘Abbāsid court, ‘Abbāsid caliphate, discourse analysis

Classical Arabic narrative texts have traditionally been the object of study of two modern disciplines. Historians and literary scholars have investigated the same pool of material, tackling questions on its authenticity, its linguistic and stylistic makeup, and the mentality and society it portrays, often blending approaches and interpretations – especially since the late 20th century – to accommodate the lack of documentary evidence for several areas and periods of early Islamic history. The working assumption of this paper is that this same material, and in particular conversations, a characterising narrative device of classical narratives, may be queried through the methodological framework provided by pragmatics, in order to address old questions and formulate new ones.

Pragmatics is intended here not in its strictly linguistic incarnation, but rather as an interdisciplinary tool, which takes into account the extralinguistic context of conversations. In particular, we refer to J. Blommaert’s notion of “forgotten contexts” and his argument that the world system in which a conversation takes place is a crucial element of the extralinguistic context¹. Thus, it seems possible to view a conversation reported in a classical Arabic narrative as a text where the point in time when the conversation occurs is simply another element of such extralinguistic context – often, indeed, literally forgotten.

¹ Blommaert 2005: 55-66 and 224-32 respectively. I am grateful to Paola Catenaccio, Paola Cotta Ramusino and Chiara Degano for their bibliographic help and precious comments.

Our assumption will be tested against two types of material: normative literature on the one hand and, on the other, first-person accounts of conversations provided by a ratified participant².

The courtier and his caliphs

Abū Bakr al-Ṣūlī (d. 335/946) worked at the court of three ‘Abbāsid caliphs between the years 289/902 and 329/940, serving as a chess player, a tutor and a table companion. He entered service at the time of al-Muktafī (r. 289/902-295/908), continued under his brother and successor al-Muqtadir (295/908-320/932) and, after a two-year period, the latter’s son al-Rāḍī (322-9/934-40). To the latter he was particularly close, having tutored him as a boy. Al-Ṣūlī’s written works include manuals (on chess, on the secretarial profession), poetry (collected *dīwāns* and *ahbār* of poets), and chronicles³.

As recent research on *muḡālasāt* argues forcefully, poetry as well as *adab* in general, including what we now call historiography, had a strong *performative* aspect. Thus, for instance, al-Ṣūlī collects not only poetry, but also information on the circumstances in which poetry was performed in front of an audience⁴. Likewise, his chronicles of the ‘Abbāsid caliphate, part of his *Kitāb al-awrāq* often report conversations between himself and fellow courtiers as well as with members of the caliphal household and the political and military élite. Here we shall focus on a sample of conversations where al-Ṣūlī is a ratified participant directly addressed by the caliph, observing whether and how the strategies he adopts instigate a change of character in his interlocutor or simply serve to illustrate the caliph’s personality⁵.

Conversations within historical narrative, such as that found in the *Awrāq*, are particularly appropriate for our analysis: while *maḡālis*, *munāẓarāt*, and other types of debate and conversation present dialogue in a structured, often stereotyped way, as a succession of statements in direct speech, in historical narratives many of the statements are summarized and only some are reported as direct speech. Thus, on the one hand it is

² I refer to Ervin Goffman’s definition (1976: 260).

³ For a list of al-Ṣūlī’s works, see Leder 1997.

⁴ See Ali 2010 and, more specifically on al-Ṣūlī’s portrayal of literary salons at the Samarra court, Khalidov 1994. For examples of interaction between poetry and prose in his narratives, see Gruendler 2005. I use the term “performative”, as does Ali, in its generic rather than its technical sense.

⁵ See Pioletti, pp. 5-17.

difficult to analyse these passages within an exclusively literary or philological framework; on the other, it is clear that an element must be taken into account: the conversations related by al-Ṣūlī are implied to be *exact* records of *actual* conversations, as he himself remarks in a few occasions. For instance:

These words of [the caliph al-Rāḍī] that I have related, and those that I shall relate later, were exactly as I relate them or similar, or close, because even when I cannot recall them word by word I can remember their sense⁶.

It is thanks to this premise of quasi-word by word authenticity – and the *premise* is of course all we have, as we do not have recordings! – that we may adopt two analytical frameworks apparently distant from one another: firstly, a descriptive one, borrowing two categories of pragmatics; and secondly, a normative one, provided by contemporary manuals for courtiers.

Maxims

For the purposes of this study, it is useful to look at two key concepts of pragmatics, those of cooperation and politeness. The **principle of cooperation**, which Grice⁷ sees as the general principle governing conversation, recites:

Conform your conversational contribution to what is requested in the moment in which it occurs, according to the aim or the orientation accepted by the linguistic exchange in which you are involved.

This is translated into four maxims:

- *Quantity*
 - make your contribution as informative as is required (for the current purpose of the exchange);
 - do not make your contribution more informative than is required.
- *Quality*
 - do not say what you believe to be false;
 - do not say that for which you lack evidence.
- *Relation*
 - be relevant.
- *Manner*
 - avoid obscurity of expression;
 - avoid ambiguity;
 - be brief;
 - be orderly.

⁶ Ed. Heyworth Dunne 1934-36, I: 19.

⁷ Grice 1975.

Grice's approach is descriptive, not normative, and in fact his maxims are particularly significant when disregarded. In this context, **politeness** consists in verbal strategies employed by the speaker in order to manipulate the interactions, thus maximising advantages and minimising disadvantages. One may, for instance, not be truthful in order to preserve one's **positive face**, i. e. to be accepted and please; or show a **negative face** in order to be free from impositions⁸.

Norms

As mentioned above, pragmatics takes into account the context of conversations. An element of the extralinguistic context of conversations is represented by norms of interaction and interpretation. For the present case study, such norms are found in manuals detailing the etiquette of conversations, *adab al-muḥādāṭa*, for courtiers. We are fortunate enough to have works which were written around al-Ṣūlī's lifetime and thus we can recover this element of his extralinguistic context. This material, which is obviously prescriptive in nature, is nevertheless more than a set of rules, in that it provides examples of good and bad behaviour, evaluating its consequences. Here we shall look at two works: a treatise on rulers and a manual for the boon companion respectively⁹.

Al-Ṭa'labī's *Kitāb aḥlāq al-mulūk*¹⁰, written a few decades before al-Ṣūlī began serving at court, details the conduct to observe around a ruler, offering norms for the conversation at table based on the example of the Persian kings. The *nadīm* should not talk during the king's meal, be it seriously or jestingly. If the king begins to speak he should not do the same but only listen and lower his eyes. Referring to the king's duty to reward his familiars, al-Ṭa'labī specifies that, however, the courtier must not address the king with a discourse or a request until the king has initiated the subject himself¹¹. When the king speaks¹², everybody will devote to him the utmost attention. If the king says something that the courtier knows already, the latter should nevertheless show amazement and gratitude for being informed about such a thing. This attitude, says the author, has two advantages: firstly, the courtier thus shows *ḥusn adabihi*, which may be translated as **politeness**; secondly, by devoting all his attention to the

⁸ Brown and Levinson 1987.

⁹ There are other manuals on on attendance at court, although not specifically for boon companions, notably *Rusūm dār al-ḥilāfa*, written about one century after al-Ṣūlī's death by Hilāl al-Ṣābi' (d. 448/1056).

¹⁰ Ed. Bāšā 1914; transl. Pellat 1954.

¹¹ Ed. Bāšā 1914: 70.

¹² *Ivi*: 53-54.

king he performs his duty. In case the courtier actually does not know the subject the king is speaking about, then he should be more avid of instruction from kings than from commoners. The most important things one should aspire to, says the author, is “to understand, to make oneself understood, to pursue the truth and then to ascertain” (*al-fahm wa-l-iftihām wa-l-talab tumma l-taṭabbut*). This seems quite similar to two of the maxims illustrated above, those of *quality* and *manner*.

Similar norms must be followed by those who sit with the king outside a meal¹³: they must not speak first or interrupt, even if they have a good story. Each one must devote their full attention to the king and listen to him. When he has finished speaking and looks at one of his companions, that one may speak on the same subject, not on a different one. He should be careful not to address the king with the wrong expressions, such as “listen to me”, or “understand me”, or “hey, you”, or “don’t you see?”. When he has finished, he should not change the subject before making sure that the king is still listening. If he sees that the king is distracted, the narrator shall not continue speaking because otherwise he would oblige the king to do two things at once: pursue his thoughts and listen to him. The narrator should instead stop and lower his eyes. If the distraction of the king is short, he is allowed to resume, otherwise he should abandon his discourse. He should not laugh at his own jokes, as only the king has that right. He should not repeat a story, even after a long interval, unless the king asks for it.

Kušağim (d.c. 360/970-1), who lived in Mosul at the Ḥamdanid court a few decades after al-Šūlī, outlines similar rules of conduct of a table companion in his *Adab al-nadīm*. Amongst the norms which a boon companion should observe are also some directions on how a conversation should proceed¹⁴. *Muḥādāṭa*, says Kušağim, is the *raison d’être* of a *nadīm* and his most precious asset but also the lightest and most effortless pleasure. A conversation between men (*muḥādāṭat al-riğāl*) involves listening as well as speaking. One should give one’s full attention to the speaker, and if he talks about something that the listener knows already, the latter should pretend to be ignorant and feign surprise. As for the speaker, he should be clear and not dwell too long on introductory remarks. He should not pause during his speech, as if he needed to reflect on what he is saying – he should prepare it in advance; not like the administrative official, the *kātib*, who needs silence for reflection and waits to be asked to deliver his solution to a problem. On the contrary, the

¹³ *Ivi*: 112-15.

¹⁴ Kušağim 1881: 23-27; transl. Bouhhal 2009: 51-57.

table companion should not be too long or abstruse, in order to avoid impatience in his listeners, nor should he laugh excessively. It is controversial whether he should talk during a meal, but in any case the conversation should cover topics specific to the situation, including medicinals, recommended and not recommended food. If the host is a miser, the *nadīm* should stress that it is advisable not to eat too much and to avoid indigestion, and if the host asks for his advice he should suggest moderation. If on the other hand the host is a glutton, the companion should praise his appetite and the pleasures deriving from good food.

In other words, the table companion's conversation must be on topic (maxim of **relation**) and not too abundant (maxim of **quantity**). However, he is encouraged to disregard completely the maxim of **quality**, preserving his **positive face** at all costs.

I hope it has become clear how the modern maxims may be compared to the etiquette described in these court manuals, especially in the way maxims and etiquette alike contain in themselves already set occasions in which they may be disregarded. We shall now see how al-Šūlī's accounts provide us with practical examples of what, following through our argument, we may call classical Arabic pragmatics.

A standard interaction: talking and eating

An early record of conversation between al-Šūlī and a caliph occurs with the first caliph he served, al-Muktafī; it takes place at table according to a script described by Kušāğim: al-Šūlī relates that he and other *nudamā'* were eating with the caliph. When they were served a particular dish that the caliph liked, he asked if the poets had described it. Another *nadīm* responded first, and when it was al-Šūlī's turn he recited the first line from a poem by Ibn al-Rūmī. The caliph showed interest and asked him to recite the whole piece. Al-Šūlī complied and the caliph asked him later to write the poem down for him. On a later occasion, the caliph asks al-Šūlī directly whether Ibn al-Rūmī has composed anything on another dish. Al-Šūlī has a piece at the ready, and again the caliph likes the poem and learns it by heart¹⁵. The conversation may be outlined as follows:

Caliph: "Have the poets described this?"

Yaḥyā b. 'Alī: "My uncle Aḥmad b. Yaḥyā composed this: [two lines of poetry]".

al-Šūlī: [recites one emistich from a poem by Ibn al-Rūmī].

¹⁵ Ed. Pellat 1965-1979: § 3387-89. al-Mas'ūdī quotes an account in al-Šūlī's voice, presumably from the lost part of the *Awrāq* chronicling the caliphate of al-Muktafī.

Caliph: “I want to hear the beginning”.
al-Şūlī: [recites the poem from the beginning].
[The caliph likes the poem and has al-Şūlī write it down for him].
[Pause: one month]
Caliph: “Has Ibn al-Rūmī described *lawzīnaġ*?
Al-Şūlī: “Yes”.
Caliph: “Recite it”.
Al-Şūlī: [recites poem].
[The caliph likes the poem and learns it by heart].

Here, al-Şūlī conforms to the standard behaviour of a boon companion: he is pertinent, limiting himself to commenting on the food, and only after a precise request, only providing the information which is requested of him. In other words, he applies the maxims of **relation** and **quantity**.

A balancing act: boon companion and teacher

Al-Şūlī remained all his life very fond of al-Rāđī, of whom he had been a tutor. Al-Rāđī was in fact, in the eyes of his teacher, a scholar in his own right, was generous with his familiars, and had considerable powers of conversation:

He always displayed a lively intelligence and was always ready to catch everything that he heard and to find the words he required without thinking about it¹⁶.

Al-Şūlī relates many episodes where he discusses with al-Rāđī a piece of poetry, or an event, or a person. In many cases it is the caliph who asks for al-Şūlī’s advice, or simply for information. For example, once the caliph asks him to explain why his ancestor al-Ma’mūn had adopted green as the ‘Abbāsīd colour and later reverted to the traditional black¹⁷.

Al-Rāđī is particularly keen to have al-Şūlī’s opinion on his own compositions, be it poetry, a *ḥuṭba*, or a letter. Al-Şūlī’s replies are not devoid of critical remarks, but he is always careful to nest these within abundant praise and present them as friendly suggestions – to save his **positive face**, if we adopt the analytical framework suggested above, but also because he genuinely admires and cares for the caliph and continues to praise him even after his death, when he has retired in Başra in reduced circumstances and cannot have any hidden agendas. Indeed, it is this very affection, in al-Şūlī’s account, that causes his occasional fall from grace. This happens mainly because of three situations: firstly, because a rival group

¹⁶ Ed. Heyworth Dunne 1934-1936, I: 7.

¹⁷ Ed. Pellat 1965-1979: § 3493-95.

of *nudamā*' has slandered him; secondly, because he has defended someone in disgrace but has not managed to persuade the caliph; or, finally, because he has tried unsuccessfully to persuade the caliph that a certain course of action is not the best. We may say then that his falls from grace coincide with occasions in which he has broken the standard etiquette, giving advice that was not requested. In other words, he has disregarded the maxim of quality and shown his **negative face**. In doing this, he has chosen his role of teacher over that of *nadīm*¹⁸. Using Brown and Levinson's terminology, this is the situation of a **face-threatening act** (FTA)¹⁹.

Advice

The strategies adopted by al-Ṣūlī in order to guide the caliph's decisions without occurring in the caliph's anger are sometimes successful. A first interesting instance, set during al-Rāḍī's childhood, is a three-way exchange. One day²⁰, al-Ṣūlī was with the young prince, studying. Some servants of his grandmother's, the powerful queen mother Ṣaḡab, entered and, without saying a word, took away all the books that he was using. Al-Ṣūlī, seeing that the prince was upset by this, tried to soothe him but did not succeed and, when the servant returned all the books a few hours later, al-Rāḍī ordered them to deliver a very angry message to his relatives. Al-Ṣūlī, afraid that Ṣaḡab would blame him for his bad influence on the prince, had to act quickly, stopping the servants from delivering the message. Here are the passages in direct speech:

Al-Ṣūlī [to al-Rāḍī after the servant had taken the books]: The prince need not be upset by this: they are told that the prince looks at things he should not see and want to examine that. Actually, I am happy about this, because they will now see that all is well and good.

Al-Rāḍī [to the servants]: Tell whomever has given you these orders: "You have seen that these are books of Traditions, jurisprudence, poetry, lexicography and chronicles. They were composed by scholars, people who were given by God insight on these matters, which they employed fruitfully. They are not like those books you are obsessed with, on the marvels of the sea, and the stories of Sindbad, and the cat and the mouse.

al-Ṣūlī: [asks the servants not to deliver the message].

Servants [to al-Ṣūlī]: By God, we do not remember [what he said], how could we repeat it!

¹⁸ See Günther 2006 for an overview of manuals for primary school teachers. These, however, do not seem to mention situations in which the teacher is socially inferior to the pupil.

¹⁹ *Ivi.*

²⁰ Ed. Heyworth Dunne 1934-1936, I: 5-6. This passage is discussed in more detail in my chapter "Culture, Education and the Court", in van Berkel, El Cheikh, Kennedy and Osti 2013: 211-12.

Here, al-Şūlī manages to defuse a potential conflict between his pupil and the latter's grandmother Şaġab, and more importantly between Şaġab and himself, but not through his powers of verbal persuasion: his position of authority as a tutor is overruled by the prince's own direct power over the servants. With the latter, however, al-Şūlī's attempt at persuasion has the desired effect, so danger is averted through a subterfuge without the prince's noticing and al-Şūlī is able to preserve his **positive face**.

This dichotomy between al-Şūlī's two roles, of teacher and of courtier, returns in most of his interactions with al-Rāḍī throughout the latter's life. An exchange recorded years later²¹, when al-Rāḍī is caliph and has children of his own, illustrates how al-Şūlī manages to both correct and advise his old pupil at the same time. When, in 326/938, general Baġkam entered Baghdad, establishing himself as the new *amīr al-umarā'* and chasing away his former master Ibn Rā'iq, the caliph was reminded of a piece of poetry where a *mawlā* in disgrace regrets not following orders:

Caliph: What describes the situation we are in better than these lines? [recites five lines by Nahşal b. Ḥarri. Al-Şūlī remarks that the caliph recites the last line as *tamannā Ḥubayş*, "Ḥubayş wished"]. Do you know poetry like this?

Al-Şūlī: I don't but there is something similar by Ṭāriq b. Daysaq al-Yarbū'i: [recites two lines]. Your lordship, may long prolong his life, grew up with a love for being correct: from where do you have this lection *tamannā Ḥubayş*?

Caliph: From an undoubtable source.

Al-Şūlī: Even Abū 'Amr b. al-'Alā', if he had transmitted this lection, would have misled his students.

Caliph: It is al-Ṭabarī who says this in his *History*²².

Al-Şūlī: al-Ṭabarī is not as reliable in rare words as he is in other subjects. Al-Aşma'ī, Abū 'Ubayda, Ibn al-A'rābī and Abū 'Amr al-Şaybānī transmit *tamannā nayiş^{an}*, meaning that he wished for something after it had passed him by. [More examples of the expression in prose and poetry].

Caliph: Perhaps the copyist made a mistake.

Al-Şūlī: No; it was al-Ṭabarī who found *n-b-y-ş-an* in a book, did not know what it was and guessed *Ḥubayş*, a male proper name. This poetry is by Nahşal b. [Ḥ]arri al-Nahşalī and you have his *diwān* in the library.

Caliph: [sends for the book but it is not found].

Al-Şūlī: This is also surprising: people say that your Lordship, with the majesty of his knowledge and the highness of his grace, put together a library like the previous caliphs, but if you look for the work of this famous poet you do not find it there!

Caliph: What is to be done? We have other affairs occupying us.

Al-Şūlī: You servants' books are yours. Begin by putting together the works of poetry, starting with the Muḍar tribe, than Rabī'a, then Yaman. What is not

²¹ Ed. Heyworth Dunne 1934-1936, I: 39-40. This episode is also discussed in Osti 2012.

²² Ed. De Goeje 1879-1901, I, 759 (with the *lectio* approved by al-Şūlī here).

there, your servants will bring to you from their own stock. Whatever they only have as lecture notes, and whatever they cannot replace, the copyists you appoint will copy it and the binders of the library will bind it.

Caliph: [remains silent].

Al-Şūlī: I say this not for my own gain, as it will decrease my own books, but I hate that people may say that something done by your Lordship is not done perfectly.

Caliph: Woe unto you! And what shall we do if something intervenes?

Al-Şūlī: Then your Lordship will give the library to the two princes, keeping for himself only the works he wants to peruse.

Caliph: This is acceptable.

After this discussion, al-Rāḏī acts on his decision, donating his library to his sons: day after day, he has books brought to him and proceeds, with the help of his courtiers, to divide them up between the two princes, keeping some for himself and leaving the least valuable to the courtiers, who sell them by weight.

With this episode al-Şūlī portrays himself as being a powerful influence on the caliph, not afraid of showing his **negative face** in disapproving of the caliph's conduct and suggesting improvements. Here, the advice is confident and may be imagined as pronounced in a commanding, rather than pleading, voice. A softer attempt at direct persuasion is related at a later point: the caliph had ordered to distribute a certain sum in charity to alleviate the sufferings caused by the break of a dam. This gives way to the following exchange²³:

Al-Şūlī: "My lord, you could do better than that".

Caliph: "What then?"

Al-Şūlī: "You could add to these 1000 *dīnār* another 1000 and rebuild the dam".

Caliph: "Would this restore things completely?"

Al-Şūlī: "Yes, if put in the hands of a certain person".

Caliph: "Who then?"

Al-Şūlī: "I fear I would attract his blame if I mentioned him".

Caliph: "Name him!"

Al-Şūlī: "It is the eunuch Rāḡib [...]"

Al-Şūlī goes on to enumerate Rāḡib's qualities for the job at hand. Here, his strategy consists in playing the role of an encouraging teacher at first, showing himself at the same time reluctant to give unsolicited advice. In this case as well as the previous one, al-Rāḏī follows the suggestion: he puts Rāḡib in charge of rebuilding the dam, and this is carried out in little more than 50 days.

²³ Ed. Heyworth Dunne 1934-1936, I: 137-38.

Here as in the previous episode, al-Şūlī's argument focuses on al-Rāḍī's potential improvement as a human being and, although its tone is perhaps softer, it still pronounced by the voice of a teacher. However, in other cases, especially towards the end of the caliph's life, al-Şūlī's unsolicited advice causes his fall from grace²⁴. Al-Rāḍī had been away from Baghdad for some time, leaving the city in the hands of the *amīr al-umarā'* Ibn Rā'iq. Some of the courtiers begin to think that it is time to go back, so they agree to take it in turns to try to persuade the caliph. When it is al-Şūlī's turn, he begins thus:

Al-Şūlī: "Commander of the Faithful, your loyal servant does not conceal from his master anything that is in his heart and does not store away his advice to him. Likewise, there is nothing wrong for the master in hearing out his servant's words: if he is right, the caliph will approve, and if he is wrong he will do as if he had not heard him.

Caliph [laughing]: "Tell me what you have".

After stating his case in prose, al-Şūlī rounds off his argument with a piece of poetry in praise of Baghdad. Al-Rāḍī says that he will consider the case. Later al-Şūlī hears from another courtier that that caliph has listened to all arguments with the utmost attention, while at the same times his orders to the contrary were being carried. The caliph has saved his **positive face** but has not changed his mind. After a later attempt, the caliph loses patience and shows a **negative face**:

Caliph: "How often you give me advice when I have not asked for it!"

Al-Şūlī: "Your servant is guilty my lord, but only out to fear for you. I shall not say one more word".

From this point on, al-Şūlī is still admitted to the caliph's presence, but he is not given presents and generally treated with coldness. After a while, however, he is summoned on his own²⁵:

Caliph: "I have the impression that you think that I have made a mistake and have abandoned the rightful way".

Al-Şūlī: "I swear by God, this idea has never crossed my mind because I am too absorbed by pain and will remain so until I see my lord back in his capital".

This bold statement, which Brown and Levinson would define as going **bald-on-record**, is the right step, because the caliph, citing as example the deeds of a former vizier, admits that his decision had indeed been

²⁴ *Ivi*, I: 109-15.

²⁵ *Ivi*, I: 129.

right on the basis of the information he had, but in view of what had come to light later it was better to go back to Baghdad. Thus, al-Rāḍī reverts to his positive face and gives al-Ṣūlī the opportunity to regain his as well. After this, al-Ṣūlī's place is restored to its former dignity²⁶.

Conclusions

Looking al-Ṣūlī's accounts through the filter of pragmatics concepts suggests two preliminary reflections which are connected to one another and relevant to current debates in classical Arabic studies: the theory and practice of court culture on the one hand, and the reliability of narrative material on the other.

Firstly, it seems clear, from the way in which al-Ṣūlī structures the narration of his interactions with the caliph, that he is aware of the norms regulating such exchanges and that it is a conscious decision on his part when he chooses to speak out of these standards. In fact, when al-Ṣūlī breaks out of his role of *nadīm*, he does so in order to adopt yet another role, that of the teacher, although this involves certain risks and sometimes has negative consequences. The trigger for this change in role is always a desire to educate the caliph, to provoke a change in his behaviour or convictions. In this sense, we see here both instances of dialogue illustrating a known trait of the caliph's personality and instances documenting a process of change in his character²⁷.

As for the question of reliability, one may assume that al-Ṣūlī, whose aims are ultimately self-promotional, shapes his narratives to conform his conversation to the standards illustrated in manuals. On the other hand, it may be argued that al-Ṣūlī, who is aware of the norms even as he physically speaks, in fact orientates his real conversation to the norms, that he follows the rules as a script, and that therefore the accuracy of his account goes beyond that of a vague, edulcorated memory but that it records a conscious attempt to uniform oneself to a standard.

These preliminary reflections have hopefully illustrated the potential advantages of a framework for analysis that is not strictly literary or historiographical and therefore allows us to bypass questions of authenticity which are unlikely to be resolved with the source material at our disposal.

²⁶ See also Goffman 1976: 269 on offence and how to remedy it.

²⁷ See Pioletti *supra*.

Bibliography

Sources

KUŠAĞIM

[1881] *Adab al-nadīm*, [Būlāq, Cairo].2009 *L'art du commensal: boire dans la culture arabe classique*, transl. Siham Bouh-lal, Actes sud, Paris.

AL-MAS'ŪDĪ

1965-1979 *Les Prairies d'or: Murūğ al-dahab wa-mā'ādīn al-ğawhar*, ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Publications de l'Université Libanaise, Beirut.

AL-ŠĀBĪ', HILĀL

1964 *Rusūm dār al-hilāfa*, ed. Miḥā'il 'Awwād, Maṭba'at al-'Ānī, Baghdad.

AL-ŠŪLĪ

1934-1935 *Aḥbār al-Rādī bi-llāh wa-l-Muttaqī li-llāh, aw Ta'riḥ al-dawla al-'ab-bāsiyya min sanat 322 ilā sanat 333 hiğriyya min Kitāb al-awrāq*, ed. J. Heyworth Dunne, Dār al-Masīra, Beirut.

AL-ṬĀBARĪ

1879-1901 *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M.J. De Goeje, Brill, Leiden.

AL-ṬĀLABĪ

1914 [pseudo-al-Ğāḥiz], *Kitāb al-tāğ fi aḥlāq al-mulūk*, ed. Aḥmad Zakī Bāšā, al-Maṭba'a al-Amīriyya, Cairo.1954 *Le livre de la couronne: Kitāb at-tāğ (fi aḥlāq al-mulūk)*, transl. Charles Pellat, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris.

Studies

ALI, SAMER M.

2010 *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.

BERKEL, MAAIKE VAN, NADIA EL CHEIKH, HUGH KENNEDY, AND LETIZIA OSTI

2013 *Crisis and Continuity at the Abbasid Court. Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-32)*, Brill, Leiden/Boston.

BLOMMAERT, JAN

2005 *Discourse: a Critical Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

BROWN, PENELOPE, AND STEPHEN C. LEVINSON

1987 *Politenes: Some Universals in Language Usage*, Cambridge University Press, Cambridge.

GOFFMAN, ERVING

1976 *Replies and Responses*, in «Language in Society» 5, pp. 257-313.

GRICE, H. PAUL

1975 *Logic and Conversation*, in «Syntax and Semantics» 3: *Speech Acts*, ed. by M. Cole and J.L. Morgan, Academic Press, New York, pp. 64-75.

GRUENDLER, BEATRICE

2005 *Verse and Taxes: the Function of Poetry in Selected Literary akhbār of the third/ninth Century*, in *On Fiction and adab in Medieval Literature*, ed. by Philip F. Kennedy, pp. 85-124.

GÜNTHER, SEBASTIAN

2006 'Be Masters in That you Teach and Continue to Learn': *Medieval Muslim Thinkers on Educational Theory*, in «Comparative Educational Review» 50, pp. 367-88.

KHALIDOV, A. B.

1992 (publ. 1994) *The Cultural Program of Abbasid Court Life in Samarra (III/IX c.) after al-Ṣūlī's Awrāq*, in «Occasional Papers of the School of Abbasid Studies» 4, pp. 10-20.

LEDER, STEFAN

1997 *al-Ṣūlī*, in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. by P. Bearman *et al.*, Brill, Leiden, 1960-2009, IX, pp. 846b-48b.

OSTI, LETIZIA

2012 *Notes on a Private Library in fourth/tenth-century Baghdad* in «Journal of Arabic and Islamic Studies» 12, pp. 215-23.

Samuela Pagani

Négociation, dispute et colloque avec Dieu dans la littérature religieuse musulmane

This paper presents a few examples of how medieval Muslim scholars came to terms with traditional narratives staging conflictual dialogues between man and God. I focus on the intercession of Moses for the Children of Israel and on Abraham's negotiation for the People of Lot, only briefly mentioning the cases of Job and Jonah. The prophets' arguing with God raised disquieting theological problems, motivating a number of exegetes to sidestep the issue altogether. But these prophetic models also functioned as paradigms of open dialogue with God for both Sufis and jurists-theologians. For what concerns Sufis, Moses' intercession played a complex role in the understanding of the "colloquy" (*munāğāt*) with God, which Ġazzālī defined as a kind of bold and free speech arising from intimacy with Him – something comparable to the notion of *parrhēsia* in late antique Christian hagiography. As for jurists-theologians, Abraham's dispute (*muğādala*) with the angels over the right interpretation of God's commandment to destroy the impious cities became for Fahr al-Dīn al-Rāzī an exemplar of the open ended negotiation among conflicting interpretations of Scriptures. Moreover, both Abraham and Moses served as models for Muḥammad's intercession with God during his heavenly journey, in a delicate interplay of intertextual mimesis and interreligious rivalry.

This rapid survey shows that Islamic religious literature has much to offer to the quest for dialogue in contemporary religious studies, and should not be left outside the purview of this line of enquiry, which has been significantly influenced by Mikhail Bakhtin's theory of dialogue. At the same time, Bakhtin's distinction between "dialogical" and "monological" forms of dialogue, which provided contemporary Biblical scholarship with an important conceptual tool, also proves to be useful in the study of Islamic religious literature.

Islamic theology; Sufism; Qur'anic exegesis; comparative religious studies; philosophy of dialogue.

*Il n'est que Toi et Moi, et si nous n'étions deux,
le ciel s'écroulerait, Dieu ne serait plus Dieu.*
Angelus Silesius

Abū Ḥāmid al-Ġazzālī consacre un chapitre du *Livre de l'amour* de son *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* à la question de la liberté de langage dans l'acte de s'adresser à Dieu. Le passage introductif du chapitre en résume bien la substance:

«Où l'on expose la signification de l'épanouissement et de l'insolence qui sont le fruit de l'emprise de l'intimité (*bayān ma'nā al-inbisāt wa al-idlāl alladī tutmiruhu ḡalabat al-uns*).

Sache que l'intimité, lorsque elle est durable, assurée et établie, et qu'elle n'est pas troublée par l'inquiétude du désir inassouvi, ni opprimée par la crainte de l'aliénation et de la séparation, donne comme fruit une sorte d'épanouissement dans les paroles, dans les actes, et dans l'entretien secret (*munāḡāt*) avec Dieu. Cela peut être répréhensible quant à sa forme (*munkar al-ṣūra*), à cause de son audace (*ḡarā'a*) et de son irrévérence (*qillat al-hayba*), mais il est tolérable (*muḥtamal*) de la part de ceux qui ont été placés dans la station de l'intimité. Par contre, quiconque, n'occupant pas cette station (*maqām*), cherche à leur ressembler dans l'acte et le discours, court à sa perte et risque de tomber dans l'incroyance (*kufṛ*)».

Il n'est donc pas étonnant – précise al-Ġazzālī plus loin – que Dieu «se satisfasse auprès d'un serviteur pour quelque chose qui, venant de quelqu'un d'autre, provoquerait Sa colère», puisque «l'épanouissement et l'insolence sont tolérables de la part de certains serviteurs à l'exclusion des autres»¹.

Dans ce passage, ainsi que dans le reste du chapitre, al-Ġazzālī affronte le problème soulevé par la ressemblance entre les outrances verbales des amis de Dieu et les blasphèmes des ses ennemis: les correspondances «formelles» entre les propos des saints et ceux des hérétiques peuvent être en effet tout à fait impressionnantes, comme l'a bien montré H. Ritter². Al-Ġazzālī propose, pour les distinguer, un critère bien connu dans le soufisme: une parole ne doit pas être jugée d'après sa forme, mais d'après la «station» de celui qui la prononce, c'est-à-dire d'après son état spirituel et la «place» qu'il occupe auprès de Dieu.

Al-Ġazzālī s'intéresse dans ce chapitre à une typologie particulière d'outrance verbale: le dialogue avec Dieu où s'exprime une situation de conflit. Les exemples qu'il donne appartiennent à plusieurs cas d'espèce. La parole irrévérente peut être l'objection à un ordre divin: c'est le cas de Moïse, qui se déclare inadéquat lorsque Dieu lui commande d'aller prêcher à Pharaon (cf. Cor. 26:12-14); une telle résistance, tolérable de la part de quelqu'un qui comme Moïse jouit de l'intimité de Dieu, serait de

¹ Al-Ġazzālī s.d.: IV, 331 (ma traduction); cf. aussi al-Ġazzālī 1986: 215. Pour un commentaire, voir Ritter 2003: 169, 584. Ritter définit le mot *idlāl*: «audacious reliance on his preferential position as a friend of God». Voir aussi Kazimirski 1944: s.v.: «être libre et à son aise avec quelqu'un, se permettre beaucoup à son égard (se dit d'un favori, d'un enfant gâté, d'une maîtresse)». «Epanouissement» rend bien le sens littéral d'*inbisāt*, qu'ici se réfère plus spécifiquement à la liberté de langage. Le passage d'al-Ġazzālī est une réélaboration du *Qūt al-qulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī: cf. al-Makkī 1426/2005: II, 105.

² Ritter 2003: 165-87; Ritter 1952: 1-15.

la «mauvaise éducation» (*sū' al-adab*) de la part de quelqu'un d'autre: elle le fut, notamment, dans le cas de Jonas (cf. Cor. 21: 87 et 68: 48)³, qui se trouvait «dans la station du resserrement (*qabd*) et de la crainte (*hayba*)». Il peut s'agir, encore, d'une question impertinente: c'est le cas du prophète Ezra, qui, pour avoir osé poser une question sur la prédestination (*qadar*), fut effacé du registre de la prophétie (*dīwān al-nubuwwa*)⁴. Mais le cas d'espèce plus important est la prière d'intercession formulée sur un ton de défi, qu'il s'agisse d'une injonction menaçante (le saint qui prie pour le villageois qui a perdu son âne en disant: «Par Ta Puissance, tant que tu ne lui auras pas rendu son âne, je ne ferai plus un pas!»), ou d'une contestation des procédés divins. Ce dernier cas est illustré par l'apologue de Moïse et de l'esclave noir Burḥ, qui est le premier et le plus long des exemples d'audace verbale fournis par al-Ġazzālī. Il mérite donc qu'on s'y arrête un moment.

Les Israélites souffrent d'une sécheresse. Moïse dispose une prière pour la pluie, mais sans succès. Dieu lui dit alors de faire prier l'esclave noir Burḥ, qui s'adresse à Dieu comme suit:

«Comment peux-tu agir de la sorte? C'est ça, ta longanimité? Qu'est-ce qui t'est venu à l'esprit? Tes sources d'eau se sont-elles épuisées? Ou bien les vents ne t'obéissent plus? Tu es à court de provisions? Ou tu es trop fâché avec les pécheurs? Ne les as-tu pas pardonnés avant de les créer? Toi, qui as créé la miséricorde et commandé la gentillesse⁵? Ou bien tu veux nous montrer que tu es capable de dire non? As-tu hâte de nous punir de peur de rater cette opportunité?» A peine Burkh eu finit de parler que les Fils d'Israël furent arrosés par une pluie si abondante que les plantes se mirent à pousser immédiatement et à la fin de la journée leur arrivèrent jusqu'au genoux⁶.

³ Sur les problèmes théologiques soulevés par la réaction colérique de Jonas à l'ordre de Dieu, voir Zilio-Grandi 2006: 296-302.

⁴ Sur cette question, voir Comerro 2005: 178-79.

⁵ Cette phrase semble incomplète: en fait, al-Ġazzālī pourrait en avoir omis délibérément la seconde partie. La phrase entière, telle qu'on la lit en al-Makkī 1426/2005: II, 107, est: «Toi, qui as créé la miséricorde et commandé la gentillesse, tu agis maintenant contre ton propre commandement (*takūnu limā ta'muru min al-muḥālīfin*)?». Cette accusation rappelle le passage de l'Exode, où Moïse met Dieu devant la contradiction entre sa menace de détruire le peuple à cause de l'adoration du veau d'or et la promesse qu'il a fait à Abraham, Isaac et Jacob (Ex. 32:13; cf. aussi l'expansion midrashique de ce passage in Ginzberg 2003: 624: «Every judge who desires to have his decisions accounted valid, must subject himself to the law, and Thou who hast prescribed the law of absolution from vows through a learned man, must subject Thyself to this law, and through me be absolved from Thy vow»). Abū Ṭālib al-Makkī pourtant, à la différence d'al-Ġazzālī, ne fait pas référence à Cor. 7:155, où on trouve la version coranique de cette prière: voir *infra*.

⁶ Le passage est traduit et commenté aussi par Ritter 2003: 584. L'histoire est reprise par 'Aṭṭār, *Muṣibat-nāma*, 3:2; voir la traduction italienne, 'Aṭṭār 2010: 21-22.

Une fois sa prière exaucée, Burḥ se vante avec Moïse: «Tu as vu? Il m'a traité justement dès que je l'ai contesté! (*kayfa ra'ayta ḥīna ḥāsamtuḥu kayfa anṣafanī*)». Moïse s'inquiète, mais la voix de Dieu le rassure: «Burkh me fait rire trois fois par jour».

Or, al-Ġazzālī, à la suite d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996), introduit ce récit en définissant la supplication de Burḥ comme une *munāğāt* («colloque intime», «entretien secret»), tandis que Burḥ lui-même, d'après ses propres mots, semble la considérer plutôt comme une contestation ou une dispute (*muḥāṣama*). En effet, le terme *munāğāt* désigne, dans ce chapitre, le dialogue conflictuel avec Dieu qui surgit de l'intimité. Cette acception particulière correspond à une des définitions du terme qu'on retrouve dans les manuels classiques du soufisme, où il est mis en relation avec le reproche des amants⁷. Par ailleurs, le terme *munāğāt* indique au sens large la prière, considérée comme le fait de «parler avec son Seigneur»⁸, et plus spécifiquement l'oraison privée où s'expriment les aspects les plus personnels de l'expérience religieuse⁹. Le genre particulier constitué par les *munāğāt* de Moïse semble par contre rentrer souvent dans la typologie du dialogue didactique¹⁰.

La *munāğāt*, dans l'acception particulière qu'al-Ġazzālī, à la suite d'al-Makkī, adopte dans ce chapitre, conjugue donc «intimité» et «conflit». En d'autres termes, elle fait place au «conflit» au cœur de l'expérience de la «rencontre» avec Dieu. Du même coup, elle laisse entendre la voix d'une «contradiction intime» au sein du discours religieux. Pour cette raison, on pourrait dire qu'elle ouvre le discours religieux à un véritable «dialogue dialogique», dans le sens que ce terme a dans la théorie littéraire qui s'inspire de Mikhaïl Bakhtin, illustrée dans la contribution d'Antonio Pioletti à ce volume.

En effet, ce type de *munāğāt* possède des caractéristiques qui lui sont propres, et qui le distinguent nettement d'autres formes dialogiques de la littérature religieuse musulmane, comme le dialogue didactique, où l'interlocuteur humain n'est que le récipient de l'instruction divine, ou la dispute dialectique (*munāzara*), dans laquelle «le Vrai l'emporte nécessairement dans l'un des deux propos»¹¹. Au contraire, dans ce type de dialogue,

⁷ Cf. Arberry 1956-1957: 26; Ali de Unzaga 2004: 378.

⁸ Voir la citation d'al-Ġazzālī in Alon 1992: 209 et note 10.

⁹ Nwyia 1990: 38.

¹⁰ Cf. Forster 2012: 254-83. L'arrière-plan de ce genre littéraire est la polémique contre le judaïsme: cf. Rubin 1999: 101-11.

¹¹ Al-Tirmiḏī 2006: 238. Dans ce passage, Tirmiḏī distingue entre deux types de dispute: la dialectique désintéressée (*muḥāğğa* ou *munāzara*) et la polémique affectée par les passions (*muğādala* ou *muğālaba*): dans le premier cas, on argumente pour faire triompher la vérité, sans vouloir s'imposer soi-même; dans le second, pour obtenir la victoire dans le débat,

ce qui compte n'est pas le triomphe d'une seule vérité, mais la relation entre les interlocuteurs (même lorsque l'un des deux se tait)¹², la tension générative entre points de vue et volontés contrastantes, l'affirmation simultanée de l'existence et de l'interdépendance de deux sujets. Ce dernier point est bien exprimé par la prière de Āṣāf, le vizir de Salomon, qu'al-Makkī cite avant l'histoire de Burḥ: «Mon Dieu et mon Seigneur, tu es toi, et je suis moi (*anta anta wa anā anā*): comment peux-je me tourner (*atūbu*) [vers toi] si tu ne te tournes pas vers moi? [...] Et Dieu lui révéla: Tu dis vrai, tu es toi, et je suis moi: j'accepte ton retournement (*tawba*) vers moi, et je me tourne vers toi». «Celui-ci», commente al-Makkī, «est le discours de quelqu'un qui fuit de Lui vers Lui (*hārib minhu ilayhi*)»¹³.

Les étonnants dialogues avec Dieu qu'on trouve dans le *Muṣibat-nāma* du poète mystique persan Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (m. 627/1229) semblent vraiment donner expression à un «second accent» qui vient troubler, comme une «cruce contradiction»¹⁴, la voix dominante du discours monothéiste. Dans ce poème narratif, où, d'après H. Ritter, on entend pour la première fois, dans la poésie persane, la voix des classes sociales les plus humbles, les protestations contre Dieu concernent le plus souvent la misère causée par une injuste distribution des richesses. L'attaque directe des «saints fous» contre une souveraineté divine conçue comme garantie de l'ordre social et des pouvoirs en place présente effectivement des ressemblances troublantes avec la critique de la théodicée monothéiste articulée par les «libres penseurs» les plus honnis par les gardiens de l'orthodoxie¹⁵.

Plus ou moins à la même époque, à l'autre extrémité du monde musulman, Ibn 'Arabī a donné une formulation non moins choquante à l'idée du besoin réciproque de Dieu et de l'homme:

sans souci pour la vérité. Dans les deux cas, nous avons un dialogue compétitif, où l'une des deux parties doit l'emporter sur l'autre: la distinction de Tirmidī entre les deux typologies, positive et négative, de ce dialogue compétitif, pourrait avoir ses racines dans la distinction platonicienne entre dialogue philosophique et débat sophistique: cf. Boyarin 2009: 81.

¹² Cf. al-Ġazzālī s.d.: I, 363 (*K. al-awrād, faḍīlat qiyām al-layl*): Celui qui aime Dieu désire être seul avec Lui et éprouve du plaisir à Lui parler dans l'intimité, même si Dieu est invisible et sa parole inaudible. Car l'amant se réjouit du voisinage de l'aimé, même si celui-ci est caché derrière un rideau. Et il éprouve du plaisir à lui dire tout ce qu'il ressent, même lorsqu'il sait qu'il n'aura pas de réponse. D'ailleurs, «celui qui a la certitude entend de Dieu tout ce qu'il lui passe par l'esprit pendant son colloque intime avec Lui, et il en éprouve du plaisir».

¹³ Al-Makkī 1426/2005: II, 107.

¹⁴ Cf. Bakhtin 1999: 51: «In literature, as we have seen, the statement of an idea is usually thoroughly monologicistic. An idea is either confirmed or repudiated. [...] Hence the *single ideational accent of the work*; the appearance of a second accent would inevitably be perceived as a crude contradiction within the author's worldview». La recherche de ce «second accent» dans le Talmud est l'objet du livre de D. Boyarin cité à la note 11.

¹⁵ Ritter 2003: 165-87; Ritter 1952. Voir notamment 'Attār 2010: 112-13, 137-40.

Il chante ma louange et je chante la Sienne
 Il est mon serviteur comme je suis le Sien. [...]
 Où est son 'indépendance',
 Alors que je Lui apporte assistance et faveur?
 C'est pour cela que Dieu m'a donné l'existence:
 Afin que je Le connaisse et Lui donne à mon tour la Sienne¹⁶.

Ibn 'Arabī a, en outre, élevé la notion de dispute (*muhāṣama*) entre les anges, ou les noms divins, à la hauteur d'un principe théosophique qui gouverne la vie de l'homme de la création au jugement dernier¹⁷.

Or, malgré le scandale qu'ont pu soulever ces sommets de la «liberté de langage» dans la littérature soufie, il serait simpliste considérer l'ouverture au dialogue comme une exclusivité de la mystique musulmane, qui se mettrait, de ce fait, aux marges de l'islam officiel. Afin d'éclaircir ce point, il peut être utile de revenir sur le passage d'al-Ġazzālī dont on est parti. Malgré le fait que ce texte se propose de justifier, à des conditions bien précises, la «liberté de langage» des soufis, son attention pour le discours d'intercession et les «insolences» des prophètes montre qu'il adresse des problèmes qui concernent la littérature religieuse dans son ensemble.

En effet, les prophètes sont un modèle de «liberté de langage» pour les saints déjà dans l'hagiographie chrétienne de l'Antiquité tardive, qui, s'inspirant des exemples bibliques, a chargé d'une nouvelle portée la notion classique de parrhésie¹⁸. En héritier des prophètes juifs, le saint chrétien, comme par la suite le saint musulman, use de cette liberté, qui lui provient de son intimité avec Dieu, dans les critiques qu'il adresse aux puissants de ce monde aussi bien que dans ses prières d'intercession.

Le discours d'intercession, par sa nature particulière, dépasse la sphère de l'expérience mystique individuelle. Par conséquent, il ne peut pas être tout simplement assigné à un registre «secret» ou ésotérique. Al-Ġazzālī cite une phrase de Ġunayd rappelant que la liberté de langage du mystique doit être circonscrite au domaine privé: «Les gens de l'intimité, dans leurs discours et dans le colloque intime [qui se déroule] *pendant leur retraite* (*ḥalwa*) disent des choses qui pour le commun des gens sont de l'incroyance». Mais le discours d'intercession, tout en étant le fruit d'un rapport direct et privilégié avec Dieu, transgresse évidemment les limites de

¹⁶ Ibn 'Arabī 1997: I, 173 (chapitre sur Abraham).

¹⁷ Sur la *muhāṣama* entre les Noms divins et le mythe de la création, voir Chittick 1994: 130-31; sur le rôle de cette polarité comme principe cosmologique: Ibn 'Arabī 1997: II, 409-10 (chapitre sur Jésus); sur la dispute des anges lors de la création d'Adam: *ibid.*, I, 48 (chapitre sur Adam); sur la dispute des Noms lors du jugement: *ibid.*, I, 84 (chapitre sur Seth).

¹⁸ Cf. Brown 1982: 136-44. Cf. aussi Harvey 1990: 16; Wood 2010: 194, 198. Le mot syriaque *parrisiyā*, transcription du grec, correspond en arabe à *dālla* ou *uns*: cf. Nallino 1942: IV, 301.

la «retraite» du soufi. En effet, l'intercesseur, parlant au nom de sa communauté comme un avocat dans un débat judiciaire, remplit un rôle public; même si le débat se déroule à huis clos, il regarde évidemment «le commun des gens», car il concerne le salut collectif. L'intercession a donc à un double titre une relevance publique: parce qu'elle concerne l'intérêt général, et parce qu'elle touche la question de la justice, soit qu'elle mette en question le bien fondé des sentences divines, soit qu'elle cherche à les mitiger par une négociation.

Le rôle d'intercesseurs revient par excellence aux prophètes, qui fournissent par ailleurs le modèle du dialogue conflictuel avec Dieu. Comme on a vu et on va mieux voir par la suite, al-Ġazzālī ne se soucie pas seulement de justifier les «insolences» des soufis, mais aussi de faire le partage entre ce qui est tolérable et ce qui ne l'est pas dans le discours des prophètes. En effet, à travers les figures des prophètes qui d'une façon ou l'autre s'opposent à Dieu et discutent avec lui, comme Abraham, Moïse, Job et Jonas, le thème de la disputation avec Dieu s'inscrit dans l'histoire sacrée de l'islam, telle qu'elle est consignée dans le Coran et amplifiée par les exégèses narratives des commentaires traditionnels et par le genre populaire des histoires des prophètes. Par ce biais, toute l'exégèse musulmane a été appelée à se mesurer avec le thème de la dispute avec Dieu. Celle-ci, comme, en général, les anthropomorphismes de la révélation et l'idée de l'efficacité de la prière, pose sans doute des graves problèmes théologiques: notamment, le danger de mettre en question la toute-puissance de Dieu, la nature autocratique de son pouvoir, l'immutabilité de ses décrets. Cependant, les réponses données par les commentaires classiques sont très nuancées. Tout un courant exégétique se préoccupe de minimiser et neutraliser les références du Coran aux disputes des prophètes avec Dieu, qui peuvent offrir des modèles au discours d'opposition et doivent être soustraites à l'imitation du commun des gens – aujourd'hui, lamente Ibn 'Arabī, le saint qui s'exprime avec la même liberté des prophètes est accusé d'incroyance et même tué¹⁹. Par contre, il y a aussi la tendance à mettre en valeur la dispute avec Dieu. Les exégètes soulignent ainsi l'analogie entre les disputes des prophètes et leur propre travail d'interprétation, avec les divergences d'opinion que cela entraîne, cherchant dans les dialogues transmis par la révélation une validation des pratiques discursives de leur époque. Les disputes avec Dieu des prédécesseurs de Muḥammad servent aussi, dans une perspective eschatologique, comme une annonce et une préfiguration scripturaire de l'intercession du dernier Prophète, qui n'a pas des bases coraniques.

¹⁹ Ibn 'Arabī s.d.: I, 272.

Dans ce qui suit, je m'arrêterai sur deux exemples, chacun desquels peut illustrer ces diverses tendances. Comme on verra, al-Ġazzālī, en porte-parole de tout un courant de la tradition soufie qui partage apparemment les soucis d'un establishment conservateur, s'efforce d'endiguer le potentiel subversif de la figure de Moïse comme intercesseur. Par contre, le juriste-théologien Faḥr al-Dīn al-Rāzī fait de la négociation d'Abraham un modèle exemplaire du pluralisme interprétatif, se rapprochant, par sa valorisation de la dispute du patriarche, de l'attitude des soufis.

L'hésitation entre la neutralisation et la valorisation du thème de la dispute avec Dieu est commune aux traditions exégétiques des trois religions monothéistes, et reflète leurs attitudes changeantes à l'égard de la polyphonie des Écritures. A l'époque contemporaine, les figures prophétiques qui illustrent le thème de la dispute avec Dieu ont été au cœur de la réflexion sur la dimension dialogique de la Bible. Cette réflexion s'est développée dans le cadre d'un renouveau de l'herméneutique des Écritures, stimulé en même temps par la philosophie du dialogue qui a marqué la pensée juive du 20^e siècle et par la théorie de la littérature de Mikhaïl Bakhtin²⁰. Les sources musulmanes sont restées essentiellement aux marges de cette quête, parce que l'islam, en dehors des études spécialisées, ne rentre pas dans l'horizon «normal» de la culture occidentale moderne, ainsi que de ses valeurs éthiques et politiques, qui impliquent, évidemment, une connotation positive du dialogue²¹. Pourtant, l'intérêt d'une étude comparative des traditions exégétiques des trois religions a été bien montré par le travail de J.-L. Declais sur Job, où l'auteur met en relief que la tendance à suffoquer la plainte de Job est également présente dans les trois traditions²². Dans les trois cas, faire place à cette plainte revient à s'ouvrir au débat sur la justice divine, en consentant que la résignation inconditionnelle au décret divin n'est pas la seule réponse religieusement acceptable à la souffrance. Dans le cas de la tradition musulmane, de plus, faire place à la plainte de Job signifie du même coup s'ouvrir à un échange avec les autres traditions religieuses, car le Coran célèbre la patience de Job sans faire état de sa protestation contre Dieu, tandis que l'exégèse musulmane classique réintroduit ce thème en faisant recours aux autres livres sacrés, incluant la Bible, les apocryphes, et leurs expansions exégétiques. Aussi dans le cas d'autres prophètes se disputant avec Dieu, l'exégèse rouvre des dossiers auxquels le Coran accorde peu de place. C'est dire jusqu'à quel point le

²⁰ Voir par exemple Claassens 2003; Newsom 2003: 21-23, 30-31. Sur les relations entre Bakhtin et la philosophie juive, voir Weiss 2010.

²¹ Cf. Goldhill 2009: 9-10.

²² Declais 1996: 31-80. Sur l'attitude de la tradition juive à l'égard de Job, voir aussi Kraemer 1995: 33, 69-70, 83, 166-69.

rejet des *isrā'iliyyāt*, qui s'est imposé surtout à l'époque moderne²³, limite les horizons de l'exégèse, en réduisant les possibilités d'un questionnement à l'intérieur de l'islam et d'un dialogue ouvert avec les autres religions²⁴. Le rapide tour d'horizon de l'exégèse musulmane classique que je propose ici montre en tout cas que celle-ci est parfaitement consciente du fait que s'interroger sur le sens du dialogue dans les Écritures équivaut à poser la question de la place qu'il faut lui faire dans le présent de la communauté.

L'histoire de Burḥ et de Moïse que nous avons résumée plus haut peut servir à illustrer la complexité de ces enjeux et la diversité des réponses qu'ils ont suscité à l'intérieur même de la tradition soufie. Cette histoire se reconduit au récit-type de la rencontre entre le prophète et le saint caché. Son exemple plus connu, dans la littérature musulmane, est le récit de Moïse et al-ḥaḍīr. Mais notre histoire se rapproche plutôt de la variante du récit-type où la prière du saint caché s'avère plus efficace que celle du prophète²⁵. En outre, elle donne à ce motif une tournure particulière, en mettant l'accent sur l'étonnante parrhésie qui donne sa force à la prière du saint. Al-Ġazzālī et 'Aṭṭār tirent de cette histoire deux leçons très différentes.

Al-Ġazzālī lui donne une conclusion particulière. La phrase de Dieu: «Burḥ me fait rire trois fois par jour» ne se retrouve ni dans le texte d'al-Makkī qui est son modèle, ni dans la réélaboration successive de 'Aṭṭār. Cet épilogue suggère qu'al-Ġazzālī veut souligner la portée comique du récit. Le rire divin est bien ambivalent: il exprime, certes, l'agrément de Dieu, l'éclosion de sa bonté cachée, qui se révèle par l'exaucement de la prière²⁶. Mais ce rire réaffirme aussi une disparité dans le pouvoir: l'insolence est un registre admis à la cour de Dieu, comme à la cour des rois, dans le cas du favori, du bouffon, du fou²⁷.

²³ Cf. Déclais 1996: 273-288; Tottoli 1999.

²⁴ Les commentaires sur Job offrent un exemple remarquable d'intertextualité judéo-musulmane dans l'exégèse médiévale en terre d'islam: voir Eisen 2004: 17-42, sur Saadiyah Gaon. Faḥr al-Dīn al-Rāzī, dans son commentaire sur Coran 38:41, dit avoir entendu d'un «certain juif» une interprétation du récit de Job avec laquelle il concorde parfaitement: cf. al-Rāzī 1401/1981: XXVI, 214.

²⁵ Cf. l'histoire de la rencontre entre Abraham et un chamelier abyssin qui fait jaillir une source frappant du pied un rocher: Tustarī 2011: 222-3. Pour un parallèle avec l'hagiographie chrétienne, cf. Satran 1995: 103 (de la Vie de Chariton): «He prayed to God, and immediately, from a corner of the cave, a limpid, cool stream was made to spring forth, and it flows to this very day. O what freedom of speech had this man before God! O what friendly care the God of the universe had for him!».

²⁶ Cf. Gimaret 1997: 276-79. Cf. aussi Holtzman 2010: 165-200.

²⁷ Cf. la citation de 'Aṭṭār, *Mantiq al-tayr*, en Ritter 2003: 174: «Whoever is in an intimate relationship with the king may indeed allow himself a bold remark, the way one over-

Si donc il y a, dans la façon par laquelle Burḥ s'adresse à Dieu, un renversement comique des rapports hiérarchiques qui relève sans doute de la «mauvaise éducation» (*sū' al-adab*), al-Ġazzālī normalise cette transgression, la ramenant à la sphère de l'*adab*, c'est-à-dire à un code où la distinction des genres du discours correspond à une distinction des rôles sociaux. Ici, il s'agit d'un code proprement «courtois», qui encadre le discours de Burḥ, de sorte qu'il cesse d'être la revendication d'un droit pour devenir la drôle invocation d'une grâce²⁸.

De plus, Burḥ pourrait avoir dans les textes d'al-Makkī et d'al-Ġazzālī une fonction comique implicite, en tant que parodie de Moïse dans son rôle d'intercesseur. Al-Makkī donne ouvertement les clés d'une telle lecture dans un chapitre précédent, à propos d'un dialogue où Dieu dit à Moïse: «Burḥ est vraiment un excellent serviteur, mais il a un défaut». «Lequel?», demande Moïse. «Il aime la brise du matin, et s'y abandonne». Aimer quelque chose en dehors de Dieu entache la perfection du contentement. Or, explique al-Makkī, Dieu parle de Burḥ tout en visant Moïse, afin de le reprocher d'une façon détournée²⁹.

Si cet esclave noir inconnu par ailleurs n'est qu'un double comique de Moïse, on a droit de considérer aussi sa prière pour la pluie comme une parodie des intercessions de Moïse lors de l'épisode du veau d'or et de l'errance dans le désert (cf. Ex. 32:13 et 32; Nm. 11:16-30 et 20:1-13). La substitution du prophète avec l'esclave noir servirait dans ce cas à critiquer indirectement l'audace des paroles de Moïse dans ses prières, une audace dont l'exégèse et les histoires des prophètes gardent un souvenir assez précis³⁰. Il est possible qu'on veuille ainsi prendre ses distances d'une forme d'intercession qui – à la différence de celle d'Abraham – semble être axée sur la revendication plutôt que sur la négociation³¹. L'audace de Moïse semble avoir donné des soucis aussi à la tradition juive³². Mais une telle prise de distances s'explique peut-être aussi par un arrière-plan de polémique interreligieuse.

looks an audacious word on the part of a page who loves his lord above everything else but is not yet familiar with proper speech and customs. The fool who's in love may say what he wishes.» Par contre, le fou Bahlūl adresse ses reproches à Hārūn al-Rašīd avec tout le sérieux de l'ascète étranger à la cour: cf. *ibid.*: 121-23.

²⁸ Sur la distinction entre la parrhésie du courtisan et celle du saint homme, cf. Brown 1982: 106, 136, 140; Caner, 2002: 62-63.

²⁹ Al-Makkī 1426/2005: II, 89; al-Ġazzālī rapporte ce dialogue, mais sans le commentaire: cf. al-Ġazzālī s.d.: IV, 323.

³⁰ Cf. Tottoli 1992: 69, 71, 75.

³¹ Pour une comparaison entre l'intercession de Moïse et celle d'Abraham, voir Frank 2004.

³² Cf. Ginzberg 2003: 627 et 699, note 485.

Al-Ġazzālī cite comme exemple de la «liberté de langage» et de l'«insolence» de Moïse les mots qu'il adresse à Dieu en Cor. 7:155: «Mon Seigneur, si Tu avais voulu, Tu les aurais détruits avant, et moi avec. Vas-Tu nous détruire pour ce que des sots d'entre nous ont fait? Ce n'est là que tentation de Toi, par quoi Tu égares qui Tu veux, et guides qui Tu veux»³³. Des nombreux commentateurs réfèrent ce verset à l'intercession de Moïse pour le peuple après l'adoration du veau d'or, tandis que d'autres limitent cette prière aux soixante-dix hommes qui l'accompagnent au Sinaï. La restriction de la portée de l'intercession de Moïse, dont témoigne la seconde interprétation, n'est pas étonnante au vu du fait que, selon une exégèse rapportée par al-Ṭabarī, les Fils d'Israël auraient été punis pour l'affaire du veau d'or par la révocation ou suspension du pacte avec Abraham³⁴. Cette vision de l'histoire du salut, adaptation islamique d'un thème fondamental de la polémique chrétienne contre le judaïsme, contredit en effet directement la prière de Moïse en Ex. 32:13³⁵.

L'affirmation selon laquelle la promesse que Dieu a fait à Abraham ne se réalise pas pour les Fils d'Israël, mais pour la *umma* de Muḥammad, est justement le thème central des dialogues didactiques appelés *munāğğāt Mūsā*³⁶. Elle joue un rôle important aussi dans le *mi'rāğ*, qui, reprenant un motif de l'apocalyptique chrétienne, décrit la rencontre de Muḥammad avec un Moïse affligé par le fait que la communauté du nouvel envoyé est destinée à supplanter la sienne³⁷.

Dans son rôle comme intercesseur, Moïse est donc forcément dépassé par Muḥammad. Afin de diminuer l'importance de son intercession on pouvait en restreindre la portée, en en excluant l'ensemble du peuple, comme le fait une partie de l'exégèse, ou, autrement, en souligner l'«énormité»³⁸, éventuellement par le truchement de la parodie, comme il semble être le cas ici.

Par contre, dans la version de 'Aṭṭār, cet arrière-plan de compétition interreligieuse est totalement absent. On y décèle, plutôt, une polémique sociale et religieuse intérieure à l'islam. Ici Moïse, au lieu d'être critiqué indirectement pour ses propres excès, est reproché ouvertement à cause de son indignation à l'encontre des excès de Burḥ. Le dénouement est

³³ Ici et dans ce qui suit, je reprends la traduction du Coran de M. Hamidullah.

³⁴ Wheeler 2003: 85. Cf. aussi Rubin 1999: 111-13; Déclais 2001: 140 n. 32.

³⁵ Voir *supra*, note 5.

³⁶ Forster 2012; Rubin 1999: 111.

³⁷ Pagani 2011: 197. Sur le rapport de ce thème polémique avec la réinterprétation paulinienne de la promesse faite à Abraham, voir Wheeler 2003: 81-84.

³⁸ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, qui est plutôt enclin à référer Cor. 7:155 à l'intercession pour tout le peuple lors de l'épisode du veau d'or, définit le propos de Moïse une «audace énorme» (*ğarā'a 'azīma*): voir al-Rāzī 1401/1981: XV, 22 (*ad* 7: 155).

bien plus «sérieux» que dans la version d'al-Ġazzālī: à la place du rire de Dieu, on a une intervention de l'ange Gabriel, qui déclare à Moïse que «Burḥ a dit vrai»³⁹. Burḥ n'est donc plus ici le double comique de Moïse, mais son antagoniste: le saint caché qui donne une leçon d'humilité au prophète législateur, ou, encore, l'outsider qui s'avère plus cher à Dieu que le clerc intégré dans l'establishment. Burḥ pouvait être en effet un héros parfait aux yeux de ces personnages de 'Aṭṭār qui accusent Dieu de les affamer, et même de s'entendre avec ceux qui les affament⁴⁰.

Moïse se distingue par une drôle rudesse même dans le commentaire du soufi persan Rūzbehān Baqlī (m. 1209), qui lui accorde pourtant une place de choix comme intercesseur dans la lignée abrahamique:

La dispute (*muḡādala*) d'Abraham vient de la perfection de l'épanouissement (*inbisāṭ*): ce n'était pas de l'ignorance. Au contraire, il était compassionné, pieux, généreux, et il voyait que son âme jouissait de l'amitié et de l'élection éternelle. Or, Dieu aime la colère des connaisseurs, l'altération (*taḡayyur*) des amants, la dispute des véridiques et l'épanouissement des amoureux: Il aime cela à tel point qu'Il les y incite. D'après la tradition rapportée du Prophète, celui-ci dit: «Lors de mon voyage nocturne, je vis un homme marmonner (*yataḍammaru*) dans la Présence [divine]. Je demandai à Gabriel qui il était. Il répondit: 'C'est ton frère Moïse qui marmonne contre son Seigneur, le Très-Haut'. Je dis: 'Et cela lui est permis?' Il répondit: 'Il le sait et Il le supporte de sa part'».

Considère comment Dieu décrit l'épanouissement de son interlocuteur, lorsque celui-ci Lui dit: «Ce n'est là que tentation de Toi, par quoi Tu égares qui Tu veux» (Cor. 7:155). Mais une telle liberté de langage n'est permise qu'à ceux qui possèdent leurs qualités⁴¹.

Ce passage est un commentaire de Cor. 11:74: «Lorsque la crainte eut quitté Abraham et que la bonne nouvelle lui fut venue, voilà qu'il disputa avec Nous (*yuḡādilu-nā*) en faveur du peuple de Lot». Rūzbehān commente ce verset, qui est la plus explicite référence coranique à la dispute d'Abraham avec Dieu, d'un point de vue mystique et eschatologique: d'un côté, l'audace d'Abraham valide les excès verbaux de différentes typologies de saints («connaisseurs, amoureux, véridiques»); de l'autre, la référence au *mi'raḡ* indique que l'intercession d'Abraham, ainsi que celle de Moïse, annonce celle de Muḡammad.

³⁹ 'Attār 2010: 22.

⁴⁰ 'Attār 2010: 140. L'histoire du fou enragé qui lance son turban contre le ciel a un remarquable parallèle dans la vie d'un saint de l'Église syrienne, qui vivait dans l'Iran du IX^e siècle: cf. Thomas of Margā 1893: II, 339. Dans ce récit, la protestation avec Dieu du saint protecteur des pauvres contient des nombreuses références au Livre de Job.

⁴¹ al-Baqlī 2008: II, 129 (*ad* 11:74).

La négociation d'Abraham reçoit dans le Coran beaucoup moins d'espace que dans la Bible (Gn. 18:23-33): le dialogue biblique est tout de même restitué, avec des expansions et des variantes, dans le commentaire d'al-Ṭabarī sur Cor. 11:74. Le terme *ḡādala* pose évidemment problème, car il a généralement une connotation négative dans le Coran⁴². Des nombreux exégètes se préoccupent ainsi d'en atténuer la portée. A l'encontre de ceux-ci, al-Ṭabarī insiste pourtant sur le fait qu'il s'agit bien ici d'une «dispute», et non d'une simple «conversation»⁴³.

Le commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210) défend le même point, mais avec une argumentation beaucoup plus développée, qui mérite d'être citée en entier:

Si on dit: cette dispute (*muḡādala*), si elle est avec Dieu, est une audace (*ḡarā'a*) contre Lui, et l'audace est un péché des plus graves. En outre, le but d'une telle dispute est d'annuler la sentence, et cela indique qu'il n'acceptait pas le décret divin, et cela est de l'incroyance (*kufr*). D'ailleurs, même si cette discussion était avec les anges, elle serait quand même étrange, car le but de la discussion est que les anges renoncent à exterminer le peuple de Lot: or, s'il croyait que les anges disputaient au sujet de l'extermination du peuple de leur propre initiative, il pensait mal d'eux; mais si par contre il croyait qu'ils étaient venus parce que Dieu le leur avait commandé, cela impliquerait qu'en disputant avec eux il leur demandait de s'opposer (*muḡālafā*) au commandement de Dieu, et cela est haïssable (*munkar*).

On répond à cela par deux arguments:

1) De façon générale: à la fin de ces versets, Dieu loue Abraham en disant: il est longanime, très implorant et repentant. Or, si cette discussion était un péché, ces versets ne se termineraient pas par une louange.

2) De façon détaillée: le sens de cette discussion est qu'Abraham aspire à retarder le châtement du peuple. On le démontre par plusieurs arguments: [...]

Deuxième argument: il est admissible de dire qu'Abraham désirait, en retardant le châtement, de les faire bénéficier de la miséricorde de Dieu, parce qu'il espérait qu'ils seraient devenus croyants et se seraient repentis de leurs fautes. Et peut-être que la raison de ces disputations fut qu'Abraham disait: Dieu a commandé qu'il soient punis, mais le simple commandement n'implique pas qu'il soit mis immédiatement en exécution; au contraire, il peut être adouci: patientez donc encore un peu. Les anges par contre disaient: le simple commande-

⁴² Voir McAuliffe 2001: I, 511-14.

⁴³ Ṭabarī 1422/2001: XII, 489 (*ad* 11:74): «Un grammairien de Basra a prétendu que «disputa avec nous» (*yuḡādilu-nā*) veut dire ici «il nous parla» (*yukallimu-nā*); il a expliqué: Abraham ne peut pas disputer (*yuḡādilu*) avec Dieu, mais seulement lui demander [quelque chose] ou le supplier. Mais cela revient à ignorer l'[intention du] discours, car Dieu nous informe dans son Livre qu'Abraham disputa au sujet du peuple de Lot. Or, en disant qu'Abraham ne disputa pas, on laisse entendre que l'exégèse d'après laquelle «disputa» (*yuḡādilu*) signifie «contesta» (*yuhāsimu*) implique qu'Abraham s'opposa à son Seigneur (*yuhāsimu rab-bahu*): mais cela est ignorer l'[intention du] discours, car il ne disputa qu'avec les messagers [de Dieu, c'est-à-dire les anges].»

ment doit être mis immédiatement en exécution. Et dans ce cas il y a des preuves circonstanciées qui vont bien dans le sens d'une exécution immédiate. Ensuite, chacun s'appliqua à démontrer sa doctrine (*madhhab*) en étalant les arguments connus. Celui-ci fut donc l'enjeu de la dispute. Et cette interprétation est à mon avis celle à laquelle il faut se fier.

Troisième argument: peut-être qu'Abraham voulut savoir comment exactement ce commandement avait été formulé, car le commandement était lié à des conditions. Ils [Abraham et les anges] étaient en désaccord pour savoir si ces conditions s'appliquaient à ce peuple ou pas. Il disputèrent donc à ce sujet. *En conclusion: nous voyons les oulémas de nos jours se disputer au sujet des Ecritures en s'attachant à des interprétations différentes, sans que cela mette en question le respect pour les Ecritures.* Et il en va de même dans ce cas⁴⁴.

Dans son commentaire, al-Rāzī établit une analogie entre la négociation d'Abraham et la controverse scholastique autour de l'interprétation légale de la révélation. Ce faisant, le commentateur nous livre une réflexion importante concernant le rapport entre le «dialogue avec Dieu» et l'exégèse. Le «dialogue» de l'intercesseur avec Dieu est strictement parallèle au «dialogue» de l'exégète avec le Texte: dans les deux cas, nous avons une interrogation autour de la signification de la volonté de Dieu telle qu'elle s'exprime par Sa parole, ou, en d'autres mots, une confrontation directe entre parole divine et parole humaine. Dialogue sacré et pratique discursive humaine se justifient et s'illuminent l'un l'autre: l'analogie avec la controverse scholastique, une pratique largement admise à l'époque du commentateur, permet d'accepter le sens obvie de l'expression coranique, sans besoin de l'atténuer. A son tour, le modèle scripturaire de la dispute valide le pluralisme interprétatif des oulémas: si même le prophète élu entretient des doutes sur la signification exacte de la sentence divine, cela confirme que la découverte de la plurivocité du texte révélé ne met pas en question le «respect» qui lui est dû. En outre, le fait que l'effort interprétatif d'Abraham soit louable même s'il ne remporte pas la victoire, confirme qu'aussi l'opinion perdante garde sa validité, conformément au principe selon lequel tout *muğtahid* dit juste, ou que, même s'il se trompe, il mérite une récompense. En effet, contrairement à ce qui se passe dans la controverse dialectique, dans la dispute légale l'opinion perdante n'est pas réduite au silence une fois pour toutes. Le débat reste ouvert, pour ainsi dire, jusqu'à la fin de temps⁴⁵. Tout en exécutant sa sentence de condamnation, Dieu loue Abraham car «il est longanime». C'est par

⁴⁴ Al-Rāzī, 1401/1981: XVIII, 30-31 (*ad* 11: 74).

⁴⁵ Cf. Bakhtin 1999: 166: «The ultimate word of the world and about the world has not yet been spoken, the world is open and free, everything is still in the future, and will always be in the future». Voir aussi Newsom 2003: 23.

cette vertu, qu'al-Rāzī appelle plus loin «cette immense compassion à l'égard de l'autre» (*hādīhi al-šafaqa al-'aẓīma 'alā al-ğayr*), qu'Abraham cherche de «retarder» l'exécution de la sentence contre le peuple de Lot. La stratégie de gagner du temps, qui ne manque pas de rappeler celle de Shahrazade, semble ouvrir la dispute, dans le commentaire d'al-Rāzī comme dans celui de son contemporain Rūzbehān, à une perspective eschatologique. C'est en effet Muḥammad qui prendra la relève.

La correspondance de la négociation de Muḥammad dans le *mi'rāğ* avec le modèle abrahamique a été à juste titre mise en relief. L'intercession de Muḥammad dans le *mi'rāğ* connaît deux variantes principales⁴⁶. Dans la variante populaire diffusée par le récit d'Ibn 'Abbās, elle se déroule au moment culminant de l'ascension, lorsque le Prophète rencontre Dieu face à face «sur le tapis de l'intimité». Il s'agit, dans ce cas aussi, d'obtenir un délai, de renvoyer le plus loin possible le moment où le pardon ne pourra plus être accepté:

O Seigneur, cela est pour moi! Mais qu'as-tu accordé à ma communauté?
 Il dit: o Mohammad, j'ai pardonné à soixante dix mille de ta communauté, qui méritaient le Feu!
 Je dis: O Seigneur, ajoute!
 Il dit: Lorsque le pécheur se repent une année avant sa mort, nous lui pardonnons.
 Je dis: O Seigneur, ajoute! car une année, c'est beaucoup.
 Il dit: s'il se repent un mois avant sa mort, nous lui pardonnons.
 Je dis: O Seigneur, ajoute! car un mois, c'est beaucoup.
 Il dit: s'il se repent une semaine avant sa mort, alors nous lui pardonnons.
 Je dis: O Seigneur, ajoute! car une semaine, c'est long.
 Il dit: s'il se repent un jour avant sa mort, nous lui pardonnons.
 Je dis: O Seigneur, ajoute! car un jour, c'est beaucoup.
 Il dit: s'il se repent une heure avant sa mort, alors nous lui pardonnons.
 Je dis: O Seigneur, ajoute! car une heure, c'est beaucoup.
 Il dit: s'il se repent avant le suffoquement (de la mort), Nous serons Généreux envers lui, et nous accepterons son repentir⁴⁷.

Selon l'autre variante, acceptée dans les recueils canoniques de *ḥadīth*, Muḥammad, conseillé par Moïse, négocie avec Dieu la réduction de cinquante à cinq du nombre des prières journalières obligatoires, un procédé qui semble avoir son parallèle dans la négociation d'Abraham sur le nombre des justes. Avant de s'affirmer par son intercession à la fin des temps, la compassion prévaut donc déjà en ce monde, par le don d'une loi supportable.

⁴⁶ Sur le contraste entre les deux versions, populaire et canonique, de la négociation de Muḥammad, voir Colby 2008: 39-40, 82, 167.

⁴⁷ Ibn 'Abbās 2002: 84.

I. Alon propose de lire ce récit comme une mise en abîme du processus historique de la formation de la loi musulmane, qui serait ainsi représentée comme l'effet d'une négociation humaine autour de la donnée révélée⁴⁸. Cette lecture est apparemment partagée par les auteurs musulmans qui ont considéré cette négociation comme un exemple de l'interprétation légale (*iğtihād*) pratiquée par le Prophète. D'après une explication que 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī (m. 1565) attribue à Ibn 'Arabī, il y eut, dans l'âme de Muḥammad, un désaccord (*iḥtilāf*) entre sa compassion à l'égard de ses semblables et son obéissance au commandement de Dieu: par son effort interprétatif, il fit prévaloir la compassion, obtenant l'allègement du précepte⁴⁹. L'interprétation est vue ici comme un colloque – ou conflit – intime dans l'âme de l'interprète. Le dialogue de Muḥammad avec Dieu est donc en même temps, à un niveau plus profond, un dialogue de Muḥammad avec lui-même. L'interprète étant, dans ce cas, l'Envoyé de Dieu, c'est-à-dire le transmetteur de Sa révélation, il s'ensuit que son «conflit intime» est le reflet d'une tension contenue dans la révélation elle-même.

A la lumière de cet exemple, le motif littéraire de la dispute du prophète avec Dieu peut être décrit à son tour comme une mise en abîme des contradictions du texte sacré. La forme dramatique du débat met face à face, dans un seul lieu et au même moment, les «*duae diversae voces*»⁵⁰ avec lesquelles Dieu parle dans les Écritures, et qui sont les véritables protagonistes de la confrontation jouée par les personnages qui apparaissent sur la scène.

Une telle lecture est explicitement fournie par Ephrem le Syrien (m. 373) dans un passage de son homélie sur Jonas et la repentance des Ninivites, entièrement construit autour de l'image de la double voix des Écritures. Dans cette homélie, le dialogue entre Jonas et Dieu (Jn. 4: 9-11) se déroule devant les habitants de la ville, qui, jouant le rôle d'une sorte de chœur tragique, écoutent «comment Jonas posa des questions, et comment des questions lui furent adressées»:

L'Esprit Saint se disputa, par la bouche de Jonas, en lui contre Soi-même. Il parla, en lui, par deux voix: celle de Dieu et celle du prophète. La ville entière

⁴⁸ Alon 1992. Pour une lecture de ce récit mettant en relief le motif de la compétition Moïse/Muḥammad, voir Vuckovic 2005: 61-72. L'idée que Muḥammad obtienne l'allègement de la loi mosaïque en suivant le modèle de la négociation d'Abraham semble une reprise et une adaptation du thème paulinien du dépassement de la Torah par le retour au pacte originare avec Abraham: cf. Wheeler 2003: p. 81-83.

⁴⁹ Al-Ša'rānī 1318/1900: I, 37.

⁵⁰ Sur cette notion dans la littérature patristique, voir Marone 2008: 58, 119-20; Brown 1964: 113.

écouta le prophète parler d'un côté pour sa plante et pour soi-même, et de l'autre pour son Seigneur et pour la ville de Celui-ci. Ils écoutèrent comment il disputa contre son Seigneur au sujet de la ville. On écouta de sa bouche des paroles venant des deux parties. O avocat juif, rendant service à l'une et à l'autre partie⁵¹! [...] L'Esprit Saint lutta donc contre Jonas par la bouche de Jonas. La propre langue de Jonas lutta contre lui pour la personne de Dieu⁵².

Ce passage remarquable permet de lire le dialogue entre Dieu et Jonas en même temps comme une psychomachie se déroulant dans la conscience du prophète, et comme un dialogue «infra-divin», où l'Esprit Saint argumente contre Soi-même. Du point de vue théologique, admettre que ces «deux voix» qui se combattent appartiennent toutes les deux à Dieu revient à dire que la contradiction est enracinée dans l'«intimité» du monde divin. La contradiction est le ressort qui anime le «dialogue intime» de Dieu avec Soi-même, plutôt que l'expression d'un conflit entre deux dieux: à l'origine de la théorie des «*duae voces*» dans la littérature patristique il y a justement la polémique contre les dualistes opposant l'Ancien et le Nouveau Testament comme les révélations de deux dieux différents⁵³. Traduite dans les termes d'une philosophie du dialogue, cette théorie implique qu'il n'y a pas deux sujets, un bon, l'autre méchant, qui se contredisent l'un l'autre, mais un seul sujet qui fait place dans sa pensée et dans sa parole à deux discours antithétiques⁵⁴. Ce double discours est à même de produire une révélation auto-ironique, comme il est notamment le cas dans le livre de Jonas, où la Bible s'interroge sur la bonté d'une exécution sans questionnement des menaces divines, selon le souhait de Jonas que Dieu déjoue.

Cette auto-ironie est bien saisie par les versions musulmanes de l'histoire de Jonas, où le dialogue biblique est transposé en ces termes:

On raconte que Jonas, après avoir quitté la ville, s'arrêta une nuit dans un village, où il fut hébergé dans la maison d'un potier. Alors Dieu lui révéla: «O Jonas, commande au propriétaire de ces pots de les casser». Jonas s'exécuta, mais l'autre l'insulta et lui dit: «Comment peux-tu me commander de casser ce que j'ai façonné de mes propres mains, qui me donne de quoi vivre, et qui est une source de profit pour moi et ma famille?» Alors Jonas pleura, et Dieu lui révéla: «Celui-ci, qui a fabriqué des pots d'argile, n'a pas eu cœur de les casser, tandis

⁵¹ Burgess traduit: «Hail to thee, o Hebrew intercessor, Ministering to thy double self!».

⁵² Le texte syriaque a été traduit en allemand (Ephraem des Syrsers 1970: 34) et en anglais (Ephraem Syrus 1853: 91). Ma propre traduction se base sur ces deux traductions. Sur le texte et son importance, voir Brock 1999.

⁵³ Voir supra, note 50.

⁵⁴ Cf. la réflexion de Boyarin 2009: 342, inspirée de Bakhtin: «Dialogue is thus revealed as the ability to keep in mind and in text the struggle between my word and the other's antithetical word inside my own thought, speech, and discourse».

que toi, tu as eu cœur et tu as incliné ton âme à désirer la destruction de cent-mille, ou plus, des mes serviteurs!»⁵⁵

Changement de personnages, mais morale identique, dans ce dialogue, qu'Ibn 'Arabī met en exergue au chapitre sur Jonas de ses *Chatons des sages*:

David voulut construire le Temple Saint: il l'édifia à maintes reprises, mais chaque fois qu'il avait fini, celui-ci s'écroulait. Il s'en plaignit auprès de Dieu, qui lui révéla: «Cette maison qui est mienne ne sera pas érigée par les mains de quelqu'un qui a versé le sang». Et David dit: «Seigneur, cela n'a-t-il pas été fait dans Ta voie (*a-lam yakun dālīka fi sabīlīka*)?». Il lui répondit: «Certes! Mais ceux-là ne sont-ils pas mes serviteurs (*balā wa lākinnahum a-laysū 'ibādī*)?» [David] dit: «Seigneur, fais-le construire par quelqu'un des mes descendants». Alors Dieu lui révéla: «C'est ton fils Salomon qui le construira»⁵⁶.

Ibn al-Ġawzī censure sévèrement le message paradoxal de ce récit, qu'il rejette comme une forgerie: «Il est abominable dire qu'il lui fut permis, ou commandé, de tuer des gens, et qu'ensuite, à cause de cela, il fut éloigné de la satisfaction de Dieu»⁵⁷. Ibn 'Arabī, par contre, en tire les conséquences: afin d'exécuter les ordres divins, il faut d'abord en découvrir les intentions véritables⁵⁸. Par son travail d'interprétation, l'exégète «aide» Dieu dans sa lutte contre Soi-même, car «contre Dieu on ne résiste que par Dieu: il faut donc que Lui-même résiste contre soi-même (*al-ḥaqq lā yuqāwamu illā bi-l-ḥaqq, fa-yakūnu huwa alladī yuqāwimu nafsahu*)»⁵⁹.

Bibliographie

Sources

'ATTĀR, FARIDODDIN

2010 *Il libro del cammino*, trad. S. Zanardo, Ariele, Milano.

AL-BAQLĪ, RŪZBEHĀN

2008 *'Arā'is al-bayān fi ḥaqqā'iq al-Qur'ān*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth.

LE CORAN

1959 traduction de M. Hamidullah, Le club français du livre, Paris.

EPHRAEM SYRUS

1853 *The repentance of Nineveh*, trad. H. Burgess, Blackader, London.

⁵⁵ Ibn Iṣḥāq 2006: 382. Cf. par contre le récit où Ayāz montre sa parfaite dévotion à son maître Maḥmūd en cassant une coupe précieuse pour obéir à son ordre: 'Attār 2010: 169; Ritter 2003: 312.

⁵⁶ Ibn 'Arabī 1997: II, 506. Cf. 2 Sam. 7; 1 Chron. 17; 22; 28, 3-6.

⁵⁷ Sibṭ Ibn al-Ġawzī 1405/1985: I, 503 (de Ibn al-Ġawzī, *Mawḍū'āt*).

⁵⁸ Cf. Pagani 2010.

⁵⁹ Ibn 'Arabī s.d.: IV, 190.

EPHRAEM DES SYRERS

1970 *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones II*, éd. E. Beck, Louvain: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 311, «Scriptores Syri», t. 134.

AL-ĠAZZĀLĪ

s.d. *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Le Caire, Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, 1957, réimpr. Maktabah Taha Futara, Semarang (Indonésie).

AL-ĠAZZĀLĪ

1986 *Livre de l'amour*, introduction, traduction et notes pas M.L. Siauve, Vrin, Paris.

IBN 'ABBĀS

2002 *Le Voyage et l'Ascension nocturnes du Prophète Muhammad*, traduit de l'arabe par Ali Druart, Albouraq, Beyrouth.

IBN 'ARABĪ

s.d. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Le Caire 1329/[1911], réimpr. Dār al-šādir, Beyrouth.

1997 *Le livre des chatons des sages*, trad. Ch-A. Gilis, Dar al-Bouraq, Beyrouth.

IBN ISHĀQ

2006 *Al-Mubtada' fi qīṣaṣ al-anbiyā'*, éd. M.K. al-Kawwāz, al-Intiṣār al-'arabī, Beyrouth.

AL-MAKKĪ, ABŪ ṬĀLIB

1426/2005 *Qūt al-qulūb*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth.

AL-RĀZĪ, FAḤR AL-DĪN

1401/1981 *Mafātīḥ al-ġayb*, Dār al-fikr, Beyrouth.

AL-ŠĀ'RĀNĪ

1318/1900 *al-Mizān al-kubrā*, al-Maṭba'a al-'Āmira, Le Caire.

SIBṬ IBN AL-ĠAWZĪ

1405/1985 *Mir'āt al-zamān fi tāriḥ al-a'yān*, éd. I. 'Abbās, Dār al-šurūq, Le Caire.

AL-ṬABARĪ

1422/2001 *Ġāmi' al-bayān fi tafsīr al-Qur'ān*, Dār Haġar, s.l.

THOMAS OF MARGĀ

1893 *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margā AD 839*, trad. E.A.W. Budge, vol. 2, Kegan Paul, London.

AL-TĪRMIDHĪ, AL-ḤAKĪM

2006 *Le livre des nuances, ou De l'impossibilité de la synonymie* (Kitāb al-furūq wa man' al-tarāduf), trad. commentée par G. Gobillot, Geuthner, Paris.

AL-TUSTARĪ

2011 *Tafsīr al-Tustarī. Great commentaries on the Holy Qur'ān*, Trad. A. Keeler et A. Keeler, Fons Vitae, Louisville.

Études

ALI DE UNZAGA, O.

2004 "The conversation between Moses and God (*munāġāt Mūsā*) in the Epistles of the Pure Brethren (*Rasā'il Ḥwān aṣ-Ṣafā'*)", dans D. De Smet, G. De Cal-

- lataj, J. Van Reeth (éds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Société belge d'études orientales (Acta Orientalia Belgica, Subsidia III), Bruxelles, pp. 371-87.
- ALON, I.
1992 "Interpretation as Compromise: The Case of the Five Daily Islamic Prayers", dans S. Biderman et B-A. Scharfstein (éds.), *Interpretation in Religion*, Brill, Leiden, pp. 207-27.
- ARBERRY, A. J.
1956-1957 *The Divine Colloquy in Islam*, dans «Bulletin of the John Rylands Library» 39, pp. 18-44.
- BAKHTIN, M.
1999 *Problems of Dostoevsky's Poetics*, éd. et trad. C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- BOYARIN, D.
2009 *Socrates and the fat Rabbis*, The University of Chicago Press, Chicago.
- BROCK, S.
1999 *Ephrem's verse homily on Jonah and the repentance of Nineveh: notes on the textual tradition*, dans S. Brock, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Variorum Collected Studies Series, Ashgate, Aldershot, pp. 71-86.
- BROWN, P.
1982 *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley.
- BROWN, P. R. L.
1964 *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, dans «The Journal of Roman Studies» 54, pp. 107-16.
- CANER, D.
2002 *Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley.
- CHITTICK, W. C.
1994 *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany.
- CLAASSENS, L. J. M.
2003 *Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology*, dans «Journal of Biblical Literature» 122/1, pp. 127-44.
- COLBY, F. S.
2008 *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, State University of New York Press, Albany.
- COMERRO, V.
2005 *Esdras est-il le fils de Dieu?*, dans «Arabica» 52/2, pp. 165-81.
- DÉCLAIS, J.-L.
1996 *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, L'Har-mattan, Paris.
2001 *Un récit musulman sur Isaïe*, Cerf, Paris.

- EISEN, R.
2004 *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, University Press, Oxford.
- FORSTER, R.
2012 «Im Zwiegespräch mit Gott. Mose, Muhammad und ‘Abdalqādir al-Ġilānī», dans Amr El Hawary (éd.), *Wenn Götter und Propheten reden - Erzählen für die Ewigkeit*, EB Verlag, Berlin, pp. 254-83.
- FRANK, D.A.
2004 *Arguing with God, Talmudic Discourse, and the Jewish Countermodel: Implications for the Study of Argumentation*, dans «Argumentation and Advocacy» 41/2, pp. 71-86.
- GIMARET, D.
1997 *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leurs interprétation par les théologiens*, Cerf, Paris.
- GINZBERG, L.
2003 *The Legends of the Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.
- GOLDHILL, S. (ÉD.)
2009 *The End of Dialogue in Antiquity*, University Press, Cambridge.
- HARVEY, S.A.
1990 *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, University of California Press, Berkeley.
- HOLTZMAN, L.
2010 “Does God Really Laugh?- Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Theology”, dans A. Classen (éd.), *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 165-200.
- KAZIMIRSKI, A.
1944 *Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, Beyrouth.
- KRAEMER, D.
1995 *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, University Press, Oxford.
- MARONE, P.
2008 *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Casa Editrice Università La Sapienza, Roma.
- MCAULIFFE, J.D.
2001 “Debate and Disputation”, dans *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 1, Brill, Leiden-Boston, pp. 511-14.
- NALLINO, C.A.
1942 *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV, Istituto per l'Oriente, Roma.
- NEWSOM, C.A.
2003 *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, University Press, Oxford.
- NWYIA, P.
1990 *Ibn ‘Aṭā’ Allāh et la naissance de la confrérie ṣādhilite*, Dar el-Machreq, Beyrouth.

PAGANI, S.

- 2010 *Imago dei e interdizione di uccidere nell'Islam. Il capitolo su Giona dei Fusūs al-hikam di Ibn 'Arabī*, dans A. Melloni et R. Saccenti (éds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity. Proceedings of the Colloquium Bologna and Rossena (July 2009) - in Honour of Pier Cesare Bori*, «Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna», Berlin, Lit Verlag, pp. 227-61.
- 2011 *Vane speranze, false minacce. L'Islam e la durata dell'inferno*, dans M.C. Migliore et S. Pagani (éds.), *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Carocci, Roma, pp. 179-222.

RITTER, H.

- 1952 *Muslim Mystics Strife with God*, «Oriens» 5/1, pp. 1-15.
- 2003 *The Ocean of the Soul. Man, the World and God in the stories of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār*, tr. J. O'Kane, Brill, Leiden-Boston.

RUBIN, U.

- 1999 *Between Bible and Qur'ān. The Children of Israel and the Islamic self-image*, Darwin Press, Princeton.

SATRAN, D.

- 1995 *Biblical Prophets in Byzantine Palestine. Reassessing the 'Lives of the Prophets'*, Brill, Leiden.

TOTTOLI, R.

- 1992 *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Sellerio, Palermo.
- 1999 *Origin and use of the term isrā'īliyyāt in Muslim literature*, in «Arabica» 46, pp. 193-210.

VUCKOVIC, B.O.

- 2005 *Heavenly Journeys, Earthly Concerns. The Legacy of the Mi'raj in the Formation of Islam*, Routledge, New York-London.

WEISS, D.H.

- 2010 *A Dialogue between Philosophy and Scripture: Rereading Hermann Cohen through Bakhtin*, dans «The Journal of Religion» 90/1, pp. 15-32.

WHEELER, B.M.

- 2003 *Israel and the Torah of Muḥammad*, dans J.C. Reeves (éd.), *Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 71-86.

WOOD, P.

- 2010 *'We have no king but Christ'. Christian political thought in Greater Syria on the eve of the Arab conquest (c. 400-585)*, Oxford University Press, Oxford.

ZILIO-GRANDI, I.

- 2006 *Jonas, un prophète biblique dans l'Islam*, dans «Revue de l'histoire des religions» 223, pp. 283-318.

Indice degli autori e delle opere

- Abū Ḥanīfa, 52
 Abū Tammām, 30, 31n, 32n, 34n, 39n
 Abū 'Ubayda, 140n, *Mağāz al-Qur'an*, 140n
 al-Aḥṭal, 7, 29-32, 34, 36, 37n, 38n, 39-40, 42
 al-Anbārī, Abū l-Barakāt, 9, 124-25, 132
Apollonio di Tiro, 20
 Aristotle 47-48, 77, 102, *Topics*, 48, 77
 al-'Askarī, Abū Aḥmad, 143
 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn, 11, 183n, 185, 189, 191-92, *Muṣībat nāma*, 183n, 185, *Manṭiq al-ṭayr*, 189n
 Augustin, Saint, 31n, *Les Confessions*, 31n
 Avicenna, v. Ibn Sīnā

 Baqlī, Rūzbehān, 192, 195
 al-Barūcī, *Kitāb al-Azhār*, 91n
Bible, 188, 193 *Gn*, *AT*, 197, *NT*, 197
 al-Buḥārī, Muḥammad, 10-11, 55-56, 59-61, 64, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ al-musnad min ḥadīṭ rasūl Allāh, wa sunanihi wa ayyāmihī (Ṣaḥīḥ)*, 55-56, 59-61, 62n, 63n, 64-65, 68-70, *Kitāb al-du'afā' al-ṣaḡīr*, 59n, *al-Tārīḥ al-auṣat*, 59n, *al-Tārīḥ al-kabīr*, 59n

Chanson de Roland, 19
 Cielo D'Alcarno, 24, *Contrasto*, 24
 Coetzee, J.M., 24, 25n, *La vita e il tempo di Michael K*, 24-25
Coran, 11, 113-14, 119, 139-40, 142-43, 187-89, 191-93, *Qur'an*, 50, 58-59, 67n, 69, 92, 94, 98, 99, *Surat al-'Alaq*, 58, *Surat al-Baqara*, 97

 al-Dahabī, 112n, *Tārīḥ*, 112n
 Diderot, 24

 Ephrem le Syrien, 196-197

 al-Fārābī, Abū Naṣr, 48, 53, *Kitāb al-Qiyās al-ṣaḡīr*, 53
 al-Farazdaq, 29-30, 34, 37n, 38n, 39-40, 42
 al-Fārisī, Abū 'Alī, 125
 al-Farrā', 130, 132
Floire et Blancheflor, 21

 Ġaḥiẓ, 78
 Galilei, Galileo, *Dialoghi sui massimi sistemi tolemaico e copernicano*, 24
Gargantua e Pantagruelle, 26
 Ġarīr, 7, 29-32, 34, 36, 37n, 38-40, 42
 al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, 11, 45, 49, 51-53, 181-84, 186-92, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 181, *Kitāb al-awrād*, 185, *Miḥakk al-naẓar*, 53, *Mi'yār al-'ilm*, 53, *al-Mustasfā*, 53, *al-Qiṣṭās al-mustaqīm*, 53
 Ġunayd, 186

 Ḥāḡḡī Ḥalīfa, 108
 al-Ḥalīl, 144
 al-Hamaḍānī, 118
 al-Ḥarīrī, 108, 117
 al-Ḥuzā'ī, Di'bil b. 'Alī, 38n

 Ibn 'Abbās, 195
 Ibn Abī Rabī'a, 'Umar, 39n
 Ibn 'Adī, Yaḥyā, 77-78
 Ibn 'Alī, Ġa'far, 100n
 Ibn al-Anbārī, Abū Bakr, 129-30, 132, *al-Zāhir fī ma'ānī kalimāt al-nās*, 129n
 Ibn 'Arabī, 185-87, 196, 198
 Ibn Bābūya, Muḥammad, 56n, *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*, 56n
 Ibn Burd, Baššār, 30n
 Ibn al-Dāya, 118
 Ibn Durayd, 124
 Ibn al-Ġawzī, 198

- Ibn Ğinnī, 125
 Ibn Ḥabīb, Yūnus, 140, 144
 Ibn al-Ḥaddād, Abū 'Uṭmān Sa'īd b. Muḥammad, 92
 Ibn al-Ḥaddād, Muḥammad b. Maṣṣūr b. Dubays, 7, 107-109, 110n, 113n, 117n, *al-Ġawhar al-nafīs fī siyāsāt al-ra'īs*, 108, *Maqāmāt*, 107, 108n
 Ibn al-Ḥaġġāġ, Muslim, 59n
 Ibn Ḥaġar, 60n, 61
 Ibn Ḥawšab, 100n
 Ibn al-Hayṭam, 10, 91-101, *Kitāb al-Munāzarāt*, 91-93, 97, 98n, 99-101
 Ibn al-Ḥayyāṭ, Abū Bakr, 130
 Ibn Ḥazm, 53, *Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq*, 53
 Ibn Ḥunayn, Iṣḥāq, 77
 Ibn Māġa, 56n, *Sunan*, 56n
 Ibn Miskawayh, 76, 78
 Ibn Nāqiyā, 109n
 Ibn al-Rūmī, 172-73
 Ibn al-Sarrāġ, 124
 Ibn Sinā, 48, *'Uyūn al-ḥikma*, 48, 52
 Ibn al-Warrāq, 123-24, 129, 135, *Ilal al-naḥw*, 124, 129, 135
 Ibn Yūnus, Mattā, 81
 al-Iṣfahānī, Abū l-Faraġ, 36, *Kitāb al-Aġānī*, 36, 39n
 al-Is'irdī, 110n
 al-Kisā'ī, 128
 al-Kulaynī, Muḥammad, 10-11, 55-56, 64-65, 66n, 67n, 68, 70, *al-Kāfī fī 'ilm al-dīn*, 55-56, 64-66, 67n, 68-69
 al-Kumayt, 38n
 Kušāġim, 171-72, *Adab al-nadīm*, 171
Lai de Narcisse, 22
 al-Maġlisī, 65n, *Mir'āt al-'uqūl fī šarḥ abḥār āl al-rasūl*, 65n
 al-Makkī, Abū Ṭālib, 182n, *Qūt al-qu-lūb*, 183n, 184-85, 189-90
 al-Manṭiqī, see al-Siġistānī, Abū Sulaymān
 al-Maqrīzī, 110n, 114n
 al-Marzubānī, 36, *al-Muwaššah fī ma'ā-ḥid al-'ulamā' 'alā l-šū'arā'*, 36
 al-Mas'ūdī, 172n
 al-Māzandarānī, 65n
 al-Māzinī, al-Ḥakam b. Qanbar, 38n
Mille et une nuits, 9, *Thousand and one nights*, 153-157, 163, 166
 al-Mubarrad, 126
 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 56n
 al-Naġāšī, 68n
Naqā'id Ġarīr wa-Aḥṭal, 29n, 30, 32, 34, 35n, 37-38, 39n, 40-41
 al-Nasā'ī, 56n, *Sunan*, 56n
 al-Nasafī, Burhān al-Dīn, 46, 51, *Muqaddima fī l-ḥilāf*, 46
 al-Nawāwī, 61
 Paul, Saint, 99
Pèlerinage Charlemagne, 24
Piramus et Tisbé, 22
 Platone, 23, *Tutte le opere*, 23n
al-Qazwīnī, 65n
 al-Rāzī, Abū Ḥātim, 100n, *A'lām al-nubūwa*, 100n
 al-Rāzī, Faḥr al-Dīn, 46, 48, 51-52, 181, 188, 189n, 191n, 193-195, *Manṭiq al-Mulaḥḥaṣ*, 48, *Šarḥ 'Uyūn al-ḥikma*, 48
Rhetorica ad Herennium, 18
 Rousseau, Jean-Jacques, 31n, *Les Confessions*, 31n
 al-Šābi', Hilāl, 170n, *Rusūm dār al-ḥilāfa*, 170n
 al-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, 52
 al-Šafadī, 108n
 al-Sakkākī, 53, *Miftāḥ al-'ulūm*, 53
 al-Samarqandī, Šams al-Dīn b. Muḥammad Ašraf, 8, 45-53, *Ādāb al-baḥṭ wa'l-munāzara*, 8, 45-46, 53-54, *Risālat ādāb al-baḥṭ*, 45-47, *al-Šaḥā'if al-ilāhiyya*, 46
 al-Saraqustī, 117
 al-Ša'rānī, 'Abd al-Waḥḥāb, 196
 al-Šarišī, 117n
 Sibawayh, 9, 125-26, 128, 131-32, 139-50, *Kitāb*, 9, 126, 131, 139-41, 143-44, 146-50

- al-Siġistānī, Abū Dāwūd, 56n, *Sunan*, 56n,
 al-Siġistānī, Abū Sulaymān, 76-77, 83-84
 Silesius, Angelus, 181
 al-Sirāfi, 81
 al-Širāzī, Abū Ishāq, 132n, *al-Ma'ūna fi l-ġadal*, 132n
 al-Šhīrāzī, *al-Mu'ayyad fi l-Dīn*, 100n, *Sira*, 100n
 al-Šhīrāzī, Mullā Šadr al-Dīn, 65n
 Speroni, Sperone, *Dialogo delle lingue*, 24
 al-Šūlī, Abū Bakr, 10, 167-179, *Kitāb al-awraq*, 10, 168
 al-Suyūṭī, 125, 132n
 Sunna, 68-69
- al-Ṭabarī, 175, 191, 193
 al-Ṭa'labī, 170, *Kitāb ahlāq al-mulūk*, 170
 al-Ṭanṭāwī, 128n
 al-Tanūhī, 118
 al-Tawhīdī, Abū Ḥayyān 7, 75-87, 125n, *Ahlāq al-wazīrayn*, 76, *al-Hawāmil wa l-šawāmil*, 7, 76, 87, *Kitāb al-imtā' wa l-mu'ānasa*, 7, 75-81, 82n, 84, 86, *al-Muqābasāt*, 7, 75-77, 83-86, *Rasā'il*, 76, *al-Šadāqa wa l-šadiq*, 76
- al-Ṭirimmaḥ, 38n
 al-Tirmiḏī, 57n, *Sunan*, 56n, 184n, 185n
 al-Ṭūsī, Muḥammad, 56n, *al-Istibṣār fi-mā uḥṭulifa minhu al-ahbār*, 56n, *Tahdīb al-ahkām*, 56n
 al-Ṭūsī, Naṣir al-Dīn, 100n
- Valéry, Paul, 15, *Cahiers*, 15
 Voltaire, 31n, *Sentiment des citoyens*, 31n
- al-Yaman, Ġa'far b. Maṣṣūr, 100n, *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*, 100n, *Kitāb Bilawhar wa-Būdhāsaf*, 100n, *Umm al-Kitāb*, 100n
Yvain, 24
- al-Zaġġāġ, 124
 al-Zaġġāġī, Abū l-Qāsim, 8, 123-25, 126n, 127, 128n, 129-31, 134n, 135, *al-Idāh fi 'ilal al-naḥw*, 8, 123-25, 127-29, 132-35, *Kitāb al-ḥaṭṭ*, 125, *Kitāb al-ġumal*, 123-25, 127, *Maġālis al-'ulamā'*, 125, 126n, 128
 al-Zamaḥṣarī, 139n, 140n, 142-43, 150, *Kaššāf*, 140n, *Mufaṣṣal*, 139n, 142-43
 al-Zarakšī, 110n

Indice generale

Mirella Cassarino, Antonella Ghersetti, <i>Le dialogue dans la culture arabe: structures, fonctions, significations (VIII^e-XIII^e siècles)</i>	p. 5
Antonio Pioletti, <i>Dialogo e dialogicità</i>	15
Mohamed Bakhouch, <i>Le “dialogue” hostile. Le dialogisme dans les joutes satiriques (naqā’id) entre Ġarīr (m. 729) et al-Aḥṭal (m. 710)</i>	29
Abdessamad Belhaj, <i>Al-Samarqandī’s Ādāb al-baḥṭ: The Art of Disputation in Medieval Islam</i>	45
Laura Bottini, <i>Dialogical Structures in the Ṣaḥīḥ and Kāfī: some considerations</i>	55
Mirella Cassarino, <i>Dialogue and Difference in Tawḥīdī’s Kitāb al-imtā’ wa’l-mu’ānasa and Muqābasāt</i>	75
Regula Forster, <i>Dialogue and Autobiography: Ibn al-Hayṭam’s Kitāb al-Munāzarāt</i>	91
Ibrahim Geriès, <i>Débats sur le Haschisch dans les maqāmas d’Ibn al-Ḥaddād</i>	107
Antonella Ghersetti, <i>Modalités et fonctions du dialogue dans les traités de linguistique: le cas d’al-Zaġġāġī</i>	123
Jean-Patrick Guillaume, <i>Comment les grammairiens arabes ont-ils envisagé le dialogue?</i>	139
Richard van Leeuwen, <i>Dialogues and proto-dialogues in the Thousand and one nights</i>	153
Letizia Osti, <i>Al-Ṣūlī and the Caliph: norms, practices and frames</i>	167
Samuela Pagani, <i>Négociation, dispute et colloque avec Dieu dans la littérature religieuse musulmane</i>	181
Indice degli autori e delle opere	203

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di dicembre 2015
da Rubbettino print
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it