

İbn Hazm, En Tant Que L'homme De Lettres Et Le Poète

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ

Özet

Bu makalede, Endülüs'ün büyük âlim ve düşünürü İbn Hazm'ın dillerin doğuşu ile ilgili teoriler, genel filoloji, Hz. Âdem'in dili, Cennet'in dili, Arap dili, grameri, edebiyatı, belâgat ve şiiri, genel eğitim ve dil eğitimi, bilimsel araştırmalarda dil formasyonunun önemi, mecaz, etimoloji, istisnâ, te'vil ve nesh meseleleri, Kur'an'ın i'câzı ve belâgatı, Kur'an'da mecaz meseleleri vs. üzerine özgün görüşleriyle orijinal fikirlerini; onun şürleri, şâirliği, nesri ve üslûbu gibi mevzuları tespit ve terkiik etmeğe çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Mecaz, Etimoloji, l'câzü'l-Kur'ân, Belâgat

Résumé

Nous avons cherché dans cet article, à fixer et étudier les vues spécifiques et les idées originales d'İbn Hazm, sur la philologie générale, les théories sur l'origine des langues, la langue du Paradis, la langue, la grammaire, la littérature, la rhétorique et la poésie arabes, l'enseignement général et linguistique, les questions de métaphore, d'étymologie et d'exception, les problèmes d'inimitabilité du Qur'ân, de métaphore et de rhétorique; les poèmes d'İbn Hazm et son talent poétique, sa prose et son style, etc...

Les Mots Clés: İbn Hazm, métaphore, Étimologie, Inimitabilité du Coran, Rhétorique

INTRODUCTION

Abū Muhammad 'Ali b. Ahmad b. Sa'îd, né à Cordoue en 384/994, mort à Manta Lisham en 456/1064, poète, historien, juriste, philosophe, et théologien andalou, un des plus grands esprits de la civilisation arabo-musulmane, qui généralisa la doctrine zâhirite et en appliqua la méthode à l'ensemble des sciences Qur'âniques¹. Étant un des plus grands hommes de lettres et poètes, nés et élevés dans l'ère de déclin du Califat Umayya Andalou, İbn Hazm exposa des vues originales, plein d'analyses philosophiques, dans les domaines de la philologie générale, la critique littéraire et la langue, la littérature, la rhétorique et la poésie arabes. İbn Hazm devint un des précurseurs de l'amour romantique, en tant que l'auteur de son oeuvre *Tawq al-hamāma* (Le Collier du pigeon), plein d'analyses philosophiques et psychologiques sur l'amour courtois et innocent, considérée comme un des oeuvres classiques et universelles.

¹ B. Arnaldez, "İbn Hazm", *EF*² (Fr.), III, 814.

LA PHILOLOGIE GÉNÉRALE ET LA LANGUE ARABE CHEZ İBN HAZM

Théorie des familles des langues À l'occasion d'explication de la langue d'Adam, İbn Hazm traite la question d'apparition des langues dans l'univers et la langue première et il refuse avec les arguments traditionnels et rationnels, toutes les théories essentielles défendues auparavant par les différents savants et philosophes et il approuve seulement la théorie de révélation (nazariyya at-tawqif) défendue par la majorité des savants musulmans.

Théorie de consensus Réfutant la théorie de consensus (nazariyya at-tawāṭu' wa'l-istilāh), il explique: C'est impossible, parce qu'il est nécessaire pour la réalisation de ce consensus, de paroles et de signes communes précédées au consensus; de plus, il est obligatoire, pour ce fait, d'existence d' une société humaine qui connaissent en détails les choses; or, il est vrai que l'être humain a besoin de long temps pour arriver à cette position et aptitude; et pour argumenter ce fait traditionnellement il ajoute le verset: " Et Allah a enseigné Adam tous les noms " (al-Baqara, 2/31).

Théories de signes et de nature İbn Hazm n'approuve pas aussi la théorie défendant que la langue première soit née de signes et de symboles². Il refuse aussi la théorie prétendant que la langue soit née de la nature et l'expliquant il dit: C'est impossible, car, les actes de la nature sont stables; or, le fait de langage est, au contraire, une action changeante et facultative qui contient des dispositions différentes.

Théorie de régions Il n'accepte pas aussi, la théorie prétendant que la langue soit née de régions et de zones géographiques et il explique: S'il était comme ça, la région et la langue se dépendaient l'une de l'autre; et conséquemment, chaque région avait une langue particulière; néanmoins, il ne nie pas l'influence de différence des régions et des ères/temps, sur l'évolution et le développement des langues.

Langue d'Adam Expliquant la théorie de révélation défendue par lui, il dit que la langue inspirée à Adam était originale mais primitive; et que cette origine était divisée, suggérée et développée par les descendance d'Adam, sous l'influence des conditions des régions et des ères différentes; et que les autres langues étaient dérivées et subdivisées de cette origine³.

² İbn Hazm, *al-İhkām fi usūli'l-ahkām* (éd Ahmad Chākir), Kahira 1354, I, 28-30.

³ *Ibid.*, I, 130.

La langue des anges

À cause de l'absence des arguments traditionnels, İbn Hazm n'approuve jamais aucune des vues qui prétendent que l'origine des langues soit syriaque ou hébreu ou arabe ou grec; et à l'occasion de cette question, il expose la théorie des familles des langues, il y a deux siècles auparavant que l'Europe; et d'après cela, les langues syriaque, hébreu et arabe ne descendent pas de la famille des langues d'Himier mais de Mudar et Rabī'a; et elles étaient une seule langue dans l'origine, mais chacune devint indépendante, au fil des longs temps et sous l'influence de différence des régions et de voisinage des autres langues, et sous les variations phonétiques atteintes; et il explique ce fait de variation et de changement, par exemples tirées de l'arabe populaire et de la barbarie⁴; et en ajoutant il dit que c'est pour la première fois que les fils d'Abraham İsmael avait parlé en arabe et İshaq en hébreu; et ces deux langues descendaient d'origine syriaque, la langue maternelle d'Abraham.

Puissance des langues

En réfutant la prétention qui défendait l'originalité du grec, en vertu de qu'il était le plus riche et large, İbn Hazm a expliqué que le grec était comme ça, aujourd'hui; et quant à la vérité, la puissance ou l'impuissance d'une langue est bien proportionnelle à la puissance des gens qui parlent cette langue, et au pouvoir de leurs états qu'ils avait établis; c'est pourquoi, les langues des nations et des peuples qui ont été expatriés, ou que leurs états ont été détruits, ou leurs patries ont été occupées par des envahisseurs, sont condamnées à faiblir et mourir. C'est une conception moderne et une commentaire contemporaine apportée à l'évolution des langues par İbn Hazm.

Supériorité entre les langues

İbn Hazm refuse la prédiction de supériorité entre les langues, avec une concepte moderne et une objectivité scientifique; c'est pourquoi, il considère, comme l'ignorant ignare, Galen qui prétendait la supériorité du grec et trouvait les autres langues comme les aboiements des chiens ou les coassements des grenouilles; or, il est vrai que chaque personne peut s'imaginer comme cela, une autre que sa langue maternelle ou que la langue qu'il n' avait point connue. İbn Hazm n'approuve jamais ce que voir la supériorité dans les instruments et les moyens, comme langue, lettre et alphabet. C'est pourquoi, il ne justifie aussi, l'approche fanatique prétendant que l'arabe est la plus superbe langue, en vertu de qu'elle est la langue de la révélation et des paroles divines. Il explique que la langue est un moyen de communication, et conséquemment les messages divines avaient été révélés à chaque prophète en langue de son peuple, pour qu'il puisse les leur avoir communiqués, par exemples: Ancien Testament, Psaumes et

⁴ İbid., I, 30-31.

Évangile étaient révélés en Hébreu et les Feuilles d'Abraham en Syriac. C'est une approche objective et une conception scientifique qui dépasse le sentimentalisme de la sanctification des instruments et des moyens.

İbn Hazm considère comme absurde, la prétention des certains juifs qui avaient dit auparavant, que les anges scribes ne connaissent pas une autre langue que l'Hébreu, c'est pourquoi, elles ne pourraient jamais enregistrer les mensonges et les faux serment exprimées en autre langue que l'Hébreu⁵.

La langue de Paradis

İbn Hazm refuse la prétention prévoyant que les gens de Paradise parleraient en Arabe, et il pose trois hypothèses en ce sujet, à cause de l'absence des arguments textuels et de consensus des savants musulmans: Ou ils parleraient en langue seule, connue par eux-mêmes ou non, ou ils parleraient des langues différentes. Pourtant, c'est certain qu'ils parleraient en langue assurant la compréhension mutuelle, parce que, les textes religieux indiquent cela.

Comparaison de Latin-Arabe

Il semble que İbn Hazm savait bien le Latin, car il compare parfois l'Arabe avec le Latin et il considère le Latin comme la langue parfaite, parce qu'il n'avait pas de mots homonymes et synonymes qui causent les confusions, les ambiguïtés et les équivoques, mais de mots clairs, nets et distincts⁶, au contraire à l'Arabe. Il semble que cette comparaison et conception d'İbn Hazm soit une apparition de la philosophie zāhirite à laquelle a-t-il adhéré; néanmoins, c'est une conception moderne et avancée, au point de vue qu'il expose qu'une langue n'est pas riche et parfaite avec la multiplicité des mots synonymes et homonymes, mais des mots définis et clairs

Sens propre et sens figuré

En exposant la même approche İbn Hazm défend qu'il est nécessaire que les mots se soient limités aux sens propres, clairs et définis, sinon les confusions surgissent dans la communication et la conversation; car, chercher à découvrir des sens cachés et ésotériques aboutira à l'agissement à la tête, et cela empêchera la langue d'exécuter exactement sa fonction essentielle, c'est à dire la communication; et il faut aussi que les mots soient objectifs et non changeant par suite des tendances subjectives et des inclinations psychologiques des parlants ou des entendants. À cause de cela, İbn Hazm explique avec une approche zāhirite, les sens de 93 mots fréquentés dans les littératures des savants de jurisprudence, de théologie scholastique, de philosophie et de logique, pour suppri-

⁵ Risāla fi'r-radd 'alā İbn an-Niğrīla, *ar-Rasā'il* (éd. İ. Abbās), Qāhira, 1987, III, 57.

⁶ *at-Taqrīb li-haddi'l-mantiq* (éd. İhsān Abbās), Beirout 1959, p. 15, 52, 54.

mer des confusions confondues dans leurs sens figurés et abstraits⁷.

İncapacité des lettres arabes

En ajoutant il explique que l'incapacité de l'alphabet arabe a abouti à ces confusions; car certaines lettres ont la similitude formelle et elles sont distinguées et séparées par des points seulement, par exemples: رند, زيد, ريد, رند; et il explique cette question par une exemple historique: Un calif envoie une lettre à un gouverneur, où il écrit: أخص الموظفين قبلك. (Recense les fonctionnaires auparavant), et le gouverneur lit le mot non-pointillé "أخص" (recense!...), comme un mot pointillé: أخص. (castre!...) et il castre aussitôt les indiqués dans la lettre⁸.

Définition et importance de la langue

İbn Hazm définit la langue comme l'ensemble des mots qui assurent la communication et comme l'expression des idées et des sens fixes et stables dans l'univers⁹. Il estime la langue comme la qualité caractéristique et le plus grand bienfait qui a été octroyé aux hommes et à tous les autres êtres parlants.

Éléments essentiels d'expression (al-bayān)

Selon İbn Hazm, il est nécessaire de l'existence de quatre éléments essentiels pour la réalisation de la conversation et la communication qui constituent le but de la langue. Ils sont: 1. Objets et sens, notions et concepts, 2. Avoir être connu et distingué par l'homme parlant, tous cela, avec leurs natures et leurs caractéristiques, 3. Les mots qui les communiqueraient, 4. Les signes linéaires communes et conveues (l'écriture, les lettres, l'alphabet)¹⁰.

Son et mot

En expliquant la relation de mot à son, il divise les sons provenant d'une sonore, comme les sons significatifs et insignificatifs; et les sons significatifs comme les sons naturels et les sons intentionels et volontaires. Ces derniers se correspondent au langage qui assure la communication. Les philosophes les estiment comme les sons rationnels significatifs (al- aswāt al-mantıııyya ad-dälla)¹¹. Et il ne considère pas les voix de perroquet et de son pareils, comme parole véritable mais sa répétition et son imitation, parce que ces voix s'appuient sur l'habitude et l'imitation.

Étymologie

En traitant la question d'étymologie avec une conception religieuse et une approche doctrinale, İbn Hazm définit l'étymologie comme dérivation d'un mot d'un autre mot, au moyen d'un élément commun c'est-à-dire: sens commun; il n'accepte pas

⁷ *al-İhkām*, I, 3-52.

⁸ *at-Taqrīb*, p. 175.

⁹ *al-İhkām*, I, 42.

¹⁰ *at-Taqrīb*, p. 4-5.

¹¹ *İbid.*, p. 11-12.

l'étymologie et la dérivation dans nom propre, nom collectif, nom d'espèce, nom non-dérivé, adjectif non-dérivé, sauf l'adjectif verbal, le participe présent et le participe passé. Mais il semble qu'il n'accepte jamais le fait d'étymologie, parce que nous observons ce fait dans les arguments rationnels qu'il avait apportés, par exemple: il refuse la prétention de dérivation du mot "al-khayl" (le cheval) d'al-khuyalā' (l'orgueil), au moyen de sens commun (l'orgueil), et il déduit que si cette prétention était juste et véritable, il était nécessaire d'étymologie pareille en le mot "al-asad" (le lion), parce qu'il est plus orgueilleux que le cheval.

En vérité, la cause de sa réfutation du fait d'étymologie, c'est que l'étymologie s'appuie sur l'antériorité chronologique entre les mots; or, selon lui, tous les mots sont synchroniques, et conséquemment les mots al-khayl et al-khuyalā' aussi sont synchroniques, parce que, la dérivation d'al-khayl d'al-khuyalā' exige l'antériorité d'al-khuyalā à al-khayl; de plus, il est possible de contraire de ce fait, parce qu'ils sont synchroniques. À cause de l'absence d'arguments décisifs sur l'antériorité entre les mots, il exige un cercle vicieux qui aboutit à croire à l'éternité de l'univers et à l'athéisme. Nous voyons ici qu'İbn Hazm étudie et examine les questions scientifiques sur le plan doctrinal et religieux, et par conséquence, il expose que les noms et les attributs d'Allah sont les noms propres non-dérivés, mais que les attributs comme "al-muhyî" (le vivifiant) et "al-mumît" (le faisant mourir) sont dérivés des verbes éternels réservés à Allah, parce que les verbes sont éternels par rapport à Allah et pas éternels par rapport aux créatures¹². C'est pourquoi, il dirige les critiques violentes vers Abû Dja'far an-Nahhâs (m. 338/950), parce qu'il explique les dérivations des noms et des attributs d'Allah dans son oeuvre *İstiqāq asmā Allah*, et vers az-Zadjjādî (m.337/949) qui traite les interprétations étymologiques dans son oeuvre *Kitāb an-Nawādir*¹³.

Enseignement général et linguistique En traitant les méthodes d'enseignement général et linguistique et son importance, surtout l'importance

de l'Arabe par rapport aux études islamiques, İbn Hazm souligne la nécessité d'enseignement des matières essentielles (al-usûl) et générales (al-djawāmi') et des questions anticipées (al-muqaddamât) dans la première étape; et après tout cela, dans les dernières étapes, les commentaires de ces matières mentionnées ci-dessus et les questions difficiles¹⁴.

İbn Hazm voit l'instruction linguistique suffisante, comme première condition par rapport aux études scientifiques; et il souligne aussi l'enseignement linguistique, l'importance de détermination et de fixation des matières essentielles et fréquentées et l'importance d'enseignement de celles-ci, en substance, à la

¹² İbid., p. 38.

¹³ *al-İhkâm*, II, 123-125; IV, 394-400.

¹⁴ *at-Taqrîb*, p. 104.

première étape, et il recommande certains livres préférables, par exemples: *Kitāb al-Wāzih* d'Abū Bakr az-Zubaidī (m.379/989) et *al-Djūmal* d'az-Zadjdjādī (m. 337/949); et il recommande à qui désire l'approfondissement des études linguistiques, les livres volumineux, comme *al-Kitāb* de Sībawaihi(m.180/796), et il conseille aux étudiants ce qu'ils ne se contentent jamais, de peu de connaissances linguistiques et de syntaxe notamment; et il souligne l'importance de formation linguistique suffisante pour avoir lire correctement, les textes religieux et les comprendre justement; mais il n'approuve pas d'apprendre les matières peu fréquentées qui ne se passent jamais dans le langage et les livres, par exemple: les questions longues dans le chapitre d'introduction d'*al-Muqtaṣab* d'Abū'l-`Abbās al-Mubarrad (m.286/900); et les hypothèses(*al-faraṣiyyāt*), les sous-entendus (*al-i`rab at-taqdīrī*, *al-mustatirāt*), les regissants (*al-`awāmil*), les argumentations (*at-ta`līlāt*), les analogies, les exégèses etc. qui se passent fréquemment dans la grammaire arabe; en vérité, tous ci-dessus sont contraires à sa croyance zahirite; néanmoins, il approuve d'avoir appris et étudié toutes ces matières difficiles et questions complexes, en détail, par qui désirent devenir spécialistes et compétents dans la linguistique, et il recommande aussi, aux autres mêmes que, quand ils apprennent les questions difficiles, ce contribuera à comprendre aisément et apprendre facilement les autres questions¹⁵.

Alphabet d'aveugles

En étant en rapport aux vues pédagogiques d'İbn Hazm, cette anecdote est attirant l'attention, car, elle peut être la première exemple de l'alphabet d'aveugles dans le monde: Le père d'Abū `Omar Ahmad b. Mohammad b. `Abdalwāris surnommé İbn Ahū'z-Zāhid, le maître de grammaire d'İbn Hazm avait un fils aveugle et pour lui enseigner l'alphabet, il modèle les lettres de poix et lui fait apprendre l'alphabet, en faisant toucher ces lettres avec ses doigts¹⁶.

Formation linguistique du juriste

En soulignant l'importance de la formation linguistique, par rapport aux juristes, İbn Hazm explique ce que les jurisprudents qui n'ont pas la formation grammaticale et lexicale au niveau de perfection, ne peuvent pas comprendre justement les versets coraniques et les paroles du Prophète, et tirer de ceux, les jugements corrects et exacts, et c'est pourquoi, il n'est pas chose licite pour les musulmans, de leur demander les jugements religieux, et à cause de cela, l'instruction linguistique suffisante est obligation religieuse solidaire, par rapport aux juristes et aux muftis, et il ajoute qu'il y avait, dans son ère, beaucoup de juristes et muftis qui jugeaient, à tort et à travers, parce qu'ils n'avaient pas la

¹⁵ İbid., p. 104.

¹⁶ al-Humaidī, *Djazwa al-muqtabis fi zikr wulāt al-Andalus*, Qāhira 1966, p. 99.

formation linguistique¹⁷.

Formation linguistique de récitateur du Coran

Et en soulignant aussi l'importance de la grammaire arabe, par rapport aux récitateurs du Coran, il apporte les exemples vifs, tirés de ses observations personnelles, concernant les récitateurs qui faisaient les lectures fautives, parce qu'ils ne savaient pas la grammaire arabe. Il explique que commettre les fautes grammaticales dans la récitation du Coran peut aboutir à l'absence de foi, c'est pourquoi, l'enseignement linguistique et grammaticale par rapport aux récitateurs est obligation religieuse solidaire (*farz al-kifāya*)¹⁸.

Enseignement linguistique, du point de vue de religion

En abordant le jugement religieux de l'enseignement linguistique, Ibn Hazm explique ce que, quiconque a reçu l'enseignement grammatical et lexical dans le but de comprendre la religion et les textes religieux et utiliser aux études scientifiques, possède le plus haut de science et connaissance et il obtiendra la plus grande récompense dans l'autre monde; et quiconque a appris la grammaire et la lexique arabes, en vue de gagner sa vie et son pain, il aussi obtiendra une récompense éschatologique, mais moins que celle du première et plus que celles des maîtres des autres professions et métiers; et quiconque a reçu l'enseignement linguistique et littéraire dans les buts malfaisant aux gens, est atteint de malédiction et colère d'Allah¹⁹.

Questions linguistiques partielles

En possédant la formation linguistique, au niveau de perfection de pouvoir confirmer, avec les règles grammaticales, les jugements et les résultats juridiques qu'il tire des textes religieux²⁰, Ibn Hazm donne lieu, dans ses oeuvres différentes, les définitions spécifiques et les explications intéressants, concernant les matières essentielles, et les questions importantes de la grammaire arabe; et étant sous l'influence de la logique d'Aristoteles qui a la multiplicité des matières linguistiques et grammaticales, Ibn Hazm a traité les questions linguistiques dans beaucoup de ses oeuvres et ses épîtres, à la tête, *at-Taqrīb* et *al-İhkām*, et il a été en accord généralement mais en désaccord partiellement avec les grammairiens; et c'est pourquoi, il a constitué la source d'inspiration et hardiesse pour Ibn Madā (m.597/1200-1201), auteur d'*ar-Radd 'alā'n-nuhāt* (Le Refus aux grammairiens).

Apparition des études sur la grammaire arabe

Et en abordant l'apparition des études grammaticales, il explique que la grammaire arabe n'avait pas été

¹⁷ Risāla at-Talkhīs li-wudjūhi't-takhlīs, *ar-Rasā'il*, III, 62.

¹⁸ *al-İhkām fi usūli'l-ahkām*, I, 47; II, 693; *at-Taqrīb li-haddi'l-mantuq*, p. 175.

¹⁹ Risāla at-Talkhīs, *ar-Rasā'il*, III, 162-163.

²⁰ *al-İhkām fi usūli'l-ahkām*, IV, 393, 412-413.

formée par les ascendants, parce qu'ils avaient les dispositions innées linguistiques qui les avaient dispensés de la grammaire; mais elle était établie par les descendants, à la suite d'apparition et augmentation de lectures fautives du Coran et de mal compris des textes religieux, provoqués par la perversion de positions innées linguistiques²¹.

Causes et analogies grammaticales

İbn Hazm refuse les causes et les analogies juridiques, en voyant que certains juristes avaient posé des jugements, à tort et à travers, et avaient créé beaucoup de licites et illicites (*al-halāl wa'l-harām*) dans la religion d'Allah, en s'appuyant sur les causes et les analogies²². (*al-'illa* et *al-qyās*); de même, il refuse aussi les causes et les analogies qui étaient établies par les grammairiens, parce qu'elles sont loin de faire atteindre aux résultats corrects; c'est pourquoi, la méthode unique de l'instruction linguistique est l'audition et l'acceptation de personnes de confiance de la langue; d'autres choses que cela, ne sont rien de plus qu'elles sont les résultats corrompus, irréconciliables, insoutenables, indéfendables et non argumentés²³.

Définition de la syntaxe

Il définit la syntaxe (*an-nahv*), comme la connaissance de modification des voyelles brèves (*al-harakāt*) des lettres dernières des mots constituant la phrase, conformément aux sens différents; et comme la composition significative des mots, assurée par la modification des voyelles brèves (*al-harakāt*)²⁴.

Nom et adjectif

Il définit le nom comme un son qui s'appuie sur un consensus des gens de la langue et qui ne signifie aucun temps²⁵, mais c'est un son intentionnel, significatif et visé²⁶; or les grammairiens le définissent comme une sorte de mot qui signifie un sens indépendamment, sans dépendant d'aucun temps. Il prétend aussi que l'attribut imputable à un nom, appartient à la signification (*al-musammā*), pas au nom (*al-ism*); et que le nom est expressant/communicant (*al-'ibāra*) des sens (*al-musammā*)²⁷.

Pronoms et démonstratifs

Il inclut les pronoms dans les (adjectifs/noms) démonstratifs; et dit: les mots "*hāzā, hāzihī*" (celui-ci, celle-ci) sont démonstratifs qui indiquent la proximité des êtres et des choses dans l'espace ou le temps; et "*zālīka, tilka, ulā'ika*" (celui-là, celle-là, celles-là) et

²¹ *at-Taqrīb li-haddi'l-mantiq*, p. 3.

²² *İbid.*, p. 171.

²³ *İbid.*, p. 168.

²⁴ *İbid.*, p. 3; *al-İhkām fi usūli'l-ahkām*, II, 693.

²⁵ *at-Taqrīb*, p. 79.

²⁶ *İbid.*, p. 13.

²⁷ *İbid.*, p. 79-80.

“huwa, hiya, humā, hum” (il, elle, ils/elles-deux-, ils...) sont démonstratifs qui indiquent l'éloignement des êtres...²⁸ Cette catégorisation correspond à la grammaire turque aussi.

Il ajoute que, si les pronoms ne remplaçaient pas les plus proches susnommés, mais les plus loins susnommés, aboutiraient aux confusions dans la communication et la compréhension mutuelle qui forme le but essentiel de la langue; et que les pronoms pluriels qui se placent après des plusieurs mots successifs, ne représentent pas un ou quelques d'eux, mais tous²⁹.

Feminin et masculin Il explique, de même, que les femmes entrent les hommes dans les discours adressés aux hommes, (dans les texts religieux), mais les hommes n'entrent pas dans les femmes, dans les discours adressés aux femmes³⁰.

Définité et indéfinité des noms Il interprète que la définité des noms provient des sens de généralité ou particularité; c'est pourquoi, les pronoms “ana, anta” (je, tu) qui signifient particularité, sont les plus définis mots (a'raf al-ma'ārif), et les mots “şay'un, mawdjūdun” (quelque chose, existant/présent) qui signifient généralité, sont les plus indéfinis mots (ankar an-nakirāt)³¹.

Pluriel Selon la majorité des Zāhirites, le minimum du pluriel est deux éléments, or İbn Hazm et aṣ-Şāfi'ī acceptent que son minimum est trois éléments différents³².

Catégories des noms İbn Hazm fixe pour le nom, des catégories différentes qu'celles des grammairiens, et il le divise en cinq catégories, par rapport à relation de lettre à esprit (al-lafz et al-ma 'nā):

1. Les noms communs en lettre et esprit (al-asmā' al-mutawāṭi' a/al-muttafika: les noms convenables),
2. Les noms différents en lettre et esprit (al-asmā' al-muhtalifa: les noms différents)
3. Les noms communs en lettre et différents en esprit (al-asmā' al-muṣtaraka: les noms communs)
4. Les noms différents en lettre et communs en esprit (al-asmā' al-mutarādifa: les noms synonymiques)

²⁸ *al-İhkām*, IV, 412.

²⁹ *İbid*, IV, 412.

³⁰ *İbid.*, III, 324.

³¹ İbn Hazm, *at-Taqrīb li-haddi'l-manuq* (éd. İ. Abbās), Beirout, p. 31.

³² *al-İhkām*, IV, 391.

5. Les noms différents en esprit et espèce, et communs en qualité (al-asmā' al-muṣṭakka: les noms dérivés)³³.

Il divise aussi, du point de vue de logique, les noms collectifs(asmā' al-djamā 'a) en les noms personnels (les substantifs) et impersonnels (al-asmā' az-zātiyya et al-asmā' gayrū'z-zātiyya); et les noms personnels (les substantifs: al-asmā' az-zātiyya) en les noms collectifs d'espèce (asmā' al-cins) et de genre/ sorte (asmā' an- nev') et de classe (asmā' el-fasl)³⁴.

Noms d'espèce et de genre Et il ajoute: Les noms d'espèce et de genre peuvent signifier le sens pluriel, par rapport à l'état et à la circonstance du parleur; D'ailleurs, le mot al-insān (l'homme) qui se passe dans le verset "inna'l-insān la-fī khusr" (al-Asr, 103/2) (Certes oui, l'homme est en perdition!), signifie le sens pluriel: c'est-à-dire l'humanité; mais, exposant une approche Zāhirite, il préfère employer le pluriel-même du nom, au lieu de nom collectif qui signifie la pluralité, pour éliminer l'ambiguïté et l'équivoque et l'amphibologie³⁵.

Noms définis- indéfinis Il divise aussi les noms, selon les propriétés de généralité et de particularité, en les noms définis et indéfinis et explique: les noms définis sont noms démonstratifs (asmā' al-iṣāra), noms interrogatifs (asmā' al-istifhām), noms (pronoms) relatifs (al-asmā' al-mawsūla) et certaines périphrases (ba'z al-kināyāt), et les noms définis par la particule "al: ال" (le, la) qui sont les plus définis noms (a'raf al-ma'ārif)³⁶.

Noms propres Il nomme les noms propres (asmā' al-a'lām), comme les noms particuliers (al-asmā' al-mukhtassa) et il les considère comme les noms primitifs (al- asmā' al-djāmida) qui ne sont pas dérivés des autres mots³⁷.

Adjectifs Il considère aussi la sorte du mot qui est nommé "al-kalima" par des philosophes et logiques, et "anna't" par des grammairiens, et "as-sifa" par des théologians, comme le nom dérivé de la racine d'un verbe, par exemple: le mot "as-sahīh" (correct) qui est dérivé de l'infinitif as-sihha(être correct); et en récitant des anciens savants (al-awā'il) il prétend que cette sorte de nom signifie le temps présent (zamān al-

³³ at-Taqrīb, p. 36-37.

³⁴ İbid, p. 14-15.

³⁵ İbid., p. 13.

³⁶ İbid., p. 80.

³⁷ İbid., p. 37.

hāl/al-mukîm)³⁸.

**Infinitif, participe
présent, adjectif verbal**

Il nomme généralement, comme des noms, les catégories du mot qui sont appelées comme l'infinitif, le participe présent et l'adjectif verbal (al-masdar, ism al-fā'il, as-sifa al-muṣabbaha) par les grammairiens, par exemples: les mots: as-sihha, as-sahîh, ad-dârib.

**Les verbes aussi sont des
noms**

Et il juge que les verbes mêmes sont les noms d'action, de fait, d'évènement et de phénomène; et ce sont les grammairiens qui les nomment habituellement comme les verbes³⁹.

**Lettre et esprit (al-lafz et
al-ma'nâ)**

Et il nomme le mot (ou la lettre) comme le nom (al-ism); et l'esprit/ le sens (al-ma'nâ), comme al-hadd ou al-musammâ et il interprète: Tous les sens et les esprits (al-musammayât) dans l'univers et dans toutes les langues sont déterminés, idantiques, stables et fixes, mais les noms (al-asmâ'/al-alfâz: les mots/les lettres) qui les communiquent, sont différents⁴⁰.

Temps et ses catégories

Il traite le temps, du point de vue de la philosophie et de la physique et il le définit, comme la durée de mouvement ou la stabilisation d'un corps mobile ou immobile et il détermine, pour le temps, trois éléments essentiels: 1. Corps mobile ou immobile 2. La qualité de mouvement ou de stabilisation 3. La quantité des parties de mouvement ou de stabilisation⁴¹; et il qualifie le temps, comme la durée quantitative qui s'écoule progressivement et il le divise comme les grammairiens, en trois catégories essentielles: le temps présent (az-zamân al-mukîm/zamân al-hâl), le temps passé (az-zamân al-mâdî) et le temps futur (az-zamân al-âfî/al-mustaqbal).

**Antériorité entre les
temps**

Et en exposant une approche différente il détermine l'antériorité entre les temps et d'après lui, le temps présent (az-zamân al-hâl/ al-mukîm) est le plus antérieur temps et l'origine des autres temps, parce que, le présent se transforme en temps passé, à cause d'arrivée du temps futur; il n'est pas un temps origine, mais transformé; et le temps futur aussi, est un temps transformé; et il explique conséquemment la relativité du temps, ainsi que la ligne de démarcation (al-fasl al-muṣṭarak) entre le passé et le futur est "al-ân" (le moment), et on détermine

³⁸ İbid., p. 81.

³⁹ İbid., p. 81.

⁴⁰ İbid., p. 44.

⁴¹ İbid., p. 48, 61, 63.

le passé ou futur selon écoulement ou arrivée de moment /instant (al-*ān*)⁴².

**Insuffisance des temps
en Arabe**

Et en abordant conséquemment l'insuffisance des temps dans l'Arabe et en faisant une comparaison entre l'arabe et les autres langues, il explique que le temps large (al-mudāri ') dans l'Arabe, indique les deux- temps: le présent et le futur, en même temps; et cela aboutit à l'ambiguïté et l'obscurité dans la conversation et la communication; or, il y a dans la langue étrangère (le latin ou le persan ou les autres langues), de modes particulières (as-siyag al-khāssa) qui assurent l'expression plus claire que l'arabe; toutefois, il y a de particules et mots suppléments qui indiquent le temps futur, par exemples: "sa-, sawfa, ḡadan, ba'da sâ 'atin, fi-mā ba'd, fi-mā yeste'nif...", et ces éliminent l'ambiguïté partiellement⁴³.

**Exception/ spécialisation/
abrogation
(istisnā'/takhsīs/naskh)**

Ibn Hazm traite la question d'exception (al-istisnā') au point de vue de la jurisprudence avec une approche plus différente que celle des grammairiens et il l'intéresse à la question de spécialisation/affectation/réservation (at-takhsīs), et il définit l'exception (al-istisnā) comme séparer une partie de sentence d'une ensemble et la spécifier à une autre sentence; ou excepter de sa sentence, une partie incluse dans une ensemble⁴⁴; et en disant il explique: l' exception et la spécification sont les mêmes choses, sans aucune différence entre elles, en effet et en résultat; et ce les grammairiens qu' appellent comme exception, les choses qui se produisent au moyen des particules spécifiques, comme "sauf"; "hors de..." (illā, siwā...), et comme la spécification (at takhsīs), les choses qui sont comme la proposition "uqtul al-qawm wa da' Zayd" (Tue la groupe et laisse Zayd!)⁴⁵. De même, il intéresse à l'exception, les questions d'abrogation (an-naskh), et de propositions conditionnelles (al-iṣtirāt) à l'exception, et il les estime comme des choses semblables, en effet⁴⁶. Il apporte, contre aux certaines grammairiens qui n'acceptent pas la possibilité d'exception déconnectée (al-istisnā' al-munkatī'), comme un argument peremptoire, le verset " wa-iz qulnā li'l-malā'ikati'sdjudū li-Ādam fa-sadjadū illā Īblīs, kāna min al-djnn..." (Et lorsque nous dîmes aux anges: "Prosternez - vous devant Adam", il se prosternèrent, alors, sauf Satan qui était parmi les djinns" (al-Kahf, 18/50)⁴⁷. Il explique avec des arguments rationnels, l'impossibilité d'excepter une ensemble totalement⁴⁸, et la possibilité

⁴² *ibid.*, p. 48-49, 62-63.

⁴³ *ibid.*, p. 63.

⁴⁴ *al-Ihkām*, I, 41, 97.

⁴⁵ *ibid.*, IV, 397-398, 444

⁴⁶ *ibid.*, IV, 410-444.

⁴⁷ *ibid.*, IV, 398, 401-402.

⁴⁸ *ibid.*, IV, 406.

d'excepter la plus grande partie d'une ensemble/ une totalité⁴⁹. D'après lui, l'élément général de l'exception (al-mustasnā minh) qui se forme de plusieurs éléments conjonctionnés, est tous les éléments précédés, en cas qu'il n'y a aucun argument traditionnel qui détermine un d'eux, comme élément général d'exception; et il explique la nécessité de ce fait avec des plusieurs versets⁵⁰.

Compléments et phrases En abordant les compléments et les phrases par rapport aux propositions logiques, il divise le discours (al-kalām) en simple (al-mufrad) et composé (al-murakkab) et d'après lui, le discours simple se correspond au mot; et le discours composé à la phrase; et il fixe cinq catégories pour le discours composé, en les propositions attributive (khabarî/ ikhbârî), interrogative (istikhbârî, istifhâmî), vocative (nidâ'î), impérative (amr), subjonctive (rağba/talab). Et il nomme la première, comme la phrase attributive (al- djumla al- ikhbâriyya) et les autres, comme les phrases subjonctives (al-djumal al-inşâ'iyya)⁵¹.

Éléments essentiels de la phrase Il nomme aussi les éléments essentiels de la phrase, de la manière qui se passe dans la sémantique ('ilm al-ma'ānî), comme al-mawdû'/al-mukhbar 'anh (le sujet) et al-mahmûl/al-khabar (l'attribut), semblables à musnad ilayh (le sujet) et al-musnad (l'attribut) dans la sémantique. Il estime les exemples comme "qāma, qum!" (s'a dressé, se dresse!), semblables à le discours simple (al-kalām al-mufrad/ al-kalima), comme les discours composés/les phrases complètes (al-kalām al-murakkab/ al-djumla al- mufida), parce qu'elles ont les sujets cachés: "huwa et anta" (il et tu)⁵². Dans un autre lieu, en citant des anciens (savants: al-awā'il), il emploie les termes "al-khabar" et "al-qawî" (l'attribut et le dire), au sens de la phrase (al-djumla), notamment la phrase nominale (al- djumla al-ismiyya) et explique qu'elle se compose de deux éléments essentiels: deux noms, ou un nom et un adjectif, du moins; c'est une phrase complète (djumla mufida); mais il y a de phrases incomplètes (djumal ġayr mufida), quand bien même elles sont composées de deux éléments, par exemple: les subordonnées de condition non complétées par ses principales⁵³.

Éléments supplémentaires de la phrase Il nomme les éléments supplémentaires de la phrase, hors de deux éléments essentiels, comme "at-tawābi" ou "az-zawā'id" (les appositifs/affixes/surplus) et il le divise en deux groupe: "lawāhiq" et "ar-rawābi" (les an-

⁴⁹ Ibid., IV, 402.

⁵⁰ Ibid., IV, 408-410.

⁵¹ *at-Taqrîb*, p.38.

⁵² Ibid., p. 38-39.

⁵³ Ibid., p. 81-83.

nexés/les dépendants et les conjonctions). Il appelle comme al-lawāhik, les éléments auxiliaire de la phrase, qui apportent des éclaircissements à la phrase ou à ses éléments essentiels, par exemple; les adjectifs, les formes intensives, les appositions, les compléments circonstanciels (d'état, de lieu, de temps, de nature...), les gérodifs, les compléments absolus, les spécifiques; de même, il inclut dans al-Lawāhik (les annexés/les dépendants), les auxiliaires ou les articles comme l'article défini (al-), parce qu'elles apportent des éclaircissements surplus aux éléments clarifiés de la phrase⁵⁴.

Les Particules İbn Hazm appelle comme le liaisons (ar-ravābit), les particules que les grammairiens dénomment comme "hurūf al-ma'ānī" ou "al-adawāt", parce qu'elles établissent des liaisons constructives entre les éléments de la phrase, et il est nécessaire de savoir bien leurs sens et leurs emplois, parce qu'elles assurent l' explication exacte/parfaite brièvement en même temps⁵⁵. En expliquant les sens de beaucoup de particules fréquentées dans les textes religieux, il dit: quand la conjonction "al-wāw" (et) conjoint des mots successifs, indique la communauté/réunion en attribut: et quand il conjoint des phrases, indique la communauté/réunion en attribution⁵⁶. İbn Hazm explique les nuances sémantiques et significatives des particules de négation juxtaposées aux différents éléments de la phrase, et il souligne la nécessité de juxtaposition de la particule de négation devant l'attribut, pas devant le sujet, pour assurer l'explication claire et exacte à la négation d'un attribut⁵⁷.

RHÉTORIQUE ET ÉLOQUENCE CHEZ İBN HAZM

Rhétorique/Art de bien dire

On récite qu'İbn Hazm avait rédigé un traité appelé *Bayān al-balāġa wa'l-fasāha* (Le Traité de la rhétorique et l'éloquence), , adressé à İbn Hafṣūn, mais on ne sait pas qu'elle avait arrivé à notre ère ou non. Pourtant, on rencontre des informations éparpillées dans ses oeuvres et traités, concernant la rhétorique, l'éloquence et leurs quelques questions.

Le résumé de ses vues et idées en ce sujet, se trouve dans le chapitre courte réservé à la rhétorique dans son livre *at-Taqrīb*⁵⁸.

Sources de la rhétorique

Il dit premièrement que les anciens (savants), à la tête Aritotales, avaient dit des plusieurs choses, en

⁵⁴ İbid., p. 82.

⁵⁵ İbid., p. 82.

⁵⁶ *al-İhkām*, I, 46.

⁵⁷ *at-Taqrīb*, p. 98-100.

⁵⁸ İbid., p. 204-205.

ce sujet, et que Kudāma b. Dja'far avait rédigé une oeuvre excellente, (il peut être son oeuvre *Djawāhir al-alfāz*) et aussi İbn Şuhaid (m. 426/1035) l'ami d'İbn Hazm qu'il l'estime comme capable dans la rhétorique, avait écrit dans ce domaine, un beau livre qui n'était pas arrivé à İbn Hazm (İbn Bassām (m.542/1147) fait dans son livre *az-Zakhīra*, des certains récits de cette oeuvre d'İbn Şuhaid (m.425/1035)⁵⁹; et il recommande à ceux qui désirent davantage des informations et connaissances, de recourir à ces oeuvres.

Caractéristiques du discours éloquent

Et après, il résume ses vues et idées concernant ce sujet: D'après lui, les qualités (caractéristiques) du discours/ éloquent sont: simple au niveau que le peuple le peut comprendre, ainsi que l'homme cultivé le comprend; facile semblable à facile impossible (*sahl mumtani'*), qui contient et inclut tous les intentionnés et voulus et exclut les involus, compréhensible, claire et évident qui contient des sens vastes et profonds, bien qu' il soit très brève (ses mots sont très peu) au niveau qu' on peut les apprendre par coeur aisément, équilibré d'après les interlocuteurs: brève pour les cultivés et les élèves, long pour les ignorants inattentifs et inconscients, long et répété pour les contestataires acharnés.

Mesures de beauté des paroles

Il explique que les mesures de beauté des discours sont différentes, d'après les langues différentes et les bons goûts des gens de la langue, cela étant, il est peut être d'estimer comme éloquents, les mots et les expressions employées rarement; et comme banales et vulgaires, au contraire, les mots et les expressions fréquentées.

Catégories de bien dire (de parole éloquente)

İbn Hazm divise le bien dire contenant les qualités mentionnées ci-dessus, en trois catégories: 1. L'éloquence formée des mots et des paroles reconnues par les non-élèves, par exemple: l'éloquence d'al-Djāhīz, 2. L'éloquence formée des mots et des paroles reconnues par les cultivés et les élèves seulement, par exemple: l'éloquence d'al-Hasan al-Basrī (m.110/728) et Sahl b. Hārūn. (m.215/830), 3. L'éloquence mélangée de tous les deux ci-dessus, par exemple: l'éloquence d'İbn al-Mukaffa' (m. 142/759) le traducteur du livre *Kalīla wa Dimna* et des autres certains. Cette sorte d'éloquence peut être ce que' İbn Hazm dit que son maître de la littérature İbn Darrādī (m.421/1030) avait découvert une sorte mélangée et composée de styles de discours et épîtres.

Rhétorique et les modernes

En réduisant les discours des gens (des anciens éloquents) à trois catégories mentionnées ci-dessus, İbn Hazm souligne que les modernes s'étaient

⁵⁹ *at-Taqrīb*, p. I/1, 61.

éloigné de l'éloquence, en recherchant des styles de maniérisme /affectation/ afféterie (at-takallaf wa't-tasannu') et en apportant des discours prolixes et vides (al-ḥaṣviyyāt) à la rhétorique; mais il excepte d'eux, Abū Ali al-Hātimī (m.388/998) et Badī'az-zamān al-Hamadānī, (m.398/1008), parce qu'ils avaient suivi le style de Sahl b. Hārūn(388/998).

Voie d'éloquence En expliquant la méthode (la voie) et les conditions de devenir l'éloquent, il compte la capacité et l'aptitude (at-tab'), à la tête, et après, il faut avoir des parts dans toutes les sciences/connaissances/informations, à la tête, les sciences/connaissances coraniques, les paroles du Prophète, les croniques (contes/histoires/récits) littéraires et les oeuvres d'al-Djāhīz (m.255/869) notamment; c'est pourquoi, la capacité et l'aptitude seulement ne sont pas suffisant pour devenir éloquent⁶⁰. Cette vue d'İbn Hazm se correspond au dire d'İbn Kutaiba (m.276/889) qui dit: "İl est nécessaire d'approfondire dans une branche seule des sciences pour devenir un savant, et c'est suffisant; mais, pour devenir un homme de lettres (éloquent), İl faut avoir des parts à chaque branche des sciences et des connaissances".

Rhétorique et inimitabilité (al-i'djāz) du Coran En traitant l'éloquence du Coran à l'occasion de question de caractère inimitable du Coran, İbn Hazm traite l'éloquence du Coran et critique durement ceux qui défendent que la caractère inimitable du Coran appartiennent à son éloquence (al-balāga) et sa composition (an-nazm)⁶¹, et qu'il contient les nouvelles cachées aux gens (al-akḥbār al-gaybiyya)⁶². Et il défend la théorie d'empêchement (nazariyya as-sarfa) qui était établi par an-Nazzām, (m.231/845) qui défend qu' en tant que le révélateur du Coran, Allah a empêché les savants éloquents et les hommes de lettres et les poètes, d'imiter le Coran, en enlevant leurs capacités et pouvoirs d'imitation⁶³. En s'opposant à la théorie défendant que on ne peut pas imiter le Coran, parce qu'il se place au plus haut niveau d'éloquence, İbn Hazm explique qu'il n'y a aucun argument (traditionnel) indiquant que l'éloquence du Coran a la caractère inimitable et que cette prétention veut dire que l'éloquence du Coran est équivalente à celle des hommes de lettres placés au plus haut niveau d'éloquence, comme Hasan al-Basrī(m.110/728), Sahl b. Hārūn (m.215/830), al-Djāhīz (m.255/869) et Imru'u'lqais (m. 540), etc... Or, le Coran est le miracle du Prophète Muhammad (m.11/632), et les miracles sont des phénomènes extraordinaires et des événements inhabi-

⁶⁰ at-Taqrīb, p. 205.

⁶¹ al-İhkām, I, 106-107.

⁶² İbid., III, 16-17.

⁶³ İbid., I, 106-107; III, 18-19.

tuels⁶⁴. De plus, les éloquentes placés au plus haut niveau d'éloquence, ne peuvent pas être sûr de venir leurs pareils ou les plus supers au point de vue d'éloquence⁶⁵; et conséquemment l'éloquence du Coran n'est jamais de sorte (genre) d'éloquence des créatures, et c'est pourquoi, elle n'est point équivalente à aucune de leurs éloquence; car l'éloquence du Coran est réservée à lui-même; en expliquant cette vue par exemple il ajoute: D'ailleurs, quand on inclut les serments Coraniques, les lettres inaugurales(al-hurûf al-muqatta'a) placées aux têtes des certaines sourates, dans un discours d'un orateur éloquent ou dans une épître d'un homme de lettres ou dans un poème d'un poète, ces éléments coraniques ne peuvent jamais avoir d'aucune trace d'éloquence; de plus, quand ce sont exprimés par un autre qu' Allah, n'ont aussi aucune caractère inimitable (al-mu 'ciz); dès lors, ces éléments coraniques ont la caractère inimitable, parce qu'Allah les dit. Et après, İbn Hazm apport, des plusieurs exemples Coraniques concernant cette question, et il les explique⁶⁶. En outre, il cite encore une anecdote signifiant que l'éloquence du Coran n'est jamais de sorte de celles des créatures, c'est le dire d'Abû Zarr al-Gıfârî (m.32/653) à son frère Unais: "J'ai comparé le Coran avec les discours des orateurs éloquentes et avec les poèmes des poètes et après j'ai vu que Le Coran n'est point semblable à aucun de ceux⁶⁷. Il ajoute qu'il avait rédigé un traité adressé à son ami İbn Şuhaid(m. 426/1035), concernant la caractère inimitable du Coran et son éloquence, intitulé (*Risāla ft i'djāz al-Cor'ān*), et qu'il l'a cité partiellement dans son ouvre *al-Fasl*⁶⁸.

Sujets partiels de rhétorique

İbn Hazm traite des questions partielles, comme les sens propre et figuré, la métaphore, la métaphore dans le Coran et les paroles du Prophète, la comparaison, l'allégorie, l'analogie, l'assimilation, la représentation, l'ellipse, les propositions attributive et subjonctive...:

Transfert, métaphore, exégèse, empêchement

D'après İbn Hazm, al-madjāz (la métaphore), at-ta'wîl (l'exégèse), an-naql (le transfert/ la citation) et as-sarf (l'empêchement) sont les termes semblables approximativement. Selon lui, at-ta'wîl, est transférer le mot, de son sens apparent/ évident (le sens propre) à un autre sens (sens figuré); et quand ce transfert s'appuie sur une témoignage (la contexte: al-burhān/al-qarīna) c'est licite et permis (notamment dans les textes religieux), sinon c'est vain et faut⁶⁹.

⁶⁴ İbid., III, 17.

⁶⁵ İbid., III, 18.

⁶⁶ İbid., III, 19.

⁶⁷ İbid., I, 107.

⁶⁸ İbid., I, 107.

⁶⁹ İbid., I, 39.

Métaphore

Quant à al-madjāz (la métaphore), son sens lexical: est la chose passant, par un endroit à un autre, ou la passage/ le chemin qui fait passer quelqu'un par un endroit à un autre; et son sens technique (rhétorique) est: le mot transféré/ passé de son sens lexical (propre) au sens figuré.

Indices/contextes de la métaphore

Et le sens figuré s'appuie, d'après Ibn Hazm, sur les indices d'unanimité" (dalīl al-idjmā') ou d'observation (dalīl al-muchāhada) ou d'état (al-qarīna al-hāliyya qu'il appelle aussi comme "darūra al-hiss": la nécessité du sentiment) et sur les indices traditionnelles (ad-dalīl an-naqlī) et rationnelles (ad-dalīl al-aqlī); Ibn Hazm appelle l'indice rationnelle, comma la nécessité naturelle et la nécessité du sentiment (Zarūrat at-tabī'a/zarūrat al-hiss). Et il explique: celle veut dire que la réalisation du sens propre du mot n'est jamais possible naturellement, sensiblement et rationnellement. Il apporte les versets ci-dessous, comme exemples: a) الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل. (Āli 'Imrān 3/173) (C'est eux à qui l'on disait: "Oui, les gens se sont rassemblés contre vous; craignez-les": cela accrut leur foi et dirent: "Dieu nous suffit; Il est la meilleure garantie). Ici, le mot "an-nās" (les gens) est métaphorique; car, sa totalité est mentionnée et sa partie est voulue/intentionnée; parce que la réunion de tous les gens (an-nās) dans un endroit, n'est point possible rationnellement, ni naturellement et ni sensiblement. b) قل كونوا حجارة أو حديدا (al-Īsrā' 17/50) (Dis: "Soyez pierre ou fer). Ce n'est pas un impératif au sens propre, mais au sens figuré et métaphorique. Car, c'est un impératif au sens de rendre quelqu'un incapable/débile/faible (amr at-ta'dcīz), parce qu'il n'est jamais possible ni réellement, ni naturellement, ni rationnellement et ni sensiblement de devenir aucune personne à la pierre ou au fer. Et Ibn Hazm explique les indices traditionnelles comme des indices religieuses qui sont les versets coraniques et les paroles et les traditions du Prophète et l'accord/l'unanimité des savants musulmans (al-idjmā')⁷⁰.

Métaphores dans les textes religieux

Et les métaphores religieuses sont tous les mots qui ont les sens figurés transférés par Allah ou par son Prophète, des leurs sens propres, aux sens figurés; c'est pourquoi, il ne convient point qu'aucune personne peut prétendre l'existence des métaphores dans les textes religieux, sans s'appuyer sur aucune indice (traditionnelle ou rationnelle). Et chaque nom (ou mot) dénommé (ou prononcé) par Allah, c'est le sens propre pour lui, parce que l'appellation des choses dans la domaine religieuse est réservé à Allah. Le verset ci-dessous signifie clairement ce fait; Allah dit: "Ce ne sont que noms, que vous avez nommés, vous

⁷⁰ Ibid., III, 370; IV, 414.

et vos encêtres, sans que Dieu ait fait descendre d'autorité à leur sujet. Ils ne suivent que la conjecture ainsi que ce qui passionne les âmes! Cependant que de leur seigneur leur est venue, très certainement, une guidée" (an-Nadjm, 53/23). C'est pourquoui, İbn Hazm regarde les métaphores qui s'appuient sur les indices (al-karâ'in) dans les textes religieux, comme licites et permises et il ne les estime jamais comme opposées à sa secte Zâhirisme. Toutefois, d'après lui, l'interprétation des mots comme des métaphores, sans s'appuyer sur aucun indice, aboutit aux confusions dans la conversation et la communication qui forment la fonction essentielle de la langue⁷¹.

Catégories métaphoriques D'après lui, les noms (le mots) transférés de leurs sens propres aux sens figurés, sont divisés en quatre sortes:

1. Transfert du sens propre lexical du mot, partiellement: C'est une sorte de la métaphore nommée comme *zikr al-kull wa irâdat al-djuz'* / *alâqa kulliyya* (mentionner la totalité et vouloir la partie/ l'indice totalitaire) ou *zikr al-'umûmî wa irâdat al-khusûsî* / *alâqa 'umûmiyya* (mentionner le général et vouloir le spécial / l'indice générale) par les rhétoriciens, par exemple, le verset cité ci-dessus. الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل (Âli 'İmrân 3/173) (C'est eux à qui l'on disait: " Oui, les gens se sont rassemblés contre vous; craignez -les": Cela accrut leur foi et dirent: "Dieu nous suffit; Il est la meilleure garantie". Le mot "an-nâs" (les gens) dans le verset est pluriel qui signifie tous les gens, par rapport au sens propre; mais ici, il est employé au sens figuré qui signifie une partie d'eux.

2. Transfert du sens propre du mot, totalement, par exemples: le mot *as-salât* transféré du sens propre: "appel, invocation, invitation, demande..." au sens figuré: "la prière spécifique adressé à Allah"; et le mot "*az-zakât*, de propriété/pureté à l'aumône (légale); et le mot *al-kufr*, de couvrir; et cacher, à renier Allah/être infidèle..." Et en interprétant cette sorte de la métaphore, il ajoute: C'est le transfert du mot de son sens évident (propre) au sens figuré. C'est appelé dans la théologie scolastique et la poésie comme *al-madjâz* et *al-isti'âra* / la métaphore et l'image. En vérité, la limitation *al-madjâz* et *al-isti'âra* à cette sorte de transfert (*an-nakl*) est une vue fautive, du point de vue de la rhétorique. Il mentionne plusieurs exemples à ce sujet, par exemple: le vers: " ذق إنك أنت العزيز " (ad-Dukhân, 49/44) (Goûte! C'est toi, le puissant, le noble!). Ici les mots " zuq!": goûte(!), "al-azîz": le puissant (!) et "al-karîm": le noble (!) sont en sens figurés, parce qu'ils sont employés, ici, aux sens opposés, pour assurer une expres-

⁷¹ İbid., I, 350.

sion ironique. C'est appelé dans la rhétorique, comme al-isti'āra at-tahakkumiyya; la métaphore ironique.

3. La métaphore de l'ellipse (madjāz al-hafz): İbn Hazm la définit comme Vouloir dire quelque chose et mentionner une autre chose et en ce cas, la chose éliminée est le but essentiel de la parole. L'élips se vérifie sous la dépendance de clarté de la parole et de ce que, le parleur est en sûreté de ce que l'auditeur comprit sa parole bien, par exemples: le verset:.. " *واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها* " (Yûsuf 12/82). (Et interroge la ville où nous étions, ainsi que la caravane dans laquelle nous sommes arrivé!). Ici, on mentionne "al-qarya" (la ville) et on veut dire "ses gens" (ahl al-qarya); et on mentionne "al-'iyr" (la caravane), et on veut dire "ses propriétaires" (ahl al-'iyr). Et le verset " *وإن كنتم مرضى أو على سفر فليموا* " (al-Mā'ida 5/6) (et si vous êtes malades ou en voyage, faites alors ablution pulvérisable sur une terre propre), ce veut dire: si vous ne faites pas l'ablutions ou vous êtes pollués...et cette phrase est enlevée du verset.

4. La Question de l'abrogation (an-naskh): İbn Hazm considère l'abrogation, comme une sorte de transfert (an-naql) et une manière de métaphore (al-madjāz); et il l'interprète: Tandis que le sens et la sentence d'un mot coranique ou d'un discours est licite, permis et mit en vigueur; et après, à cause d'écoulement des temps, il se change /se transforme en une chose vaine illicite et abrogée⁷².

Métaphores et problèmes religieuses

Selon İbn Hazm, la plupart des fautes commises aux questions religieuses, provient des transferts (an-naql), c'est-à-dire des métaphores; et probablement, l'origine et la source des fautes est la question de métaphore (al-madjāz) et transfert (an-naql: transfert d'un mot au sens figuré). D'ailleurs, d'après İbn Hazm, an-naql (le-transfert), comprend les termes: al-madjāz (la métaphore), al-isti'āra (l'image) et an-naskh (:l'abrogation: apporter un verset au lieu d'un autre abrogé)

Métaphore et jugements juridiques

Et İbn Hazm traite la question de sens propre et figuré, par rapport aux jugements et sentences juridiques, et explique: les jugements juridiques reposent sur les sens propres, mais jamais sur les sens figurés. C'est pourquoi, par exemple, le verset " *فلا تقل لهما أف* " (al-İsrā', 17/23) (Alors ne leur (les père et mère) dis point: 'Fi'), interdit le dire 'fi' seulement; mais non battre, tuer etc..., parce que ce ne sont pas compris dans le sens propre du mot "Fi". À cause de cela, si quelqu'un témoigne ou jure en disant: "il a dit 'Fi' au sens d' "il a tué", ce sont fausse témoignage et faux serment.

⁷² at-Taqrīb, p. 142.

Sens opposé Néanmoins, il considère le sens opposé (al- maffhûn al-mukhâlif) qui est une sorte de la métaphore comme une base, sur laquelle reposent les jugements juridiques, quand il s'agit d'opposition entre deux choses directement, par exemple: le verset “ وبالردين وإحسانا.” (al-İsrâ'. 17/23) (et faite du bien envers les père et mère) oblige leur faire du bien et interdit leur faire mal, parce qu'ils (:al-ihsân et al-İsâ'a: faire du bien et faire du mal) sont les sens opposés directement⁷³.

Métaphore dans le Coran et les paroles du İbn Hazm traite la question des sens propre et figuré dans la Coran et les paroles du Prophète, et considère les mots, comme as- salât, as-sawm, az-zakât, al-hacc, ar-ribâ etc...(la pière, le jeûne, l'aumône (légale), la pèlerinage (de la Mecque), l'intérêt etc....) qui concernent les cultes pratiques et verbales (al-'ibâdât al-'amaliyya wa'l -qawliyya), comme les mots aux sens propres par rapport à la terminologie religieuse, ce veut dire: al- haqa'iq aş-şar'iyya: Les significations de ces mots qui se passent dans la terminologie religieuse); mais il s'agit aussi, peut être, de sens figurés dans les mots, sauf ceux –dessus, quand ils s'appuient sur une des indices de rasion (sentiment/ nature / nécessité), d'accord (des savants) et de tradition (textes religieuses: Coran et paroles du prophète). C'est pourquoi, il critique durement les personnes qui considèrent les mots dans les textes religieuses (les versets et les paroles du prophète) comme les métaphores, sans s'appuyer sur aucune indice, et les personnes qui ne considèrent pas les mots qui s'appuient sur des indices, comme les métaphores, et il explique des plusieurs métaphores qui se passent dans les textes religieuses⁷⁴.

Comparaison et analogie (at-taşbîh wa'l-qiyâs) İbn Hazm traite la question de la comparaison (at-taşbîh), par rapport à la question de l'analogie (al-qiyâs) et il considère la comparaison comme l'origine et la base de l' analogie qu'il regarde comme vaine et absurde et il la définit comme “comparer quelque chose à une autre chose dans une de ses qualités”; et si la comparaison se réalise dans beausoup de côtés et des points, c'est appelé “at- tamsîl” (la représentation/l'assimilation⁷⁵. C'est une définition pour at-tamsîl qu'est convenable à la définition rhétorique actuellement.

Comparaison et métaphore En abordant la relation de la comparaison à la métaphore il dit: “les comparaison qu' existent en les versets et lesparoles du Prophète n'ont point de

⁷³ İbid., p. 154-155.

⁷⁴ al-İhkâm, IV, 413-421.

⁷⁵ İbid., I, 44.

sens figurés mais de sens propres⁷⁶.

But et utilité de la comparaison

Et expliquant le but et l'utilité de la comparaison et son résultat par rapport aux jugements juridiques, il ajoute: "Il est impossible de fixer des jugements essentiels en s'appuyant sur les comparaisons qui se trouvent dans les versets et les paroles du Prophète; parce que les comparaisons sont employés généralement pour attirer l'attention sur la grandeur et le pouvoir divins⁷⁷."

Esthétique de la comparaison

Mais, au point de l'esthétique de la comparaison, İbn Hazm suivit la tradition de la critique littéraire, et c'est pourquoi il considère, comme une beauté esthétique, la réunion de beaucoup des comparaisons, c'est -à-dire: at-taṣbīḥ al-malfūf (la comparaison ramassée) dans un vers, or, l'esthétique de la comparaison repose sur la correspondance exacte entre les éléments essentiels de la comparaison et sur l'explication parfaite du thème.

Propositions attributives et subjonctives (Kalām khabarī -Kalām inṣāī)

En apportant une approche différente à la question des expressions attributives et subjonctives qui sont traitées dans la sémantique, İbn Hazm explique que, beaucoup des expressions subjonctives, par exemples: les expressions interrogatives, vocatives, impératives, négatives... contiennent des sens attributifs; et selon lui, si la proposition attributive est informée intentionnellement et volontairement, elle est considérée comme la proposition attributive; sinon, c'est une proposition subjonctive; et il divise les arguments qui justifient l'autantivité d'une proposition attributive, en les arguments rationnel, sentimental, traditionnel et l'information d'une personne véridique (khabar as-sādiq).

Sens Figurés de l'impératif

İbn Hazm regarde la forme de la négation impérative (an-nahy) comme une sorte de l'impératif: un impératif négatif, en correspondant à beaucoup de grammaires des autres langues, et en traitant les sens propre et figuré de l'impératif, il compte treize sens figurés⁷⁸: 1. al-vucūb (nécessité, obligation), 2. al-ibāha (permission), 3. al-samh (tolérance), 4. al-tabarru' (reniement, rétractation), 5. al-va'id (menaces), 6. at-tahakkum (ironie, moquerie), 7. at-taqrīr (établissement, fixation), 8. at-ta'djīz (importunité, rendre incapable), 9. ad-du'ā' (prière), 10. az-zadjr (réprimande, restriction), 11. at-takwīn (constitution, création), 12. an-nahy (impératif négatif), 13. at-ta'adjudub (étonnement).

⁷⁶ İbid., I, 44.

⁷⁷ İbid., I, 44; IV, 421.

⁷⁸ at-Taqrīb, p. 38-39.

POÉSIE CHEZ İBN HAZM

İbn Hazm critique la poésie, d'après les mesures d'art/esthétique, religion, jurisprudence, étique et enseignement/ éducation.

Catégories esthétiques de la poésie Il divise les poèmes au point de vue d'art et esthétique, en trois catégories 1. *as-sinā'a*: la poésie artistique/ ornementée avec des arts littéraires, 2. *at-Tab'*: la poésie naturelle, 3. *al-Barā'a*: la poésie excellente. Et il définit ces trois sortes de poésie et mentionne leurs poètes précurseurs parmi les poètes anciens et modernes. D'après lui, Zuhair b. Abû Sulmā (m.609.) parmi les anciens poètes, et Abû Tammām (m.231/846) parmi les modernes sont précurseurs en poésie d'*as-sinā'a* (ornementée avec des plusieurs arts littéraires, comme comparaison, métaphore, image, allusion, méthonymie etc...), et Djarîr (m.114/732) parmi les anciens et Abû Nuwās (m.198/813) parmi les modernes sont leaders en poésie d'*at-tab'* (poésie naturelle dominée par style simple, facile, fluide, concis, incisif); et İmru'ulqais (m.540) parmi les anciens et İbn ar-Rûmî (m.283/896) parmi les modernes sont précurseurs en poésie d'*al-barā'a* (poésie excellente, plein de sens raffinés, profonds et impénétrables)⁷⁹.

Ces critiques et appréciations apportées à la poésie arabe par İbn Hazm, sont acceptables et considérables chez beaucoup de poètes anciens et modernes et elles gardent l'autorité à nos jours aussi. En outre, il s'agit ici, d'une chose attirant l'attention qu'İbn Hazm malgré qu'il est un andalousien, ne regarde aucun des poètes andalousiens et maroquins, comme leader en aucune catégorie de poésie; et qu'il inclut İmru'ulqais et İbn ar-Rûmî dans la même catégorie. Cette approche d'İbn Hazm montre ce qu'il avait bon goût littéraire, raffiné et la critique minutieuse.

Comparaison entre les poètes orientaux et andalous D'un autre côté, il compare, dans son traité *Fazl al-Andalus* (Le Mérite d'Andalous), les poètes andalous avec les poètes orientaux et il blâme ce qu'on ne cite pas, comme exemples, les poèmes d'Abû'l-Adjrab (Dju'ûna b. *as-Simma*) al-Kilâbî le poète andalous, tandis qu'il avait versifié des poèmes en style des anciens poètes arabes et que ses poèmes ne sont jamais à plus bas degré que ceux de ses contemporaines: al-Djarîr (m. 114/732) et al-Farzadak (m.114/732) les poètes orientaux; et que les poèmes de son maître İbn Darrâdj al-Kastallî, (m.421/1030), aussi, ne sont point à plus bas niveau que ceux de poètes orientaux fameux: Baṣṣār b. Burd, (m. 176/784), Abû Tammām (m.231/846) et al-Mutanabbî (m. 354/965); et après cela, il mentionne plusieurs poètes comme

⁷⁹ İbid., p. 205-207.

représentant de la poésie d'Andalou⁸⁰.

Comparasion de deux livres:oriental et occidental İbn Hazm établit une comparaison entre l'oeuvre *az-Zuhra* (Venus) rédigé par l'écrivain oriental Muhammed b. Dāwūd az-Zāhīrī (m.297/910) et l'oeuvre inspirée de celle-là: *Hadā'iqu'l-azāhīr* (les jardins de fleurs), rédigée par l'écrivain andalou İbn Faradj (m. 367/978) (qui concernent tous les deux mêmes, l'amour platonique et comprennent des plusieurs poèmes érotiques); et il trouve celle d'İbn Faradj comme plus riche au point de vue de la poésie, et plus systématique eu égard à la méthode⁸¹.

Question de tawārud (coïncidence) en poésie İbn Hazm traite la question d'at-tawārud (/al-muwārada/ iltiqā' al-khātirain: coïncidence) qui signifie ce que les deux poètes versifient par hasard, le même vers identique littéralement ou thématiquement; et explique qu'il avait rencontré la coïncidence en demi-vers seulement et deux fois en toute sa vie; et qu'il est impossible de sa réalisation dans quelque vers ou dans une pièce de poème; sinon, ce n'est qu'un vol et un plagiat (*sarika wa intihāl*)⁸².

Talent Poétique En abordant le talent poétique, İbn Hazm le regarde comme un instinct naturel non-acquis, mais il croit néanmoins, que l'étude et l'examen des oeuvres littéraires, à la tête, *Naqd aṣ-ṣi'r* de Kudāma b. Dja'far (m.337/948) et celles d'Abū Ali al-Hātimī (m. 388/998) contribuera au renforcement de talent et de capacité poétique⁸³.

Mesures de beauté en poésie En traitant la question de beauté en poésie, İbn Hazm le considère comme les poèmes qui contiennent, des styles concis, des mots fluides, des sens raffinés et englobant des significations profondes, des comparaisons justes et convenables, des allusions agréables et des compositions parfaites⁸⁴.

Mensonge et exagération poétique Néanmoins, d'après lui, l'attrance et la magie poétiques, proviennent des hyperboles/exagérations et mensonges que la poésie comprend; c'est pourquoi, un poème versifié avec une compréhension réaliste, n'est jamais attractif, magique et magnifique, mais peut-être ridicule même; parce que, les hyperboles et les mensonges existent dans la nature de la poésie; mais il excepte de cette nature, les poésies gnomiques, ascétiques, prôniques et panégyriques pour le

⁸⁰ İbn Hazm, *Fazl al-Andalus, ar-Rasā'il*, II, 182.

⁸¹ *İbid.*, II, 182.

⁸² *al-İhkām*, I, 97.

⁸³ *at-Taqrīb*, p. 205-207.

⁸⁴ *İbid.*, p. 202.

Prophète. À cause de cela, d'après lui, il n'y a d'aucun inconvénient, du point de vue de religion et de littérature, à les apprendre par cœur et les réciter; et il explique, par cette nature hyperbolique de la poésie, la raison de ce qu'il convient d'enseignement poétique pour le Prophète auquel on dit dans le Coran "C'e n'est pas de la poésie que Nous avons enseigné à celui-ci; -il ne lui en faut pas non plus-; ceci n'est qu'un Rappel, et une Lecture claire" (Yāsīn 36/69).

La Poésie du point de vues éthique, éducative et islamique

D'autre part, en traitant la poésie, du point des vues de jurisprudence, éthique et éducation, İbn Hazm regarde beaucoup de sortes de la poésie, comme inconvénients, du point de vues d'éducation et moralité notamment; ce sont les poèmes érotiques (al-gazal) qui aiguissent les plaisirs sexuels et aboutissent à la mélancolie; les poèmes satiriques qui violent les honneurs et les dignités des gens; les poèmes militaires qui attirent les hostilités et les haines, les poèmes d'expatriation (at-tagarrub), les poèmes bachiques, les poèmes d'effronterie (al-mudjûn), les poèmes déshonnêtés (al-mustahdjanât) et les poèmes panégyriques qui contiennent des hyperboles/exagérations/outrances et mensonges. Et il considère, du point de vue religieuse, les éloges/louanges et élégies aussi, comme désagréables, mais permis (al-makrûh-al-mubâh), parce qu'elles comprennent des hyperboles et mensonges, d'une part; et les vertues et mérites des loués ou des déplorés, d'une autre part. Mais il considère comme licites-permis, les poèmes gnomiques, ascétiques, exhortatives/prôniques, éloges pour le Prophète et les poèmes excitant/attachant à bien et bonté. Et il souligne notamment, à ce sujet, les poèmes d'Hassân b. Sâbit, (m.54/674), Ka'b b. Mâlik (m.54/673) Abdallâh b. Rawâha (m. 8/629) et Sâlih b. 'Abd al-Quddûs. (m.160/777).

Poésie et utilitarisme

À ce qu'il paraît, İbn Hazm regarde la poésie, du point de vue d'utilitarisme et pragmatisme, et il la considère comme une serviteuse qui sert les buts moraux et éducatifs; Cette vue d'İbn Hazm se correspond à celles de Platon et İbn Miskawaih (m. 421/1030). En outre, İbn Hazm ne voit pas la poésie comme une branche scientifique par laquelle on s'approche à Allah; et d'après lui, elle n'est jamais le but, mais le moyen par laquelle on peut faire description de chaque thème et sujet; c'est pourquoi, il est possible de l'employer comme argument et matériel, à l'interprétation du Coran et à l'explication des paroles du Prophète; ainsi que, de la citer comme exemple argumentaire (Şâhid) en grammaire et lexique arabes.

Culture poétique

Et il apporte la même approche à la détermination de culture poétique individuelle sur la poésie, mais il ajoute une regarde religieux encore; et attendu que le Prophète avait écouté les poèmes de poète Hassân b. Sâbit, il regarde comme permis et licites,

l'apprendre par coeur, enseignement, écoute et citation des poèmes; néanmoins, il apporte une limite à ce sujet. C'est la limite de plénitude (hadd al-imtilâ') qui est indiquée dans une parole du Prophète لأن يمتلى جوف أحدكم قبحا خيرا من أن يمتلى شعرا (se remplir le dedans de l'un de vous par pus, est certes, mieux que la remplissage des poèmes).⁸⁵ C'est pourquoi, si tous les appris d'une personne consistent en poèmes⁸⁶, c'est impermis et illicite, du point de vue de religion; mais, il est peut-être permis d'apprendre des poèmes multiples, quand il avait en même temps, de connaissances nécessaires et utiles au monde ou à l'autre monde; néanmoins, il est meilleure qu'il apprenne les autres connaissances et sciences, au lieu de poèmes multiples. Néanmoins, il souligne la nécessité d'apprendre des connaissances et cultures poétiques suffisant à les employer comme des exemples argumentaires (aş-şawāhid) en grammaire et lexicographie notamment⁸⁷.

SES POÈMES et son TALENT POÉTIQUE

Son talent et culture poétiques

İbn Hazm à propos duquel dit son élève al-Humaidî(488/1095): "Je n'ai jamais vu aucun poète qui versifie, sans préparation, à l'improviste, plus rapide que lui"⁸⁸, est le plus fécond poète, à l'ère de déclin de califat Omayyad d'Andalous. Élevé en famille aristocratique, dans les mains des gouvernants et servantes, au milieu poétique, il avait commencé à versifier des poèmes, sans parvenir encore à l'âge d'adulte, et avait fait concours poétiques avec ses amis et congénères, surtout avec İbn Şuhaid (m.426/1035) et son cousin Abû'l-Mugîra İbn Hazm (m.438/1046) avec les quels il se correspondait en poèmes⁸⁹; et il avait versifié aussi, des poèmes lyriques et érotiques, à la demande des cantatrices⁹⁰; et des poèmes admirables, aux noms de ses amis qui n'avaient pas de talent poétique; et des poèmes d'amour innocent, à propos de son aimée de l'enfance: Nu'um; et des poèmes élégiaques pour Nu'm qu'il avait perdue au printemps de sa vie.

Il prend cours sur la langue, la littérature et la poésie, de son maître an-Nasrî; et apprend par coeur le Coran en enfance encore, beaucoup de paroles du Prophète et des qaçîdas célèbres. Et tout ceci constituent sa structure de base poétique et renforcent son talent poétique. Ses maîtres at-Tubnî et son fils et al-Balawî influencent sur la formation et le développement de ses tendance et goût poétiques; et son maître Marwân influence aussi sur la formation de sa nature

⁸⁵ al-Bukhari, al-Adab, 92; Muslim, Shi'r, 7-9.

⁸⁶ İbn Hazm, *ar-Rasâ'il*, III, 163-164.

⁸⁷ İbn Hazm, at-Talkhîs, *ar-Rasâ'il*, III, 164.

⁸⁸ al-Humaidî, *Djazwa al-muqtabis fi zikri wulâti'l-Andalus*, Qâhira, 1966, p. 309.

⁸⁹ İbn Hazm, *Tawq al-hamâma fi'l-ulfa wa'l-ullâf* (éd. T.A.Makî), Qâhira, 1405/1985, p. 77.

⁹⁰ *İbid.*, p. 114.

(humeur) romantique⁹¹. Il suivit aussi cours de son maître al-Dja'farî, dans la grande Mosquée de Cordoba et il lit ici, sept poèmes antéislamiques célèbres (al-Mu'allaqât as-sab') avec leurs commentaires; et il commence à versifier des poèmes, par l'imitation qui était un procédé courant chez beaucoup de poètes; d'ailleurs, il avait versifié en imitant la qaçîda (la mu'allaqa) du poète antéislamique Tarafa (m.546).

Ses poèmes froids et prosaïques et ses raisons Néanmoins, les poèmes d'İbn Hazm, en généralité, sont froids et prosaïques à cause de raisons citées ci-dessous: D'après lui, la poésie n'est pas une branche des sciences et des connaissances par laquelle on se rapproche d'Allah, mais elle est un moyen favorable de description de chaque thème et sujet. Il versifie très longues poèmes sans préparation, à l'improviste, généralement et sans soin à choix des mots, aussi qu'il soigne à la signification. Il emploie dans ses poèmes, des termes scientifiques comme celles de jurisprudence, philosophie, théologie, astronomie etc...; or, les termes scientifiques employés dans la poésie, la rendent froide, prosaïque et non-poétique. Il fait des analyses philosophiques et des raisonnements et des argumentations fréquentées dans ses poèmes; et il se limite dans les limites et mesures de raison et logique, au lieu de monde de sentiments et imaginations qui constituent les sources de la poésie. Il se trouve dans l'obligation de versifier ses poèmes dans les limites étroites, déterminées par la secte Zâhiride à laquelle adhère-t-il. Et dans son oeuvre *Tawq al-hamâma* où se trouve la majorité de ses poèmes, il se force de décrire en poésie, les mêmes thèmes érotiques différentes parallèlement aux fragments prosaïques, précédés, et dans les limites déterminées par ces fragments. Il lutte contre beaucoup de problèmes confrontées dans sa vie sociale et politique en laquelle il était nommé comme le vizir/le ministre, deux fois. Il fait des discussions dures et sévères avec les savants contemporains⁹². Tout ceci rétrécissent son horizon de sentiments et images qui sont les sources de la poésie, et aboutissent à ce que ses poèmes sont froides et prosaïques.

Ses poèmes artistiques Pourtant, ses certaines poèmes sont plus poétiques et artistiques par exemples: ses poèmes versifiée en l'ère de l'enfance, ses poèmes d'amour innocent et ses élégies rédigées pour sa bien-amiée d'enfance Nu'm et ses poèmes de gloire et d'honneur en lesquelles il décrit ses expériences individuelles, ses honneurs et sa fidélité constante, ses principes dogmatiques et moraux.

⁹¹ Tâhir Ahmad Makkî, *Dirâsât 'an İbn Hazm wa Kitâbihî Tawq al-hamâma*, Qâhira 1401/1981, p. 353-354.

⁹² Abdullatif Şarâra, *İbn Hazm. Râ'id al-fikr al-'ilmî*, Beirout, al-Maktaba at-tidjârî, p. 60-62; T.A.Makkî, *ibid.*, p. 397-406.

Éléments spécifiques dans ses poèmes

Les poèmes d'İbn Hazm sont traditionnelles, non-spécifiques, engénéralité; pourtant, on rencontre parfois, les éléments spécifiques aussi, comme les comparaisons intéressantes et les descriptions de moeurs et de coutumes locaux. D'ailleurs, les comparaisons qui se trouvent dans son ouvre *Tawq al-hamāma*, sont originales et spécifiques qui réfléchissent goûts délicats d'une société civilisée, et qui s'appuient sur ses observations, pas sur ses connaissances scientifiques et culturelles; comme les comparaisons du mort à la pleine lune; de la marche d'une fille à la celle du pigeon, et de son balancement à la marche, à celui d'une feuille de narcisse, des étoiles stables et immobiles en sciel à la coupable qui se fixe au siège... De même, les éléments qui se placent dans ses poèmes qui se trouvent dans *Tawq al-hamāma* sont les éléments spécifiques qui portent la lumière sur les moeurs et les coutumes de l'ère où avait vécu le poète İbn Hazm, par exemples: correspondance/échangé de lettres des amoureux, au moyen des pigeons; échange de leurs cheveux comme cadaux, tendance des aristocrates aux blondes, porte de filles jeunes et de femmes âgées, des robes distinctes...

Ses thèmes poétiques

İbn Hazm traite beaucoup de thèmes poétique, à la tête, les poèmes érotiques concernant l'amour platonique, qui se passent dans *Tawq al-hamāma*, où ont lieu 789 vers qui se forment de pièces poétiques et de vers différents, d'un vers aux 38, sauf un long qaçida (poème) consistant en 86 vers. Cettes poèmes appartiennent à İbn Hazm, sauf 27 vers qui se passent dans 8 lieux de l'oeuvre. İl décrit dans cettes poèmes, la beauté féminine dans mesures de courtoisie et de honte, sans s'attaquer l'honneur des gens; et en examinant la relation entre la religion et éthique avec les analyses profondes philosophiques et psychologiques, il apourt à la poésie érotique occidentale les dimensions religieuse et éthique et chastétique comme des qualités caractéristiques différentes que celles de la poésie orientale. Le poète espagnol Concerre est précédé par İbn Hazm, dans les poèmes érotiques sur l'amour platonique/l'amour philosophique/l'amour innocent. Et il avait versifié ses poèmes platoniques, il y a siècles de l'oeuvre *al-Hubb al-mahmūd* rédigée par le moine d'Hyta. İbn Hazm, dans cettes poèmes, se jette parfois dans haute et large horison de l'ésotérisme, en dépassant des limites étroites de zāhirisme et il fait les imaginations et descriptions profondes, philosophiques, psychologiques et mystiques; mais il abandonne la versification de poèmes érotiques, après qu'il avait rédigé, en âge de 35-40, son oeuvre *Tawq al-hamāma* et probablement sous l'influence d'atteindre à l'ère d'âge mûre; et après cela, il avait rédigé des poèmes religieux, moraux, philosophiques, élégiaques, gnomiques, et des poèmes dans lesquelles il avait expliqué ses principes juridiques zāhirites et dogmatiques.

- Ses panégyriques** Nous n'avons pas des panégyriques rédigées par lui et parvenues à notre temps, sauf un court poème qu'il avait adressé au Calif Hichâm (m.399/1009)⁹³. C'est probablement à cause de ne pas trouver, des personnages contemporains dignes de louage.
- Ses élégies** Il versifie des élégies comme qaçîda Cordoue où il pleure pour la ville Cordoue envahie et détruite par les barbares et des poèmes élégiaques versifiées pour certains personnages, par exemples, son bien-aimé Nu'm et son maître at-Tubnî.
- Ses poèmes honorifiques** Il a des poèmes honorifiques où il décrit ses vertues éthiques scientifiques et culturelles, pas les mérites de sa famille (tribu) et de ses âncetres.
- Ses poèmes fraternelles** Il a des poèmes fraternels (al-ikhwāniyyât) qu'il avait versifiés pour ses sincères amis, comme Ibn Şuhaid (m.426/1035) avec lesquels il avait correspondé en poèmes.
- Ses poèmes naturelles et pastorales** Provoqué par la nature riche et intéressante d'Andolou, Ibn Hazm a versifié des poèmes naturels et pastoraux où il a décrit les jardins, les fleurs, les champs et les campagnes d'Andalou, et les étoiles, la pleine lune, l'aube, les oiseaux etc...
- Ses poèmes religieuses** En regardant la poésie, comme un moyen capable de décrire chaque thème, il l'emploie, aussi, pour expliquer ses idées dogmatiques et ses vues religieuses, c'est pourquoi, il versifie des poèmes religieuses didactiques, comme son poème célèbre Qaçîde zâhirite (*al-Qasîda az-zâhiriyya*) en 60 vers où il explique ses vues zâhirîtes et idées dogmatiques et certains termes, comme az-zâhir (apparent), at-ta'wîl (exégèse), an-naskh (abrogation), an-nâsîh (verset abrogatif), al-mansûkh (verset abrogé) etc., du point de vue zâhirite; et mal d'imitation, nécessité de suivre le sunna (tradition islamique du Prophète), équivalence du Livre (al-Kitâb: Le Coran) avec le sunna du prophète en tant qu'ils sont arguments et bases sur lesquels reposent les résultats juridiques, et futilité d'analogie (al-qiyâs), d'approbation (al-istihsân) et d'exégèse (at-ta'wîl) qui se ne basent jamais sur aucun argument (traditionnel ou rationnel) d'après lui. En outre, il a même des poèmes religieux plus artistiques et poétiques que les précédents où il défend, en enthousiasme, ses dogmes et ses idées zâhirites.
- Ses poèmes historiques** En employant la poésie comme un moyen d'explication des thèmes et matières historiques, il

⁹³ Tawq al-hamâma, p. 77.

décrit les thèmes historiques et religieuses en un style ardent et en enthousiasme, dans son poème célèbre: *al-Qasida an-Nichéphoriyya*, aux environs de 140 vers: La cause de versification de cette qaçîda est comme cela: Vers le moitié de IV. Siècle de l'Hégire, le roi Byzantin Nichéphores attaque les villes côtières d'État Abbasid et envahit la ville Aleppo et son environ; et par conséquent, il fait versifier un scribe arménien (ou un scribe arabe renégat), une qaçîda al-mîmiyya en 97 vers, où il décrit les triomphes du roi et fait pleuvoir sur l'İslâm et les musulmans, une averse d'outrages et menaces; et parle d'invasion des terres saintes islamiques, comme les villes Macca et Madîna; et il l'envoie au Calif Abbaside al-Mutî'-lillâh.(m.364/974), et après une siècle, à peu près, on récite cette qaçîda dans la cour de la Dynastie Omeyyade Andalou et İbn Hazm l'écoute et ne pouvant supporter les injures, les insultes et les outrages il versifie en réponse aussitôt, sans préparation, à l'improviste, sa longue qaçîda célèbre versifiée à la même mesure et rime, où il reponse, un par un, aux prétentions et outrages, et il compare et critique l'islamisme et christianisme, les dogmes de monothéisme et trinité, et expose comme une bande cinématographique, les événements historiques qui s'étaient passés entre les musulmans et les chrétiens, les victoires et les défaites, et il parle de la puissance des soldats turcs et hazarîds, et il prédit la prise d'İstanbul, par les musulmans.

Son recueil de poèmes İbn Hazm avait un divan (recueil de poèmes) recueilli par son élève al-Humaidî (m.488/1095) et arrangé en ordre alphabétique d'après les rimes, mais on ne sait pas si'il fût parvenir à nos temps ou non; mais il y a dans la bibliothèque Dâr al-Kutub al-Misriyya(nr.16302) un divan attribué à İbn Hazm, où se trouve très peu de poèmes qui appartiennent à lui, et dont la majorité se passe dans les autres sources, même; et de plus, il y a dans ce divan, de poèmes qui appartiennent aux autres poètes. Après la préface, a lieu une qaçîda, en 80 vers, où il parle d'apparition de l'univers (hudûs al-'âlam), de signes prophétiques et de miracles du Prophète et de conseils moraux; et il y a au-dedans de celui aussi, *al-Qaçîda an-Nichéphoriyya* et *Qaçîda de Cordoue* où il pleure cette ville dévastée par les envahisseurs; et une autre qaçîda en 43 vers, aussi, se trouve dans le divan, dont l'appartenance à İbn Hazm est douteuse/ incertaine, parce qu' on décrit au-dedans de cela, en style convenable à la tradition suivie dans la qaçîda orientale, désert, chamau, gazelle, et relais, dont aucun n'a jamais lieu dans la nature d'Andaloue. Pourtant, la majorité des poèmes d'İbn Hazm se trouve dans son oeuvre *Tawq al-hamâma*; mais, malheureusement le transcripteur du manuscrit unique du ce livre qui se trouve dans la bibliothèque de l' université de Leiden, avoue ce fait qu'il avait éliminé ou abregé/raccourcit, beaucoup des poèmes dans le but d'amélioration et diminuation de la grosseur du livre. Il est probable qu'il avait éliminé les parties qu'il n'avait pas compris ou trouvé comme contraire à sa

croyance ou à sa conception. D'ailleurs, se place un poème seulement en 86 vers, concernant la sagesse et le conseil, conservé littéralement, à la fin du livre; ce fait justifie l'élimination et l'abrégement. De même, les poèmes d'İbn Hazm sont longues généralement; d'ailleurs il a beaucoup de poèmes au dessus de 100 vers; or, les poèmes placés dans *Tawq al-hāmama* sont différents en 1-38 vers. De plus, certaines parties et poèmes placés dans ce recueil se trouvent aussi, comme plus longues dans autres sources. Ce fait aussi atteste clairement l'expulsion. En outre, İbn Hazm a beaucoup de poèmes encore qui se trouvent dans les oeuvres littéraires et historiques et dans les biographies d'Andalou et Maroc.

SA PROSE ET SON STYLE

On voit deux styles différents dans ses oeuvres en prose: styles scientifique et style littéraire.

Style scientifique

Le style suivi dans la majorité de ses livres, est généralement pur, simple et très claire; c'est pourquoi, les questions juridiques difficiles et compliquées et les problèmes philosophiques et théologiques complexes gagnent, dans son style, l'expression très claire, intelligible et compréhensible facilement. Cette clarté, et cette compréhensibilité sont assurées par des répétitions fréquentées, des expressions synonymiques, des résumations et de style de la prolixité (*al-itnāb*) et par ce fait qu'il a des informations claires et des connaissances nettes sur les sujets qu'il a rédigés et qu'il sait exactement les détails du sujet et qu'il suit aussi toujours les méthodes d'argumentation et d'explication analytiques. De plus, son explication claire, provient de sa secte Zāhirisme (évidenisme) aussi, qui tient compte de sens évidents/clairs (*ez-Zāhir*) des textes religieux.

Dureté stylistique et ses raisons

La dureté est une des caractéristiques essentielles de son style scientifique surtout aux sujets de controverses et aux questions de discussion et aux problèmes litigieux. Dans ces sujets et questions, dominent les expressions /explications dures, et provocantes. À cause de cela, la parabole "Il faut chercher refuge auprès d'Allāh, du sabre d'al- Hadjdjādjd et de langue d'İbn Hazm" ou "le sabre d'Hadjdjādjd et la langue d'İbn Hazm sont frères" est répandue chez les savants musulmans. Les raisons de cette dureté sont comme cela: Il subit beaucoup de méchancetés et de souffrances dans sa vie sociale et politique. Il ne peut jamais dans Andalous, l'estimation comme il la mérite, et ses livres sont brûlés. Les chrétiens et juifs, aux alentours, exposent, alors, une attitude ironique et provocante, contre l'İslam et les musulmans⁹⁴. En outre, de plus, il a confiance

⁹⁴ Abū Zahra, *İbn Hazm, hayātuhū wa-'asrūhū-ārā'uhū wa-fikrūhū*, Kāhira 1373/1954, p. 190.

exorbitante à ses informations et connaissances.

Dureté stylistique et sa maladie En outre, la plus importante cause de cette dureté est sa maladie à laquelle il était exposé en une certaine période de sa vie; et à cause de cela, il devient un homme nerveux et son style, se change en dur style. C'est pourquoi, sa langue et son explication suivies dans ses oeuvres qu'il avait rédigées avant sa maladie, sont douces, par exemple: l'oeuvre *Tawq al-hamāma*. Il est possible de diviser ses oeuvres redgées après sa maladie, en deux catégories: les oeuvres concernant les sujets de controverse et les questions de discussion, et les autres oeuvres. L'expressions et l'explications suivies dans la première catégorie sont dures aussi. C'est probablement, par suite de sujet et de thème; mais l'expressions en deuxième catégorie sont douces, comme dans son oeuvre *Mudāwāt-an-nufūs* (Médication des âmes).

Son style littéraire: Prose artistique Dans ses oeuvres, comme *Tawq al-hamāma* et *Mudāwāt an-nufūs*, et ses certaines articles et lettres, règne et domine un style concourant aux ceux d'Ībn al-Mukaffa' (m.142/759)et al- Djāhīz(m.255/869): Les caractéristiques essentielles de sa prose artistique se compose des mots choisis et conve-nables au thème, des assonences sans façon, des ornements artistiques néces-saires, des descriptions vivantes, des proportions logiques entre les mots et les sens, de profondeur conceptuel et sentimental, de dilatation imaginaire et de sensibilité affinée etc...⁹⁵.

Son oeuvre Tawq al-hamāma Elle est concidérée comme l'oeuvre d'avant-garde de l'amour platonique, non dans Andalous musul-mane seulement, mais probablement dans tout le monde, parce qu'elle est une oeuvre originale et spécifique, où Ībn Hazm décrit les expériences éprouvées par lui et par ses contemporains aristocratiques. Ces anecdotes vivantes concernent leurs vies d'amour et de sentiment où il mentionne les noms d'aristocrates parfois, et les dissimule parfois. De plus, à peu près, tous les poèmes compris dans ce livre, appartiennent à l'auteure, différemment des oeuvres pareilles en thème, comme *Kitāb az-Zuhra* de Muhammad b. Dāwūd az-Zāhiri (m.297/910). Mais ces poèmes sont traditionnels, or les parties en prose dans le livre, sont spécifiques et excellentes, par contre⁹⁶.

Conclusion En conclusion, nous avons cherché dans cet essai, à fixer et résumer les idées spécifiques et les vues originales d'Ībn Hazm le savant puissant et le penseur profond d'Andalous, sur

⁹⁵ Ībid., p. 197-204.

⁹⁶ Ībn Hazm, *ar-Rasā'il*, prép. éd. I, 3.

la philologie générale, la langue, la grammaire, la rhétorique, la littérature et la poésie arabes, l'enseignement général et linguistique etc. C'est pourquoi, il est nécessaire de les étudier en détail et approfondissement. Ce fait est alors espérable des étudiants jeunes.

BIBLIOGRAPHIE

- İbn Hazm, *al-İhkām fi usūli'l-ahkām* (éd Ahmad Chākır), Kahira 1354. I-IV
- İbid., *at-Taqrīb li-haddi'l-mantiq* (éd.İhsān Abbās), Beirut 1959.
- İbid., *Kitāb al-Fisal fi'l-milal wa'l-ahwā' wa'n-nihal*, Qāhira 1317-1321
- İbid., *Rasā'il İbn Hazm al-Andalusī* (éd.İhsān Abbās), Beirut 1987 I-III.
- İbid., *Risāla fi Mudāwātī'n-nufūs wa-tahzībi'l-akhlāq wa'z-zuhd fi'r-razā'il*(ar-Rasā'il, I, 333-415).
- İbid., *Marātib al-'ulūm* (éd.İhsān Abbās, tr.pers.: M. 'Ali Hāksārī), Maṣhad 1369.
- İbid., *Risāla fi fazl al-Andalus wa-zikr ridjālihā*, Beirut 1987 (ar Rasā'il, II, 169-253).
- İbid., *Risālat at- Talkhīs li-wudjūhi't-tahlīs* (ar-Rasā'il, III, 143-184).
- İbid., *Tawq al-hamāma fi'l-ulfa wa'l-ullāf*(éd. Tahir Ahmad Makkī), Qāhira 1402/1985
- İbid., *Kasīda fi-usūl al-fikh az-zāhiriyya* (éd.Mustafa al-Wadīf-Mustafā Nādji), Rabat 1988.
- İbid., *Risāla fi'r-Radd 'alā İbn an-Nigrīla al-Jahūdī* (ar-Rasā'il, III, 57).
- İbid., "Manzūma İbn Hazm fi qawā'id usūl al-fikh az-Zāhiriyya", *Madjalla Ma'had al-Makhtūtāt al-Arabiyya*, XXI/1, (Qāhir 1975), pp.149-151.
- Humaidī, *Djazwa al-muqtabis fi zikr wulāt al-Andalus*, Qāhira 1966.
- Tāhir Ahmad Makkī, *Dirāsāt 'an İbn Hazm wa-Kitābihī Tawq al-hamāma*, Qahira 1401/1981.
- İbn Bassām, *az-Zakhīra fi mahāsin ahl al-Djazīra* (éd. İ. Abbās), Beirut 1975-1979.
- İhsān 'Abbās, *Tārīkh al-adab al-andalusī*, Beirut (Dār as-Saqāfa) I-II
- İbid., *Tārīkh an-naqd al-adabī 'inda'l-'Arab*, Beirut 1404/1983.
- 'Abdallātīf Şarāra, *İbn Hazm: rā'idu'l-fikri'l -ilmī*, Beirut (al-Maktab at-Tidjārī)
- Muhammad b. Dāwūd az-Zāhirī, *Kitāb az-Zuhra*, Beirut 1351/ 1932.
- M.Abū Zahra, *İbn Hazm, hayātuhū wa-'asruhū-ārā'uhū wa-fikruhū*, Kāhira 1373/1954.
- B. Arnaldez, "İbn Hazm", *EI*² (Fr.), III, 814.