

La théorie du « majâz » chez Abd Al-Qahir Al-Jurjânî

Mohamed Ougammadan (*)

Le développement de la théorie du « majâz » a reçu son impulsion de l'étude du langage coranique. En effet, les premiers écrivains à élaborer une théorie du « majâz » étaient des théologiens et des exégètes soucieux d'éclaircir le sens du livre sacré, d'une part, et d'en prouver le caractère inimitable, d'autre part. On soutient⁽¹⁾ ainsi qu'Abû 'Ubayda Ma'mar Ibn Al-muthanna (m.210/825) était le premier à mettre en vogue le mot majâz, pour désigner d'abord toute tournure qui, du point de vue sémantique, lexicographique, ou syntaxique n'était pas évidente et exigeait une explication.

Les Mu'tazilites utiliseront le terme « majâz » pour désigner l'interprétation figurée de certains versets dont le sens propre leur paraît anthropomorphiste. A cet égard, le grand exégète mu'tazilite, Zamakhsharî (1075-1144) écrit à propos du verset coranique suivant :

- « بل يدها ميسرطان » (Ses mains sont plutôt tendues...), ce verset met en évidence la générosité par excellence (de Dieu) ; car le comble de la générosité consiste à donner avec ces deux mains. Ce qui justifie le recours au « majâz » (l'expression figurée)⁽²⁾.

Pour les Mu'tazilites donc, le « majâz » était synonyme d'interprétation figurée, qui leur permettait de résoudre certains problèmes théologiques et d'asseoir sur des bases rationnelles leur théorie de « tanzîh », c-à-d, la transcendance divine.

Rien d'étonnant alors que les adversaires du rationalisme mu'tazilite, les Dahirites (littéralistes) et Hanbalites, entre autres, rejettent l'interprétation figurée du

texte coranique, et par voie de conséquence, le concept du « majâz » qu'ils identifient au mensonge. La tendance littéraliste demeura cependant le fait d'une minorité comme ce théologien andalou, Abû 'Amir al-Qurashi (m.524/1130) qui écrit à propos de ceux qui interprètent figurément le texte sacré :

« Les hérétiques allèguent le verset coranique « aucune chose ne lui est semblable ». Or, cela veut dire seulement que rien ne peut lui être comparé quant à sa divinité ; mais en ce qui concerne sa forme, il est fait comme toi et moi »⁽³⁾.

En revanche, la majorité des savants musulmans, sans être mu'tazilites admettent l'existence du langage figuré, y compris dans le Coran. Il est remarquable à cet égard de constater qu'un polygraphe aussi orthodoxe qu'Assuyûfî (m.919/1505), réfute l'idée selon laquelle la langue arabe ne renferme pas des expressions figurées⁽⁴⁾.

Dés lors que l'étude du « majâz » s'est avérée d'une grande importance non seulement pour l'interprétation du Coran, mais aussi pour la mise en valeur de sa perfection stylistique, et partant de son caractère inimitable, elle ne pouvait qu'être encouragée. D'où la naissance, dans le monde islamique, d'une abondante littérature sur les figures de rhétorique. Même si la visée apologétique l'emporte parfois sur la rigueur scientifique et le souci de systématisation, l'on doit reconnaître que certains ouvrages de rhétorique qui nous sont parvenus, notamment ceux d'al-Jurjânî, nous fournissent des conceptions tropologiques aussi riches qu'originales, et qui méritent de ce fait d'être étudiées.

⁽¹⁾ Ecole Supérieur Roi Fahd de Traduction - Tanger



l'on doit reconnaître que certains ouvrages de rhétorique qui nous sont parvenus, notamment ceux d'al-Jurjâni, nous fournissent des conceptions tropologiques aussi riches qu'originales, et qui méritent de ce fait d'être étudiées.

C'est ce que nous essayerons de faire dans ce qui suit, en abordant l'étude du « majâz » chez l'un des maîtres incontestables et incontestés de la rhétorique arabe : Abd al-Qâhir al-jurjâni.

La théorie du « majâz » chez al-Jurjâni

Certains philologues et rhétoriciens arabes réduisent le rôle du « majâz » à une simple opération syntaxique d'ellipse ou d'addition, négligeant de ce fait sa composante esthétique, son expressivité. Ils font par là même abstraction des rapports qui établissent le sens figuré au sens propre.

Mais fort heureusement, cette attitude réductrice est loin d'être dominante. Et ce, grâce à des oeuvres de certains auteurs remarquables comme Abd al-Qâhir al-Jurjâni⁽⁵⁾ à qui nous devons la théorie la mieux élaborée du sens figuré. Sa conception revêt une importance telle que de nombreux critiques l'ont comparée «aux théories littéraires modernes, en montrant qu'il a devancé un certain nombre de tendances les plus récentes dans le domaine de la structure poétique»⁽⁶⁾.

Pourtant, si on en croit ces biographes, cet auteur de génie n'a jamais quitté son pays natal, Jurjân, contrairement à la plupart des savants arabes de son temps. Kamal Abou Deeb, qui a consacré une excellente étude à l'imagerie poétique chez al-Jurjâni écrit à ce propos :

« (Al-Jurjâni) did not travel in search of knowledge at all. This fact makes it even more surprising that his works are of such rich quality, a richness which becomes even more appreciable when one takes into account that he is reported to have had one or two

teachers only »⁽⁷⁾.

Les deux ouvrages consacrés par al-Jurjâni à la rhétorique : « *Dala'il al-i'jâz* » et « *Asrâr al-balâgha* »⁽⁸⁾ étaient considérés incontestablement comme le fondement du « bayân », branche de la rhétorique qui s'occupe de l'étude des tropes. Il est donc normal que, pour étudier le « majâz », nous nous basions essentiellement sur ces deux oeuvres.

Voyons donc comment al-Jurjâni définit le « majâz » et ses différentes catégories.

Le « majâz » d'après al-Jurjâni

D'emblée, il faut relever que les définitions du « majâz » proposées par al-Jurjâni sont nombreuses et plus ou moins développées. Aussi devons-nous nous en tenir aux plus essentielles.

Ainsi, dans les « *Dala'il* », l'auteur écrit : « Les gens ont l'habitude de définir le « majâz » comme étant tout terme déplacé de la signification pour laquelle elle a été établi »(p.52). Il déclare aussitôt ne pas partager cette opinion et de conclure : « Mais l'opinion exacte à ce propos, est celle que nous avons émise ailleurs »(p.52).

En fait, c'est dans les « *Asrâr* » que l'on rencontre un foisonnement de définitions⁽⁹⁾. Ces définitions, nous essayerons de les schématiser comme suit :

□ Est figuré tout terme qui est écarté de sa signification originale, pour se charger d'une seconde signification, en vertu d'une « mulâhada », c-à-d, d'un rapport entre la première signification et la seconde.

□ Le rapport entre sens propre/ sens figuré, que notre auteur désigne par « mulâhad », implique que le sens tropique garde toujours l'empreinte de son origine.

□ Employer un terme au figuré ne doit pas nous faire croire que nous établissons, pour le terme en question, une nouvelle signification indépendante de celle qui lui a été assignée par la convention linguistique. C'est ce que l'auteur entend par : «

استئناف الوضع.

Afin d'élucider la définition précédente, nous procédons à l'examen de ces » et mulâhada : la « deux concepts-clefs ». isti'nâf l-wad^c «

Le premier concept est défini ainsi par l'auteur : « al-mulâhad » signifie que le nom d'une chose s'applique figurément à une autre, avec laquelle elle entretient un certain rapport (C.f. *Asrâr*, p.343). Ce rapport, qu'il désigne également par « istinâd », sera défini ailleurs comme suit : « c'est tenir compte du fait que le mot est lié ordinairement à une signification autre que celle qu'on lui assigne par transfert tropique » (Ibid, p.304).

Ce rapport entre sens propre/ sens figuré qu'al-Jurjâni appelle « mulâhadat », s'avère primordial dans tout transfert tropique. Autrement dit, pour l'interprétation d'un trope, l'on doit toujours d'après al-Jurjâni se représenter le sens propre, notamment si on a affaire à une figure fondée sur la similitude comme dans une expression du type :

« J'ai vu un lion », où « lion » est pour « homme courageux ».

L'auteur affirme qu'il est absolument nécessaire, pour saisir la seconde signification dont se charge le terme « asad » (lion) de se rappeler la première signification de celui-ci, c-à-d, se représenter l'animal auquel le mot s'applique habituellement. Peut-on imaginer, argumente-t-il, un « far^c » (une idée secondaire générée) sans un « asl » (idée matrice ou principale) (Asrâr. P.305).

Cependant, ce rapport au sens premier,

remarque l'auteur, est moins marqué dans des figures qui consistent par exemple à désigner « ni'ma » (faveur) par « yad » (main) ; si bien que :

« si un quelconque pointilleux (mutakallif) en vient à nier le rapport au sens original ('istinâd) » à propos de ce dernier type de figures, en prétendant qu'il s'agit là d'une signification nouvelle et indépendante (« wad^c musta'naf », on ne saurait l'en dissuader qu'à force d'arguments subtils et probants » (Asrâr, p.305).

Pour qu'il y ait un transfert tropique donc, il faut d'abord que le rapport à l'idée originale reste perceptible. Ainsi conçu, le terme tropique n'a pas une existence autonome, ce n'est pas une nouvelle unité lexicale que l'on pourra utiliser librement sans penser à son origine. La preuve, affirme l'auteur, c'est que le mot « yad » (main) par exemple, ne peut référer au « ni'ma » (faveur) que si l'énoncé (kalâm) comporte un indice (إشارة) qui renseigne sur l'origine de cette « faveur ». Ainsi, conclut-il, le terme « yad » (main) ne devient pas le synonyme de « ni'ma » (faveur). Si c'était le cas, on pourrait dire indifféremment :

- « اقتنى يداً » (Il a reçu « une main ») au lieu de :
- « اقتنى نعمة » (Il a reçu une faveur) ; ou encore ;
- « اتسعت اليد في البلد » (« La main » (d'un tel) s'est répandu dans le pays), comme on dit :
- « اتسعت النعمة في البلد » (Les bienfaits se sont répandus dans le pays) Asrâr. p.305).

Pourquoi alors utiliser le mot « yad » .

(main), par exemple, à la place de « ni^cmat » (faveur) ? C'est parce que cette dernière est le « أثر » (l'effet) de la première, qui en constitue le « مصدر », (la source) (Ibid. p.305).

Il paraît donc clair que, pour al-Jurjânî, le trope ne perd pas son statut figural, et son interprétation reste toujours tributaire du contexte. Ainsi dans un exemple comme :

- « عنت لنا ظبية » (Nous aperçûmes une antilope),

si on interprète « dibiât » (antilope) comme signifiant métaphoriquement « belle femme », si grâce, dit-il au « dalîl l-hâl » (indice situationnel) et au « fahwa l-kalâm » c-à-d, le contexte verbal de l'énoncé (Ibid, p.278).

Il en résulte, pour al-Jurjânî, qu'un terme qui a perdu son sens originel n'est plus considéré comme tropique mais simplement comme « mushtarak » (homonyme). Il en est ainsi, rappelle-t-il, des termes comme « tawr » (taureau) qui désigne également « aqit » (une espèce de fromage) ; ou encore de « nahar » (journée) qui se dit également du petit de l'outarde. Or comme il n'existe aucun lien sémantique entre « tawr » (taureau) et « aqit » (fromage), il ne pourrait s'agir ici d'un transfert tropique.

Il semble ainsi que pour al-Jurjânî le majâz ne concerne que les figures d'invention. Or, cette manière de voir exclut les tropes lexicalisés. A aucun moment en effet, l'auteur des *Asrar* n'évoque la possibilité pour un trope de se dépouiller de sa figurativité, de se fixer dans la langue en devenant une unité lexicale autonome, un « وضع مستأنف » pour reprendre ces termes.

Dans cette perspective jurjanienne, le majâz/ trope reste un fait discursif isolé dont le rôle lexical des tropes n'intéresse nullement Abd al-Qâhir soucieux avant tout de la stylistique. Celui-ci affirme à maintes reprises

qu'il écrit ses deux oeuvres « دلائل » et « أسرار البلاغة », dans le dessein de prouver que, contrairement à ce que pensent nombre de rhétoriciens arabes, la « fasâha » (éloquence) n'est fonction ni des mots ni des sens, mais du « nadm ». Et c'est précisément sur cette notion fondamentale que al-Jurjânî entend construire sa théorie rhétorique. Aussi jugeons-nous utile de la présenter succinctement avant d'aborder les différents types du majâz, et les rapports qui les sous-tendent.

La notion du « nadm » d'après al-Jurjânî

Tout au long de son oeuvre « *Dala'il* », al-Jurjânî s'efforce de réfuter une conception répandue selon laquelle l'éloquence est intrinsèque aux mots, qu'elle est une manière d'arranger les sons de sorte qu'ils soient agréables à entendre, bref une simple euphonie (talâ'um lafdi) (*Dala'il*, p.46) Or, déclare al-Jurjânî, les mots ne sont significatifs que s'ils forment un ensemble dans lequel ils seront organisés d'une certaine façon (*Asrar*, p.2).

Autrement dit, l'éloquence est une affaire de « nadm ». En quoi consiste ce dernier ? Les définitions qu'en fournit al-Jurjânî sont foisonnantes, mais elles se complètent les unes les autres.

« an-nadm », énonce-t-il dans les « *Dala'ih* », consiste à formuler les énoncés, en respectant les principes et les règles de la syntaxe. (ibid, p.62).

Ailleurs, il affirme qu'il s'agit de respecter les « principes » de la syntaxe (ma^âni n-nahw) qui régissent les sens des mots dans l'énoncé (فيما بين معاني الكلم) (ibid, p.64).

Cela suppose que dans une construction donnée l'ordre intervient non pas entre les « alfâd » (formes verbales, signifiants) mais

entre les « ma[°]âni » : (contenus, significatifs, signifiés). L'auteur insiste beaucoup sur ce point. Il a affirmé à maintes reprises, en effet, que :

« Les mots pris isolément ne peuvent pas être dits expressifs. Ils ne pourront l'être que s'ils sont associés les uns aux autres. Mais par association (dam) il faut entendre non pas un simple enchaînement (de sons), mais la mise en relation de différents sens de ses mots (*Asrâr*, p.314).

En mettant l'accent sur la composante sémantique dans un énoncé, l'auteur n'entend pas perpétuer le dualisme « lafd »/ « ma[°]nâ » (respectivement : forme/fond), mais plutôt le réfuter. Il répète inlassablement en effet que les « lafd » en tant que suite de sons (ou de phonèmes) émis par l'organe de la parole (من حيث هو لفظ ونطق لسان) (C.f. *Dalâ'il*, pp.306 et 277) n'ont pas de valeur en eux-mêmes. Les mots n'existent que pour exprimer un sens, leur raison d'être, s'interroge l'auteur, n'est-ce pas de servir de véhicule au sens ? ne sont-ils pas des indices (adillat), des signes (simât) établis par la convention linguistique pour référer à quelque chose (*Dalâ'il*, p.284 et 320).

Dans cette optique, al-Jurjânî tient à faire une nette distinction entre « hurûf-û-n mandûma » (assemblage de phonèmes (dans un énoncé donné). Dans le premier cas, précise-t-il, « il s'agit d'une suite de « huruf » (phonèmes) qui ne sont pas organisés les uns par rapport aux autres en fonction d'un sens (عمقضى معنى). Et celui qui les réunit (Le locuteur) ne suit aucun principe de l'esprit (رسمًا من العقل) qui aurait motivé son choix. Ainsi si la convention linguistique (واضع اللغة) nous avait appris à dire : « rabada » au lieu de : « daraba » (frapper), cela n'aurait pas

perturbé (la communication) (لا يؤدي إلى فساد) (*Dalâ'il*, p.42).

Si l'organisation des phonèmes dans un mot est, pour la-Jurjânî, « arbitraire », il en est tout autrement de l'organisation des mots dans un énoncé, à laquelle il réserve le terme de « nadm », parce que, dit-il, l'ordre des « kalim » (mots) (dans un énoncé) est tributaire des sens, lesquels sens sont d'abord organisés dans la psyché (nafs).

De la sorte, le « nadm » jurjanien se définit comme une « organisation structurelle » où tous les éléments sont considérés les uns par rapport aux autres, et non pas comme un simple enchaînement d'éléments au gré du hasard

(النظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وليس

هو النظم الذي هو ضم الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق)

(*Dalâ'il*, p.42).

Par ailleurs, le « nadm » tel que conçu par notre auteur a une base psychologique, en ce sens que la structure syntaxique d'un énoncé donné est déterminée d'abord par des facteurs psychologiques. Cette idée, fondamentale, revient dans plusieurs passages, aussi bien dans les « *Asrâr* » que dans les « *Dalâ'il* ». Dans le premier ouvrage, l'auteur affirme en effet que :

« les mots se succèdent, dans un énoncé, suivant un ordre établi dans la psyché, lequel ordre est prédéterminé par l'intellect » (*Asrâr*, p.3).

Dans le droit fil de sa conception du « nadm », al-Jurjânî déclare qu'une exposition littéraire, pour répondre aux exigences de l'éloquence, nécessite un grand effort d'imagination et de réflexion (*Dalâ'il*, p.272). Car il ne suffit pas que l'expression soit correcte du point de vue grammaticale. Il faut, de surcroît, que les rapports qu'entretiennent les mots entre eux

(rapport : sujet/prédicat ; nom/adjectif...) soient formulés de manière expressive et figurée (من طريق المجاز) (Dalâ'il, p.272), comme dans ce verset coranique.

- « فما ربحت تجارتم » (leur négoce « ne gagne rien » = (Ils ne gagnent rien dans leur négoce) (II, 16), où le rapport : sujet/prédicat est à interpréter au figuré. Ce qui exige un effort de réflexion, (إعمال الفكر) (ibid, p.272) aussi bien de la part du producteur de l'énoncé figuré que de son récepteur.

Un autre aspect fondamental de la théorie jurjanienne du « nadm » réside dans la conception du sens comme un tout organique dont les parties agissent les unes sur les autres. Selon l'approche jurjanienne, en effet, le sens d'un énoncé comme :

- « ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تأديبا له » (Zayd a frappé 'Amr, un vendredi, pour le punir), se présente non pas en unités significatives isolées, comme l'imagine beaucoup de gens, mais en un tout organique (مفهوم هو معنى واحد) (Dalâ'il, p.281).

Dans le même ordre d'idées, l'auteur soutient qu'il est inconcevable que la pensée s'attache aux significatives isolées...l'on ne peut penser à la signification d'un nom sans le lier à un verbe par une relation verbe/sujet ou verbe/objet ou tout autre relation syntaxique comme sujet/prédicat ; expansion adjectivale, ou adverbiale (Dalâ'il, p.280).

Pour étayer sa conception, l'auteur présente de solides arguments dans un passage qui semble résumer sa théorie du langage, et dont nous reprenons ci-après les parties que nous jugeons essentielles :

« Comment serait-il concevable que tu (le locuteur) puisses viser le sens d'un mot (تقصد معنى كلمة) sans penser lier celui-ci à un

autre. J'entends par « viser le sens des mots » vouloir communiquer à l'auditeur, par leur truchement, une information qu'il ne connaissait pas. Il est évident, en effet, que tu ne t'adresses pas à un auditeur, dans l'intention de lui apprendre le sens de chacun des mots de l'énoncé, pris séparément. Ainsi, en prononçant une phrase comme :

- « خرج زيد » (Zaid est sorti), tu n'entends pas révéler à l'auditeur ce que signifie le terme « kharaja » (sortir)... Comment en serait-il ainsi alors qu'il est absurde de s'adresser à quelqu'un dans des termes qu'il ne connaissait pas déjà. Sache qu'il en est de celui qui produit un énoncé (واضع كلام) comme d'un orfèvre qui fait fondre et mélanger des pièces d'or et d'argent pour en faire une seule pièce « (قطعة واحدة) » (Dalâ'il, p.280).

Cette présentation sommaire de la théorie du « nadm » élaborée par 'Abd al-Qahir al-Jurjânî, au X^{ème} siècle, nous permet de constater que cet auteur de génie a été en avance sur son temps en formulant des vues théoriques que la linguistique moderne ne peut qu'apprécier. N'a-t-il pas esquissé une conception symboliste et conventionnelle du signe linguistique, en affirmant que les « alfad » =(mots considérés comme support verbal du sens) ne sont que des « adillat » (indices) et des « simât » (signes) pour le « sens » auxquels ils renvoient ? N'a-t-il pas, de surcroît, déclaré que les significations des mots (« ma'âni l-kalim ») n'ont pas d'existence autonome, et que, par conséquent, le sens d'un énoncé doit être perçu comme un tout organique dont les éléments sont intimement liés ?

Notre propos n'est pas ici d'établir un parallèle entre la pensée d'al-Jurjânî et les théories linguistiques modernes. Il n'est pas cependant inutile de citer certains auteurs modernes dont les conceptions relatives au problème du sens en général, et du sens figuré

en particulier, confirment, dans une large mesure, les thèses d'al-Jurjâni qu'on vient d'exposer.

Ainsi de Benjamin Lee Whorf qui écrit : « *sense or meaning does not result from words or morphemes but from patterned relations between words or morphemes* »⁽¹⁰⁾.

Un autre linguiste, J.B. Carrol, écrit dans les même ordre d'idées :

« *It seems clear that psychological analysis of linguistic behaviour needs to proceed* » *from the top down* » *rather than* « *from the bottom up* » *as in usual linguistic procedure. In formulating an utterance, it is probable that a speaker selects its over-all construction rather than words that will compose it, much less the phonemes of those words* »⁽¹¹⁾.

On relève la même conception chez certains théoriciens de la traduction, : comme Danica Seleskovitch qui affirme

« *On comprend le sens de la phrase comme un tout et s'il y a analyse, elle ne vient que par la suite* »⁽¹²⁾.

Mais ce qui nous intéresse davantage ici c'est la nature du sens figuré, ou "majâz". Dans cette optique, force est de rappeler ces deux faits fondamentaux de la théorie jurjanienne:

A – l'éloquence relève non pas de la langue, mais du discours. La "fasâha", écrit al-jurjâni, n'est pas une qualité intrinsèque aux mots tels qu'établis par la "convention linguistique" (واضع اللغة) mais une qualité qu'il faut mettre sur le compte du locuteur (al-mutakallim) » (*Dalâ'il*, p.275).

B – le « majâz », avec ses différentes espèces comme l' « isti'âra » (métaphore), est déterminé par le « nadm » (organisation sémantico-syntaxique) (= من مقتضيات النظم) (*Dalâ'il*, p.270).

Nous avons vu que le « nadm » suppose une structure organique où les signifiés sont liés les uns aux autres par certaines relations syntaxiques. Il en résulte que, pour al-Jurjâni, les unités lexicales ne peuvent se charger d'un sens figuré en dehors du contexte. Or cette manière de voir se trouve confirmée par certaines études récentes sur le langage figuré. Ainsi, Irène Tamba affirme que « c'est la conjonction, dans un emploi effectif de discours, de composantes syntaxique, grammaticale et référentielle qui permet la création d'une signification figurée »⁽¹³⁾.

Ailleurs, l'auteur ajoute que : « le sens figuré est une signification structurale construite – selon certaines règles – par les locuteurs... » (Ibid, p.36).

Al-Jurjâni inscrit donc le sens figuré dans une perspective relationnelle et discursive, rompant par là même avec la conception « littéraliste » qui assigne aux signifiants de la langue une valeur expressive intrinsèque.

Examinons à présent les rapports fondamentaux qui sous-tendent et différencient les diverses espèces du « majâz » d'après al-Jurjâni.

Les catégories fondamentales du « majâz »

On relève, chez al-Jurjâni, deux types du « majâz » :

- « majaz hukmi » ou « 'aqli » (attributif), qui affecte non pas le sens propre des unités lexicales, mais les rapports syntaxiques qui relient ces unités dans une phrase donnée.

Etudions d'abord le « majâz lughawî » qui comprend lui-même deux sous-catégories nettement distinguées par al-Jurjâni. Il y a, d'une part :

- l-isti'ârat (métaphore) : trope fondé sur le

« tashbîh », c-à-d, sur le rapport de similitude ; et d'autre part :

- le « majâz mursal », « trope libre », sous-entendu : qui n'est pas lié au sens original par un rapport de similitude.

Notons à ce propos que 'Abd al-Qahir prend à partie ses prédécesseurs pour avoir regroupé sous l-isti'ârat « (métaphore) des tropes qui ne sont fondés sur aucun rapport de similitude (c.f. *Dalâ'il*, p.397), ce qui veut dire qu'ils n'ont pas perçu la différence entre « l-isti'ârat » et le « majâz mursal ». Quelle différence y a-t-elle donc entre ces deux tropes d'après al-Jurjâni ?

Le « majâz mursal » (trope libre) est : « le fait de désigner une chose par le nom d'une autre qui lui est contiguë, ou avec laquelle elle est souvent associée » (*Asrâr*, p.350). Autrement dit : la substitution d'un terme à un autre avec lequel il est lié par une relation de contiguïté.

Mais al-Jurjâni ne s'est pas trop attardé sur cette espèce de trope dont il ne fait qu'effleurer la nature. Comme tous les rhétoriciens arabes, il a essayé d'élucider le mécanisme du « majâz mursal » (trope qui correspond, grosso modo, à la Métonymie/synecdoque) en spécifiant certains rapports qui le fondent et en esquissant une typologie sommaire. A cet égard, al-Jurjâni distingue quatre espèces du « majâz mursal », en fonction des rapports qui les sous-tendent et qui justifient le transfert tropique ; elles se présentent comme suit :

- 1 - Contenant pour le contenu (التباس بين الحامل والمحمول) (contiguïté entre transportant et l'objet transporté) ;

Exemple : le fait de désigner l'outre d'eau

(masâda) par « rawiyya », terme qui s'applique normalement au chameau qui transporte ces outres d'eau.

- 2 - Contenu pour le contenant ;

Exemple : le fait de désigner un chameau (ba'îr) par le nom de chargement qu'il transporte (hafad).

- 3 - Partie pour le tout, (التباس ما بين الجزء من الشيء) (ويعين جملة الشيء) (*Asrar*, p.344).

Exemple : « Oeil » ('ayn) pour « espion » (ربيعة) ;

- 4 - Cause pour effet ;

Exemple : « main » (yad) pour « bienfaits » (ni'ma).

Al-jurjâni, on le voit, n'a pas très bien expliqué la relation de « mulâbasa » (contiguïté) qui fonde le « majâz mursal », défini par lui négativement, c-à-d, comme étant basée sur une relation autre que la similitude qui constitue la raison d'être de « l-isti'âra ». Cette attitude quelque peu réductrice se retrouve chez tous les successeurs d'al-Jurjâni, qui reprennent en les schématisant les idées de celui-ci sans aucun apport personnel notable. Cela vaut aussi bien pour des rhétoriciens anciens comme Assakkakî et al-Qazwîni, que pour certains stylisticiens arabes modernes comme Mustafa al-Marâghî et Aziz Atîq, de loin les plus célèbres. N'est-ce pas étonnant en effet de constater que dans son traité de rhétorique arabe, publié en 1974, A. Atîq définit le « majâz mursal » comme étant tout simplement un trope « fondé sur une relation autre que la similitude » (المجاز المرسل ما كانت) (علاقته غير المشابهة) (*Ibid*, p.156).

C'est à dire à quel point la nature de la relation fondant ce fameux « majâz mursal »

est difficile à cerner et à définir avec précision. Ce qui explique peut-être le peu d'intérêt qu'on lui accorde, au regard des études riches et abondantes consacrées à « l-isti'âra », fondée, elle, sur un rapport de similitude. Quoi qu'il en soit, al-Jurjânî a, pour le moins, le mérite de démontrer que :

- i. « l-isti'âra » et le « majâz mursal » procèdent tous deux du même mécanisme fondamental : l'utilisation d'un terme dans un sens autre que celui que lui attribue la convention linguistique, en vertu d'un rapport de similitude, ou autre, entre le sens premier et le sens second.
- ii. Les deux tropes en question se distinguent par la nature du lien entre le sens tropique (majâzî) et le sens original (asli) ; Dans le « majâz mursal », le rapport à l'idée originale est faible, presque imperceptible, alors qu'il est évident, voire nécessaire, dans le cas du trope fondé sur la similitude.
- iii. Contrairement au « majâz mursal », l-isti'âra, suppose la fusion de deux signifiés qui ont en commun un certain nombre de caractéristiques.

Pour saisir la différence qu'al-Jurjânî établit entre les deux tropes qu'on vient de citer, nous exposons ci-après sa théorie de « l-isti'âra » qui est indubitablement mieux développée, par rapport aux formulations sommaires consacrées par cet auteur au « majâz mursal ».

La théorie de « l-isti'âra » d'après al-Jurjânî

Comment al-Jurjânî conçoit-il donc « l-isti'âra » et comment la définit-il ? c'est ce que nous essayons de voir dans ce qui suit.

Notons d'emblée que les définitions esquissées par ce rhétoricien tant dans les « Dalâ'il » que dans les « Asrar » sont nombreuses et élaborées progressivement au fil de l'analyse d'une foule d'exemples, que l'auteur ne se lasse pas de reprendre, comme pour convaincre le lecteur du bien-fondé de ses conceptions. En réalité, al-Jurjânî se soucie peu du classement des sujets traités en rubriques ou chapitres bien ordonnés, comme le feront plus tard ses successeurs. Il s'ensuit que ses deux ouvrages sont pleins de redites qui risquent de déconcerter le lecteur moderne. Mais ce défaut n'entame en rien l'originalité de l'auteur, qui, s'il se répète, c'est pour mieux mettre en évidence sa manière de voir et réfuter, ce faisant, certaines conceptions qu'il juge erronées.

Il est significatif, à cet égard qu'al-Jurjânî, avant de proposer sa définition de l-isti'âra, commence d'abord par se démarquer de ses prédécesseurs auxquels il reproche d'avoir défini la figure en question comme un transfert de noms. Ainsi, il cite pour les réfuter les définitions d'al-Amidî et d'Abu Hilal al-Askarî selon lesquels « l-isti'âra » « consiste à appliquer une expression à une idée autre que celle qui lui a été assignée, primitivement, par la langue, et ce, en vertu d'un transfert de noms » (voir, *Dalâ'il*, p.294).

En revanche, al-Jurjânî affirme qu'une « isti'âra » doit sa raison d'être à une substitution non pas de termes mais de significations. Cette affirmation, qui peut paraître évidente, revient à maintes reprises dans les *Dalâ'il*⁽¹⁴⁾.

L'auteur en arrive ainsi à définir « isti'âra » comme suit :

Elle consiste à employer un mot pour désigner autre chose que ce à quoi il s'applique à l'origine, grâce à une certaine similitude entre les deux significations, sans que le mot en question perde son sens original.

Ainsi, explique l'auteur, si on applique

à une personne le nom de « lion » (asad), cela n'implique pas que le nom « asad » s'écarte de sa signification originale : « comme on ne saurait dire d'un homme qu'il est « asad » (lion) que si on le range dans l'espèce des lions ! (ندخله في جنس الأسد), il s'ensuit que ce nom n'est pas, dans ce cas précis, transposé de son sens propre. Il y aurait transposition si l'expression n'avait pas en vue précisément de mettre l'accent sur le sens propre (al-ma^cna l-asli) du terme « asad ». N'est-il pas absurde et contradictoire de considérer que le terme est déplacé de sa signification propre, alors que c'est bien ce sens propre que l'on veut faire entendre » (*Dalâ'il*, p.295).

Pour mieux saisir cette conception d'al-Jurjânî, il est intéressant, nous semble-t-il, de rappeler succinctement cette théorie jurjanienne selon laquelle il y a deux modes d'expression, l'un direct, l'autre indirect. Il appelle « ma^cnâ » (sens), le contenu du premier ; et « ma^cnâ l-ma^cnâ » (sens du sens) celui du second.

Par le « ma^canâ », il entend la signification littérale, saisie spontanément (*Dalâ'il*, p.184).

Quant au « ma^cnâ l-ma^cnâ » (sens du sens, il le définit comme étant « la seconde signification saisie par l'intellect, à partir de la signification première » (ibid., p.184). C'est ce second mode qui constitue la raison d'être du langage figuré (c.f. *Dalâ'il*, pp.297/313).

L'isti^carâ, telle que définie dans les « *Dalâ'il* », suppose une identité entre l'objet auquel le terme est appliqué normalement et l'objet auquel il est appliqué métaphoriquement. Ainsi, affirme al-Jurjânî, si on dit « je vois un lion » en désignant une personne courageuse, on veut attribuer à cette personne « le sens » du lion, en l'identifiant à cet animal. On affirme, par là même, qu'elle

est aussi courageuse, puissante, redoutable qu'un lion (C.f. *Dalâ'il*, pp.296/310).

Selon l'auteur, l'analogie entre les entités envisagées métaphoriquement, peut être poussée à l'extrême, au point « de rompre le lien entre le membre d'une personne « elle n'est pas un humain, mais un lion » (*Dalâ'il*, p.294). Un bel exemple de ce genre d'« isti^câra » nous est fourni par ce vers d'al-Mutanabbi (m.610-1213) :

نحن قوم من جن في زي نلس
de djinns, habillés comme des hommes).
فوق طير لها شخوص الجمال
(et montés sur des oiseaux
aux corps de chameaux !)

En affirmant que l'isti^câra repose non pas sur un transfert de noms mais sur une identité entre deux signifiés (*Dalâ'il*, p.393), al-Jurjânî s'inscrit en faux contre la conception aristotélicienne selon laquelle la métaphore « est l'application à un objet d'un nom ordinairement appliqué à un autre... »⁽¹⁵⁾.

Au demeurant, cette conception qui réduit la métaphore à une simple substitution de noms sera remise en cause par des chercheurs modernes, tel que A. Richards qui déclare dans son ouvrage, *Philosophy of Rhetorics* que :

« The traditional theory made metaphor seem to be a verbal matter, a chifting and displacement of words whereas, to improve the theory of metaphor » ajoute-t-il, « we must remember this : that it is a borrowing between and intercourse of thoughts, a transaction between contexts »⁽¹⁶⁾.

On retrouve la même conception chez S.J. Brown, qui, se démarquant de la conception aristotélicienne, écrit que la métaphore : « (is) a transference of the meanings of words »⁽¹⁷⁾.

Dans cette perspective, l'originalité

d'Al-Jurjânî apparaît d'autant plus remarquable que non seulement il affirme que l'« isti'âra » est un emprunt de significations, (إعارة المعنى) mais qu'il précise, notamment dans les « Asrâr », que cet « emprunt » ne concerne qu'une partie des éléments significatifs communs aux deux entités envisagées métaphoriquement. Ainsi, énonce-t-il dans les « Asrâr », dire que « Zayd est un lion », c'est lui est attribuer les traits les plus marquants du lion (أخص أوصاف الأسد) (Ibid, p.353).

Dans un transfert métaphorique donc, seuls les traits les plus caractéristiques et les plus saillants (أخص الأوصاف وأغلبها) (p.353) sont mis en relief : le courage et la puissance, par exemple, tandis que d'autre sont éclipsées (voir. Asrâr, p.336).

Dans une phrase comme, « il est un lion », explique encore al-Jurjânî, on fait abstraction de certains éléments qui constituent la signification du « lion » pour mettre en exergue certains traits seulement de son caractère, le courage, en l'occurrence. Or, affirme-t-il, « si le courage constitue l'un des attributs les plus dominants du lion » il n'en demeure pas moins que le sens du mot « lion » tel qu'établi par la langue, n'est pas lié exclusivement au caractère courageux de cet animal. Le sens de « asad » (lion) comprend en plus du trait courageux, d'autres caractéristiques telles qu'une certaine forme physique, des canines, des griffes. De la sorte, le mot « lion » employé métaphoriquement renvoie certes à un trait caractéristique de l'animal en question, mais en élimine d'autres qui participent également du sens pour lequel le terme « lion » a été établi (Asrâr, p.360.)

Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici brièvement cette conception d'un grand

théoricien de la métaphore, Michel Le Guern, qui confirme en grande partie les idées intuitives du maître de la rhétorique arabe. Voici comment M. Le Guern analyse cet exemple de Hugo :

« Vous êtes mon lion superbe et généreux ».

Pour saisir cette métaphore (vous êtes mon lion...) où « lion » renvoie à une personne courageuse, Hernani en l'occurrence, il n'est pas nécessaire, souligne le Guern, de faire appel à la représentation globale d'un lion. Ce serait en déformer le sens que de faire intervenir tous les éléments qui constituent le concept du lion : mammifère carnivore, son pelage est fauve, sa démarche est souple, très fort et courageux... le signifié du terme métaphorique « lion » est ce qu'il y a de commun aux deux représentations, celle du « lion » et celle d'Hernani, autrement dit l'attribut dominant (qui est) le trait de similarité qui rapproche les deux entités considérées et qui sert de fondement à l'établissement du rapport métaphorique⁽¹⁸⁾.

Pour récapituler, nous dirons que l'« isti'âra » (métaphore) telle que conçue par al-Jurjânî, suppose nécessairement qu'entre les deux entités envisagées métaphoriquement, celle qui prête le nom (musta'âr min hu,) et celle qui l'emprunte, existe un trait de similitude (wajhu shabah). En fonction de la nature du rapport de similitude qui la sous-tend, l'isti'âra selon al-Jurjânî se classe en trois espèces fondamentales. Pour mieux saisir le bien-fondé de cette classification, il est important de la présenter ici, en analysant quelques exemples commentés par l'auteur.

Classification de la métaphore d'après al-Jurjânî

Al-Jurjânî présente son système classificatoire sous une forme hiérarchique, en commençant par le bas de l'échelle, autrement

dit « l'isti'âra » par excellence, (الضرب الخالص من الاستعارة). Examinons de plus près chacune de ces espèces.

I – Le premier degré de l'isti'âra, c'est quand, par exemple, le sens du terme métaphorique se trouve inclus dans celui du terme original, du fait que les deux entités appartiennent au même genre tout en possédant chacune des traits spécifiques qui font que l'une est plus noble, plus précise ou plus expressive que l'autre. (*Asrâr*, p.41).

Exemple : le fait de dire en parlant d'un cheval, qu'il « vole » (târa) ou qu'il « nage » (sabaha) à la place de « courir » (°adâ).

Or, affirme l'auteur, les verbes « târa » (voler), « nager » (سبح), et « courir » ont tous, pour trait générique, d'être des verbes de mouvement :

(كلها جنس واحد من حيث الحركة على الإطلاق) (*Asrâr*, p.41), mais il n'en demeure pas moins qu'il réfère chacun à une espèce particulière de mouvement. Ainsi, « voler » (târa) se dit spécifiquement des « oiseaux » qui se déplacent dans l'air. Toutefois, ce verbe peut dans certains cas être appliqué métaphoriquement à un cheval, qui, en raison de sa rapidité, fait penser à un oiseau qui vole. Il en est de même du verbe « fâda » (déborder ; submerger) qui se dit au propre d'un liquide qui recouvre une surface, mais qui peut exprimer métaphoriquement une idée plus générique d'expansion ou de submersion, comme dans cet hémistiche :

« كالفجر فاض على نجوم الغيب (... telle l'aurore qui submerge les étoiles (perdues) dans les ténèbres) (*Asrâr*, p.42). L'aurore qui se répand au lever du jour (yanbasit) ressemble à l'eau lorsqu'elle submerge une terre.

Pour conclure, nous dirons que cette espèce d'isti'âra consiste à rapprocher deux entités

qui ont en commun un ensemble de traits sémantiques, ou pour utiliser une terminologie moderne, de sèmes génériques, cet usage métaphorique ayant pour effet de neutraliser les traits spécifiques des entités en question.

II – La deuxième espèce, concerne des métaphores « où le point de similitude consiste en une qualité que les deux entités impliquées dans le processus métaphorique, ont réellement en commun » (*Asrâr*, p.46).

Exemple : « j'ai vu un lion », où « lion » (asad) est pour « un homme courageux ». Car, pense l'auteur, le trait commun (الوصف الجامع) entre « lion » et « homme courageux » est une qualité (=courage) qui existe réellement aussi bien chez l'homme que chez l'animal auquel il est comparé, quand bien même il existe une différence de degré entre « le courage » d'homme et celui d'un lion.

La différence entre cette espèce et la première réside selon al-Jurjânî dans le fait que la première espèce opère un rapprochement entre deux concepts du même genre (ex. Courir et voler) le trait commun entre eux étant le mouvement ou la vitesse, tandis que la seconde établit un rapport de similitude entre deux entités hétérogènes (من جنسين مختلفين) (*ibid*, p.47), l'homme et le « lion » par exemple.

Là, al-Jurjânî éprouve la nécessité d'introduire une autre distinction entre la première espèce qui suppose, d'après lui, l'identité des deux concepts, (« voler » et « courir ») et une autre espèce métaphorique dite « ghayr mufida » (sans valeur expressive). Mais voyons d'abord la définition de cette figure.

« isti'âra ghayr mufida » consiste en une extension de l'usage des noms génériques

(comme lèvres au lieu de babines, en faisant abstraction des traits spécifiques (al-ikhtisâs), des nuances et des différences subtiles

(دقائق الفروق) que la langue a établies entre les significations de ces noms (*Asrâr*, p.23).

Il arrive en effet que la langue établit entre les référents plus ou moins identiques (ex. Lèvres, babines etc.) des différences subtiles, en les désignant par des noms spécifiques. Ainsi en arabe, on distingue « shafa » (« lèvre » pour un homme), « mishfar » (babine, pour un chameau) et « jahfala » (lèvre d'un cheval). Il y a « isti'âra ghayr mufida » lorsque on emploie par exemple « shafa » (lèvre) communément réservée à l'homme, pour « jahfala » (lèvre d'un cheval) ; ou « mishfar », (babines d'un chameau) pour lèvre d'une personne.

En quoi cette espèce se distingue-t-elle de celle consistant, par exemple, à dire « voler » au lieu de « courir »? Dans ce dernier cas, précise al-Jurjânî, on tient nécessairement compte du trait distinctif (خصوص الوصف) entre les deux termes de la métaphore, le comparant et le comparé. Ainsi, on ne peut pas dire de n'importe quel cheval, à n'importe quel moment qu'« il vole » (yatîr). Cela n'est possible que dans des cas particuliers (حال مخصوصة) ; de même qu'on ne peut qualifier un cheval chétif et lent de « sâbih » (celui qui « nage »). Pour qu'un tel énoncé soit possible, il faudra nécessairement qu'il y ait un trait de similitude entre les deux représentations sur lesquelles porte la métaphore.

Ce n'est pas le cas quand on dit par exemple « فرسن شلة » (patte de la chèvre). Au lieu de « ظلف شاة » (sabot de la chèvre) le premier terme étant normalement réservé aux pattes du chameau.

III – La métaphore « pure » ou par excellence (الصميم الأعلى من الاستعارة). Ce genre de métaphore est fondé sur une similitude qui ne peut être saisie qu'intellectuellement (شبهه مأخوذ من الصور العقلية).

Exemple : « lumière » (nûr) pour « preuve » (hujja).

Cette métaphore se distingue aussi bien de celle fondée sur un rapprochement de notions partageant, selon al-Jurjânî, les mêmes traits génériques (اللفظ) استعماله في عموم (اللفظ) comme « voler » et « courir », que de celle impliquant la possession, par les deux entités sur lesquelles porte la métaphore, d'une qualité commune évidente (*Asrâr*, p.49) telle le « courage » qui caractérise une personne intrépide et un « lion ».

Al-Jurjânî reconnaît ensuite que cette espèce de métaphore revêt une variété de formes, subtiles et difficiles à discerner (*Asrâr*, p.50). Toutefois, ces différentes formes peuvent selon l'auteur se ramener à ces trois catégories, que la métaphore utilise :

- a- Un objet saisi par les sens au lieu d'un concept intellectuel. Exemple : « lumière » (nûr) pour « preuve » (hujja).
- b- un objet sensible pour un autre objet sensible, la similitude entre les deux étant purement intellectuelle ;

Exemple : « خضراء الدمن » (plante verdoyante sur un tas de fumier) pour « belle femme de mauvaise extraction ou de mauvaises moeurs ».

- c – une notion abstraite pour une autre notion abstraite ;

Exemple: « mort » (mawt) pour « ignorance » (jahl) (c.f. *Asrâr*, pp.61-69).

Nous passons à présent au deuxième volet du "majâz" dit "majâz hukmi (مجاز حكمي).

La notion de « majâz hukmi » chez al-Jurjânî

Le «majâz hukmi» (trope attributif) consiste, selon al-Jurjânî, à attribuer, dans une tournure, l'effet d'une action non pas à son auteur propre, mais plutôt à un auteur immédiat. Il porte sur les relations syntaxiques entre un sujet (مسند إليه) et un prédicat (مسند) sans affecter la signification littérale des mots.

Pour illustrer cette définition, nous analysons quelques exemples cités par al-Jurjânî et repris par tous ses successeurs.

Exemple (1) « هُمارك صائم وليلك قائم » (Ta journée observe le jeûne et la nuit fait des veillées de prières).

Exemple (2) « نام ليلي وتجلي همي » (Ma nuit s'est endormie, et mon angoisse s'est dissipée) (c.f. *Dalâ'il*, p.204).

Dans ces énoncés, constate l'auteur, le « majâz » ne réside pas dans les unités lexicales en elles-mêmes (في ذوات الكلم) qui n'ont pas changé de sens, mais il affecte les relations syntaxiques qui les unissent (أحكام) (أحررت عليها). Ainsi, dans l'exemple(1) les deux adjectifs attribués ; « صائم » (celui qui observe le jeûne) et « قائم » (celui qui fait des veillées de prières) sont bien utilisés dans leur sens propre. Il n'en demeure pas moins que l'énoncé est figuré, en ce sens que les deux adjectifs en question se rapportent respectivement au « هُمار » (journée) et au « ليل » (nuit). Or, la nuit n'accomplit pas, réalistement, des « veillées de prières » pas plus que la journée « n'observe le jeûne ». Ces deux termes « nuit » et « jour » indiquent

normalement les circonstances de l'action, (en l'occurrence, celle de jeûner, et de faire la prière), ils ne peuvent pas en être les sujets. C'est donc cette substitution qui rattache au attribut ou un prédicat à un sujet qui n'est pas réellement le sien qu'on appelle « مجاز حكمي ».

Autrement dit, cette espèce de « majâz » ne fait que modifier l'ordre habituel des mots dans une construction donnée, sans que les mots eux-mêmes subissent un changement quant à leur contenu sémantique.

La définition du « majâz hukmi » ou « 'aqli » telle qu'esquissée plus haut sera quelque peu développée par les successeurs d'al-Jurjânî, notamment al-Qazwînî qui propose cette formulation : « le (مجاز عقلي) » consiste à rattacher un verbe, ou tout autre catégorie grammaticale pouvant tenir lieu d'un verbe, à une expansion (ملايس) qui ne lui convient pas habituellement, à la suite d'une interprétation figurée » (al-îdah, p.16).

Il semble ainsi que le « majâz hukmi » s'apparente, par bien de ces aspects, à ce que la rhétorique occidentale appelle l'hypallage. Voici comment cette figure a été définie par le rhétoricien français, César Dumarsais dans son traite *Les tropes* :

« Cicéron dit de César qu'on n'a jamais vu son épée vuide du fourreau,... Il ne s'agit pas du fonds de la pensée, qui est de faire entendre que César n'avait exercé aucune cruauté dans la ville de Rome, il s'agit de la combinaison des paroles qui ne paraissent pas liées entre elles comme elles le sont dans le langage ordinaire, car vacuus (=vide) se dit plutôt du fourreau que de l'épée... Le changement qui se fait dans la construction des mots par cette figure ne regarde pas leur signification ; ainsi en ce sens cette figure n'est pas un trope, et qu'elle doit être mise dans la classe des idiotismes ou façon de parler particulières à la langue latine : mais j'ai cru qu'il n'est pas inutile d'en faire

mention parmi les tropes ; le changement que l'hypallage fait dans la combinaison et dans la construction des mots, est une sorte de trope ou de conversion »⁽¹⁹⁾.

Nous terminons par une présentation sommaire de la figure dite « kinâya ».

La figure dite « kinâya »

Nombre d'arabisants traduisent cette figure par métonymie. En vérité, la « kinâya » telle que définie par les rhétoriciens arabes englobe plusieurs faits discursifs qui ne se rattachent pas tous au trope métonymique. Le terme « kinâya » (de la racine : /k-n-w/ : déguiser, camoufler, périphraser) désigne en rhétorique le remplacement d'un terme par un autre terme ou par une locution qui sont avec lui dans un rapport d'implication (luzûm).

Pour al-Jurjânî, la « kinâya » consiste à exprimer un sens non pas par le terme qui l'évoque habituellement, mais par un autre dont le sens présuppose ou implique l'idée du premier »⁽²⁰⁾.

La définition précédente sera reprise par ASSAKKAKI et al-Qazwîni, sans modification notable. La « Kinâya », énonce Assakkâki, c'est : « le fait d'évoquer une chose non pas explicitement, mais par le biais d'une autre chose qui la présuppose »⁽²¹⁾.

Exemple déjà cité par al-Jurjânî : « طویل النجاد » (Il est long de baudrier), qui signifie, par « kinâya » : « Il est de haute taille ». Car la première idée, (être long de baudrier) indique la seconde (être de haute taille).

Autre exemple (également repris à al-Jurjânî) ; « فلانة نورم الضحى » (une telle fait la grasse matinée). Ce qu'on veut exprimer par cette phrase, ce n'est pas le fait que la personne en question « fait la grasse

matinée » mais l'idée que cela suppose (ملزوم ذلك), c-à-d, qu'elle n'a pas besoin de se réveiller tôt pour faire le ménage par exemple. Cela suppose qu'elle a des domestiques qui veillent sur elle, et donc qu'elle est riche. Ainsi de l'idée de « faire la grasse matinée » on passe, par une série d'implications, à celle de « richesse ».

Mais il va de soit que pour déceler le sens exact de ce genre d'expressions, il faudra être au fait des moeurs de la communauté qui les produit, la société arabe traditionnelle en l'occurrence. La connaissance du milieu socio-culturel qui donne naissance à cette espèce de figures est d'autant plus impérative que l'interprétation de certaines « kinâya » passe par une cascade d'implications, ou plus exactement de « ridf » (montés en croupe)⁽²²⁾.

Il en est ainsi de cet exemple :

- « فلان كثير الرماد » (un tel a beaucoup de cendre) qui veut dire, par « kinâya » généreux, hospitalier. Car, comme le rappelle Assakkakî, dans la société arabe traditionnelle, « beaucoup de cendre » implique beaucoup de feu, donc de bois et de cuisine pour les nombreux invités reçus »⁽²³⁾.

Cette catégorie de kinâya qu'on trouve chez les grands rhétoriciens tels que al-Jurjânî, Assakkakî et al-Qazwîni, peut être traduite en français non pas par métonymie, mais par périphrase imagée, terme proposé par Sabbagh⁽²⁴⁾ et qui nous paraît plus exact.

Toutefois, il est une autre conception, plus générale, de la « kinâya ». On la retrouve, entre autres, chez Ibn al-Isba' al-Misri (m.654/1256). Il s'agit pour ce dernier d'une expression qui en remplace une autre qu'on s'abstient d'évoquer, par respect des convenances, en évitant l'emploi de termes choquants, ou jugés de mauvais augure⁽²⁵⁾.

Exemple de cette catégorie de « kinâya » ces versets coraniques :

- « أو جاء أحدكم من الغائط أو لامستم النساء » (ou si l'un de vous vient du « lieu dérobé aux regards » ou si vous avez touché les femmes). (IV, 43/46). « ghâ'it », d'abord « lieu dérobé aux regards » a fini par désigner les « latrines » puis les déjections ; et « lamasa » peut être ici pris soit au sens propre (=toucher), soit au sens figuré (=avoir commerce avec les femmes).

Il est clair que dans les exemples cités, il s'agit non pas de véritables tropes mais d'expressions euphémiques qui remplacent les termes jugés inconvenants. En effet, contrairement au « majâz » (trope) qui, comme nous l'avons vu précédemment nécessite de passer outre le sens propre, la « kinâya », elle, peut être prise aussi bien au sens propre qu'au sens figuré. Ainsi, affirme Assakkakî, dans un énoncé comme : « il est long de baudrier » rien n'empêche d'interpréter l'expression au sens propre,

c'est-à-dire que la personne en question a effectivement un long baudrier. Il en est tout autrement, dit-il, d'une phrase comme «

(الغيث) (lit. nous avons fait paître « la pluie ») (= nous avons fait paître les herbes qui ont poussé grâce à la pluie) où la « pluie » (غيث) ne peut être pris au sens propre⁽²⁶⁾.

Charles Pellat, auteur de l'article « kinâya » dans l'Encyclopédie de l'Islam⁽²⁷⁾ a rangé des figures comme : « zujâja » (bouteille) pour « vin » dans la catégorie de la « kinâya ». Ce qui évidemment ne correspond pas aux conceptions des rhétoriciens arabes, qui rattachent ce genre de figures plutôt au « majâz mursal » (métonymie). En outre, on ne voit pas pourquoi C. Pellat rattache le « kinâya » à la métaphore, alors que les deux figures sont nettement distinctes. En effet, contrairement à la « kinâya » qui ne nécessite pas une interprétation figurée, la métaphore, elle, résulte d'un transfert de signification, comme nous l'avons vu plus haut.

Notes

1. Hafnî Muhammad Sharaf, voir son introduction au livre de Ibn al-Isba^c al-Misrî, *Badî^c al-qur'ân*, éd. An-Nahda, 1957, p.45. Voir également : Mustafa al-Marâghî, *'ulum al-balâgha*, éd. Dâr I-Kutub al-'ilmiyya, Liban, p.9.
2. Voir, Az-Zamakhsharî, *الكشاف*, volume.I, p.220, cité par Ahmed Amîn, *ضحى الإسلام*, éd. Maktabat an-Nahda al-Misriyya, 1956, Tome, III p.25.
3. Cité par T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran*, (thèse de Doctorat), p.44.
4. Voir, *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*, édition établie par Jâd al-Mawlâ, Al-maktaba al-'asriyya, Beyrouth, 1987. Tome, I, p.364.
5. A propos de la question de savoir si l'ellipse constitue en elle-même un cas du majâz (une figure de rhétorique), al-Jurjânî affirme que l'ellipse, si elle n'entraîne pas un transfert sémantique, ne peut être rattachée aux figures (voir : *Asrâr al-balâgha*, pp. 362/363/364).
6. Voir l'article consacré à al-Jurjânî par kamal Abû Deeb, *Encyclopédie de l'Islam*, supplément, livraison 5/6, éd, 1982, p.277.
7. Voir Kamal Abû Deeb, *Al-Jurjânî's Theory of Poetic Imagery*, Londres, 1978, p.19.
8. Al-Jurjânî (Abd al-Qahir), *Asrâr al-balâgha*, édition établie par Muhammad Rashîd Ridâ, éd. Dâral-matbû'ât al-'arabiyya.
9. Voir, *Asrâr*, pp. 304 ; 342 ; 343 ; 348.
10. Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass. 1966, p.67.
11. Carrol, J.B. *Language and Thought*, New Jersey, 1964, p.29 (cité par K. Abû Deeb, op. Cit. P.38).
12. Danica Seleskovitch et Marianne Lederer, *Interpréter pour traduire*, éd. Didier Erudition, coll. Traductologie 1, 1986, p.121.
13. Irène Tamba-Mecz, *Le sens figuré*, éd. P.U.F. Paris, 1981, p.31.
14. Voir, à titre d'exemple : pp, 393 ; 296 ; 310 ; 299.
15. Aristote, *Poétique*, traduit par Adolphe Hatzfeld et Méderie Dufour, éd. Le bigot frères, Lille, 1899, p.69.
16. A. Richards, *Philosophy of Rhetorics*, Oxford University Press, New York, 1965, p.94.
17. Cité par K. Abû Deeb, op. Cit. P.183.
18. Voir Michel Le Guern, *La Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, éd. Lang, Paris, 1987, p.41.
19. César Dumarsais, *Les tropes*, publié avec une introduction de Gérard Genette, éd. Slatkine reprints, Genève, 1967, pp.229 ; 230 ; 231.
20. Voir *Dalâ'il*, p.52.
21. ASSAKKAKI, *Miftâh al-'ulûm*, édition établie par Na'im Zarzûr, Dar al-Kutub l-'ilmiyya, Liban, 1987, p.402.
22. Un rhétoricien arabe, Qudâma Ibn Ja'far, a d'ailleurs désigné la kinâya par le terme « al-irdâf » (littéralement : le fait de monter en croupe) voir, *Kitâb naqd ash-shi'r*, édition établie par S.A. Bonebakker, Leiden, 1956, p.88.
23. ASSakkâkî, op.cit. p.405.
24. Sabbagh, *La Métaphore dans le Coran*, pp.12-13.
25. Voir, Ibn al-Isba^c al-Misrî, *Badî^c al-qur'ân*, pp.53-54.
26. Voir *Miftâh al-'ulûm*, 403.
27. Voir. *Encyclopédie de l'Islam*, éd. Leiden, p.119.