

MEDIOEVO ROMANZO E ORIENTALE

Collana diretta da Antonio Pioletti

COLLOQUI

13

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

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

ATTI

a cura di Mirella Cassarino e Antonella Ghersetti

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

Rubbettino
2015

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE

in collaborazione con

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

Comitato scientifico

Laura Bottini, Mirella Cassarino, Antonella Ghersetti,
Jean-Patrick Guillaume, Antonio Pioletti, Francesca Rizzo Nervo

Segreteria organizzativa

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

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

HARVARD COLLEGE LIBRARY

AUG 02 2016

Mirella Cassarino - Antonella Ghersetti

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

Antonio Pioletti

Dialogo e dialogicità

Il dialogo nella cultura araba: strutture, funzioni, significati

(VIII-XIII secolo)

The paper starts off from the category of «dialogic word» with its two levels of reference: that of being the other's word, that of being named and that of the subjective horizon of the hearer. Some examples of «dialogue» as a form which composes the discourse and of «dialogues» as interaction among ideologically and formally different intentions and horizons will be analysed. A provisional typology, internal to the second level, will also be proposed: it includes: 1) the dialogue as a form of thesis explanation/demonstration, 2) the dialogue as a form to acquire the knowledge of the Other, 3) the dialogue as a form to test the literary word.

Dialogic word; Dialogue; Typology; Rhetoric; Barthes.

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

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

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

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

¹ Ricoeur 2011: 95.

Mirella Cassarino

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

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

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

The performative functions of dialogue in the adab mode

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

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

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

Cassarino 2011, p. 63.

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

al-Tawḥīdī 1951.

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

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

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

al-Tawḥīdī 1965.

al-Tawḥīdī n.d.

al-Tawḥīdī 1964.

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

Tawḥīdī's hermeneutical logic and the concept of performativity

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

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

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

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

¹² Fineberg 1982: 65-70.

¹³ See al-Qāḍī 2003: 133-43.

¹⁴ See Daiber 1991: 636-39.

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

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

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

¹⁵ See Gutas 1998: 62.

¹⁶ See Foucault 2003.

¹⁷ See Natij 2008: 227-75.

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

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

Dialogue in the Imtā': structure, functions, meanings

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

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

¹⁹ Von Moos 1989, p. 994.

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

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

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

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

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

²² See Austin 1982.

²³ *al-Imtā'*:19.

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

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

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

²⁴ *al-Imtā'*: 26.

²⁵ See Cassarino 2008b.

²⁶ See Cassarino 2011: 32-34.

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

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

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

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

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

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

²⁸ Bakhtin 1981: 324.

²⁹ See Pioletti in this volume.

³⁰ *al-Imtā'*: 95.

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

The Muqābasāt and the denouncement of violence

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

The first *Muqābasa* opens, indeed, directly with the words of the master, preceded only by the following expression from Tawḥīdī: "I heard Abū Sulaymān al-Manṭiqī say"³³. The second, which takes place in the *maḡlis* of al-Siḡistānī, includes among those present various other characters who, as the author specifies, were *imām*: Abū Zakariyā al-Ṣaymarī, Abū'l-Faṭḥ al-Nūṣaḡānī, Abū Muḥammad al-'Arūḏī, al-Maqdisī and others³⁴. The discussion has as its subject the *'ilm al-nuḡūm* and its position among the other sciences. The contributions, sometimes rather long, are not in any case initially written down under the name of the individual protagonists. This comes about only after al-Siḡistānī has expressed himself, as in the case of al-'Arūḏī³⁵ or of al-Nūṣaḡānī. The individuals who take part in the sessions do not necessarily belong to a limited circle, but include young people and anonymous characters. The questions are often

³¹ *al-Muqābasāt*: 54.

³² *Ibidem*.

³³ *al-Muqābasāt*: 57.

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

³⁵ *al-Muqābasāt*: 74.

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

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

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

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

³⁶ *al-Muqābasāt*: 117.

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

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

³⁷ See Butler 2006.

³⁸ See Heck 2014.

Concluding considerations

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

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

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

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

Bibliography

Sources

AL-TAWHĪDĪ

- 1953 *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*, ed. A. Amīn and A. al-Zayn, Cairo.
 2005 *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*, ed. M.F. al-'Ağamī, Damascus.
 1951 *al-Hawāmīl wa'l-šawāmīl*, ed. A. Amīn and A. Ṣaqr, Cairo.
 1970 *al-Muqābasāt*, ed. M.T. Ḥusayn, Baghdad.
 1964 *al-Šadāqa wa-l-šadiq*, ed. I. Keilani, Damascus.
 1965 *Ahlāq al-wazīrayn*, ed. Ibn Tāwīt al-Ṭanġī, Damascus.
 n. d. *Rasā'il Abī Ḥayyān al-Tawhīdī*, ed. I. Keylānī, Cairo.

Studies

'ABBĀS, I.

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

ABDESSAMAD, B.

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

A'SAM, 'A. AL-A.

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

AUSTIN, J.L.

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

AL-AZMEH, A.

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

ADORNO, TH.W.

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

BAKHTIN, M.

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

BERGÉ, M.

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

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

- BUTLER, J.
2006 *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano.
- CASSARINO, M.
2008 (a) *Parole della notte: intessere i saperi nella casa del visir*, in «Quaderni di Studi Arabi» n.s. 3, pp. 71-94.
(b) "Il cibo come cultura in una fonte letteraria araba del X secolo", in D. Bredi et alii (eds.), *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, III, Edizioni Q, Roma, pp. 371-89.
2011 "Dialogicità e alterità nel Kitāb al-imtā' wa'-mu'ānasa di Tawhīdī", in M. Cassarino (ed.), *Lo sguardo sull'altro, lo sguardo dell'altro. L'alterità nei testi medievali*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 21-42.
2013 "La conception du temps dans le Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa: poétique de l'obscurité et texture du conte", in V. Klemm and N. al-Sha'ar (eds.), *Sources and Approaches Across Disciplines in Near Eastern Studies*, Peeters, Leuven, pp. 333-42.
- CHEIKH-MOUSSA, 'A.
2014 "Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, l'arabe et le Bédouin", in Rippin, A., Tottoli, R. (eds), *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75th Birthday*, Brill, Leiden, pp. 70-85.
- DAIBAR, H.
1991 "Masā'il wa-adjwiba", *EI2*, VI, Brill, Leyden, pp. 636-39.
- ENDRESS, G.
1986 "Grammatik und Logik: arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in B. Mojsisch (ed.) *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Verlag B.R. Grüner, Amsterdam, pp. 163-299.
- FARIQ, K.A.
1954 "Abu Hayyan at-Tauhidi and his Kitābul-Muqābasat", «Islamic Culture» 28, pp. 372-88.
- FOUCAULT, M.
1996 *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma.
2003 *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano.
- FUSILLO, M.
2009 "Oralità, Performatività", in *Estetica della letteratura*, il Mulino, Bologna, pp. 171-75.
- GUTAS, D.
1998 *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, London and New York.
- HECK, P.L.
2014 *Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion*, Routledge, New York.
- KRAEMER, J.
1986 *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Brill, Leiden.
- LEAMAN, O.
1996 "Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century", in S.H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, pp. 155-64.

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

Antonella Ghersetti

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

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

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

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

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

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

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

Notre travail se veut une étude de cas qui porte sur al-Zaġġāġī et ses traités *Kitāb al-ġumal* et surtout *al-Idāh fī 'ilal al-naḥw*. *Al-Idāh* a été choisi en fonction de son style très particulier, où le dialogue constitue une forme structurante et un facteur qui lui donne son empreinte caractéristique. Le style dialogique dont le texte est imprégné aurait été choisi par l'auteur en fonction du profil hautement spéculatif de son ouvrage. En effet, l'écho des disputes académiques y est clairement perceptible. Ce choix stylistique est aussi appliqué – avec une plus grande étendue – dans le *'Ilal al-naḥw* d'Ibn al-Warrāq, un ouvrage postérieur de quelques décennies mais bien moins connu, qui partage la même approche spéculative du livret d'al-Zaġġāġī³. Toutefois, la priorité chronologique de ce dernier et le probable ancrage dans la pratique réelle des dialogues représentés (ce qui n'est pas le cas pour le traité d'Ibn al-Warrāq, où les dialogues sont clairement fictifs) rendent *al-Idāh* d'al-Zaġġāġī bien plus intéressant. Notre but est d'enquêter sur les différentes manières dont le dialogue est représenté dans *al-Idāh* ainsi que sur les fonctions de la forme dialogique qui en informe (dans son acception philosophique) le texte.

1. Abū l-Qāsim al-Zaġġāġī⁴ (m. entre 337/948 et 340/950), un des plus célèbres grammairiens arabes, reçut sa formation scientifique à Bagdad avant de migrer à Damas et à Alep. Parmi ses maîtres figurent al-Zaġġāġ (m. 311/923), Ibn Durayd (m. 321/933), Abū Bakr Ibn al-Anbārī (m. 328/940) et Ibn al-Sarrāġ (m. 316/929)⁵. Al-Zaġġāġī, qui avait un fort penchant pour la *mu'tazila*, avait étudié avec les maîtres de Bassora et de Koufa et était fier de se présenter comme un intermédiaire entre les deux écoles, ce qui était d'ailleurs le cas de son maître al-Zaġġāġ dont l'enseignement combinait les deux traditions⁶. Le plus célèbre de ses

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ al-Zağğāğī 2006.

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

¹¹ Versteegh 1995: XI.

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

¹³ Versteegh 1995: XII-XIII.

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

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

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

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

¹⁶ Versteegh 1995 et Jarrar 1992.

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

¹⁸ Carter 2004: 25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Voir Van Ess 1976: 52 ss.

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

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

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

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

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

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

³¹ al-Zağğāgī 1416/1996: 61 ss.

³² *Ivi*: 65-66.

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

³³ *Ivi*: 70-71.

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

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

³⁶ Al-Zağğāğī 1416/1996: 72-75.

³⁷ *Ivi*: 72 et 74-75 respectivement.

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

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

³⁸ *Ivi*: 56-63.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ *Ivi*: 72-75.

⁴⁴ *Ivi*: 48-52 en particulier.

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

Sources

IBN AL-ANBĀRĪ

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

IBN AL-WARRĀQ

2002 *Ṭlal al-naḥw*, éd. M.Ġ. al-Darwīš, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth.

AL-SUYŪṬĪ

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

AL-TAWḤĪDĪ

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

AL-ZAĠĠĀĠĪ

1407/1986 *Kitāb al-ḡumal fī l-naḥw*, éd. 'A. al-T. al-Ḥamad, Mu'assasat al-risāla, Beyrouth.1984 *Maḡālis al-'ulamā'*, éd. 'A. al-S. Hārūn, (réimpr.) Maṭba'at al-ḥukūma, Kuwait.2006 *Kitāb al-ḥaṭṭ*, éd. G.Q. al-Ḥamad, 'Ammān (1^{ère} éd. 'Ammān, 2000; déjà imprimé dans *al-Mawrid*, 19, 2 1990, pp. 130-57).1416/1996 *al-Īdāḥ fī 'ilal al-naḥw*, éd. M. al-Mubārak, Dār al-nafā'is, Beyrouth (1^{ère} éd. 1394/1974) (trad. K. Versteegh, *The Explanation of linguistic causes*).

VERSTEEGH, K.

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

Études

ABDESSAMAD, B.

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

BOHAS, G. ET AL.

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

CARTER, M.G.

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

DAIBER, H.

1991 «Masā'il wa-adḡwiba», dans *Encyclopédie de l'Islam*, n. é., vol. 6, Maison-neuve, Leyde, Brill-Paris, pp. 621-24.199X «Dialog, XII. Arabische Literatur», dans *Lexikon des Mittelalters*, Metzler, Stuttgart, vol. 3, cols 964-965 (Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online).

DAYF, Š.

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

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

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

ESS, JOSEF VAN

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

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

FINKELSTEIN, D.

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

GUILLAUME, J.-P.

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

JARRAR, W.S.S.

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

MAKDISI, G.

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

AL-MUBĀRAK, M.

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

ONG, W.J.

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

SHIVTIEL, A.

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

SULEIMAN, Y.

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

TROUPEAU, G.

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

AL-ṬANTĀWĪ, M.

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

VERSTEEGH, K.

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

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

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

WAGNER, E.

1993 "Munāzara", dans *Encyclopédie de l'Islam*, n. é., vol. 7, Brill-New York, Leiden, Maastricht, Paris, pp. 566-69 [566-67 et bibliographie].

Jean-Patrick Guillaume

Comment les grammairiens arabes ont-ils envisagé le dialogue?

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

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

*Le dialogue comme outil d'analyse*¹

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

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

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

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

Patron Initials: **MP**

DUE DATE: **08/09/2019**

**PHILLIPS READING ROOM
10-DAY HOLD**



3 2044 140 833 138

WID-LC

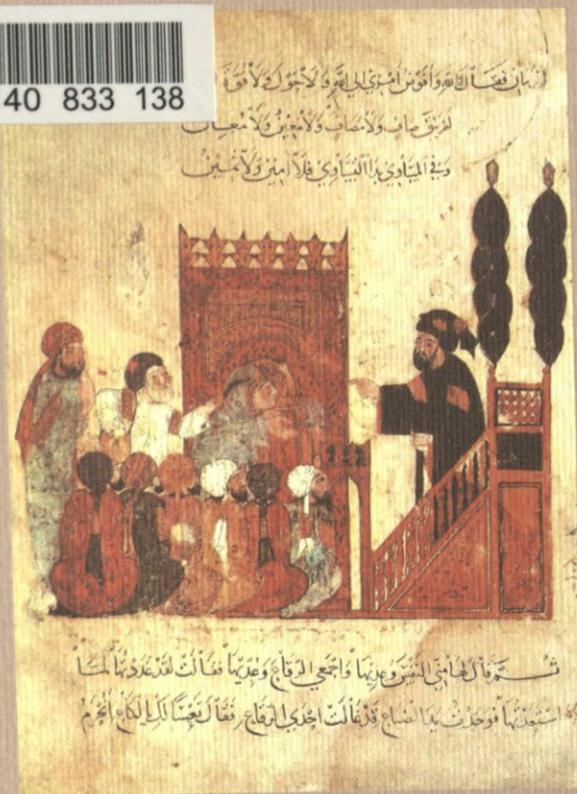
PJ

7519

.D53

C65

2012



IL DIALOGO NELLA CULTURA ARABA:
STRUTTURE, FUNZIONI, SIGNIFICATI
(VIII-XIII SECOLO)

a cura di

Mirella Cassarino e Antonella Ghersetti



Rubbettino