

En effet, l'application des méthodes linguistiques à l'étude du phénomène littéraire ne se fait pas sans réticences [p. 193-212]. La stylistique tend à devenir une science par sa présentation des structures du texte. Mais le style peut-il répondre seulement à des critères objectifs ? La difficulté reste de passer du texte imaginé au texte apparent, car le style dépasse l'expression et la stylistique devrait se contenter de jouer le rôle d'avertisseur. Si la langue est ouverture et prison tout à la fois, l'écart (*'udūl*) doit-il s'appliquer au modèle linguistique ou aux critères littéraires passés ? L'impossibilité de s'en tenir à une seule méthode pour rendre compte d'un texte littéraire est illustrée par l'étude d'un poème du Tunisien Abū I-Qāsim al-Šābbī : « Qalb al-šā'ir » [p. 215-244]. On pourra la comparer à celle que l'auteur lui-même a présentée d'un autre poème : « al-Āshwāq al-tā'iha » dans *Dirāsāt fī al-šī'rīyya*, Bayt al-Hikma, Carthage, 1988 [p. 11-53] analysée dans *Bulletin critique*, n° 6 (1989), p. 32.

Quand il veut mieux comprendre les auteurs classiques, l'auteur rappelle la position d'Aristote. Peut-être un recours plus fréquent aux auteurs grecs permettait-il de mieux percevoir les apports originaux des Arabes et des Occidentaux. D'autre part, s'agissant d'une langue où le texte coranique a eu une telle influence, ne serait-il pas fructueux d'effectuer un bref sondage parallèle dans la critique biblique telle qu'elle a été formulée de manière traditionnelle par exemple par Henri de Lubac dans : *Les quatre sens de l'Écriture* (Aubier, Paris, 1959-1964, 4 tomes) ou de manière plus moderne par Northrop Frye dans : *Le Grand Code* (Seuil, Paris, 1984, 339 p.).

Nous aurions aimé aussi que l'auteur soigne davantage les subdivisions de ses chapitres et qu'il précise ses références. Indiquer la date et le lieu de publication des articles est également utile pour suivre l'évolution de la pensée de l'auteur. Les noms étrangers non transcrits en caractères latins laissent parfois perplexe. Comment deviner, si on ne connaît pas déjà, que SRNSN renvoie au Danois Soerensen ? Du moins les voyelles aideraient le lecteur. De même peut-on savoir que « *al-tanmīt al-ṣawtī* » de David Cohen recouvre « l'homologie » ? Ces remarques de détail n'enlèvent rien au mérite de ce livre qui contient des perspectives originales. Il nous fait souhaiter que l'auteur puisse bientôt nous livrer une synthèse plus complète de ses intuitions.

Jean FONTAINE  
(IBLA, Tunis)

Muhammad AL-ĞUWILĪ, *Nahwa dirāsa fī sūsyūlüğiyat al-buhīl (al-ṣirā' al-iğtimā'i fi 'aşr al-Ğāhīz min ḥilāl Kitāb al-buhalā')*. Al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, Tunis, 1990. 15,5 × 23,5 cm, 230 p.

M. al-Ğuwilī a été étudiant à Paris III, mais ce que l'on recense ici est le texte de l'étude qu'il a présentée à l'université de Tunis en 1988 pour son habilitation à la recherche.

Ce livre, nous dit-il, doit beaucoup à Ibn Khaldoun d'une part, à la linguistique européenne contemporaine de l'autre. Pourtant, on ne met pas longtemps à s'apercevoir que les

ouvrages le plus souvent évoqués sont au nombre de trois : *Le milieu basrien et la formation de Ğāhiż* de Charles Pellat, la préface de Tāhā al-Ḩāġirī à son édition du *al-Buḥalā'* et, enfin, *l'Éthique marchande* de Gérard Mairet, tome II de *l'Histoire des idéologies* de François Chatelet. Sans doute d'ailleurs est-ce au livre de Mairet que notre auteur a pris l'idée — et peut-être l'expression — du *tāġir tadāwulī* (commerçant échangiste), personnage essentiel et symbolique de la nouvelle société qui se met en place à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle H. — l'époque d'al-Ğāhiż. C'est là l'une des deux idées de base de cette thèse, l'autre étant la prise en compte d'*al-Buḥalā'* non seulement comme une source indirecte d'informations historico-sociologiques mais comme une production littéraire majeure visant à défendre l'idéologie du pouvoir en place et donc comme un document sociologique de grande valeur.

Le chapitre I examine « les facteurs historiques qui ont sécrété le phénomène de l'avarice ». L'époque considérée est celle où la société arabe, bédouine jusque-là, devient citadine. Deux villes en particulier se remarquent par leur développement rapide : Başra — la ville de Ğāhiż — prospère grâce au commerce en direction notamment de l'Extrême-Orient et va devenir un centre bancaire grâce à la présence de nombreux juifs et chrétiens; Marw, pour sa part, était la base d'une activité agricole performante depuis l'Antiquité et elle utilise cet atout pour créer des industries exportatrices (tissus de coton et de soie). L'essor et le peuplement des villes favorisent la constitution d'une classe de bourgeois riches et souvent usuriers. L'argent devient la valeur suprême. La mentalité du marchand prévaut désormais. Les *mawālī* d'abord, puis des Arabes fortunés, parviennent à tourner l'interdit coranique frappant le prêt à intérêt. Pour « l'échangiste » on ne donne rien pour rien. L'homme apprend à compter, économiser, ne s'en remet plus uniquement à Dieu. On voit s'effondrer des valeurs qui étaient à l'honneur dans la société arabo-musulmane (aider le pauvre, protéger le faible, se dévouer *gratis pro Deo*, etc.) tandis que se développent l'individualisme, la crainte des autres, la peur de l'avenir.

Le chapitre II montre que « l'argent [est] le pivot de la lutte sociale ». Dans ce contexte nouveau l'avarice se manifeste dans un milieu particulier : celui des riches commerçants. Les avares se comportent comme un groupe constitué qui a des principes qu'il acquiert et cherche à inculquer, allant jusqu'à théoriser l'art d'amasser sans jamais débourser. L'auteur s'appuie sur les textes les plus élaborés d'*al-Buḥalā'* pour montrer, ici (al-Kindī), le financier hors pair qui fait la différence entre « capital constant » et « capital variable », là (Ibn al-Taw'ām), l'avare nietszschéen qui a « tué Dieu lui-même ».

Dans le chapitre III se trouvent détaillés « les aspects du conflit social ». Désormais le quantitatif l'emporte sur le qualitatif. Pour l'avare tous les individus, même ceux qui lui sont très proches, n'ont pas d'autre valeur que marchande et tout échange doit être parfaitement équilibré. L'avare veut faire école, se dit réformateur alors qu'en fait il est terrorisé par ceux qu'il prétend réformer. La triste condition des propriétaires d'immeubles dans la Başra de l'époque, dont al-Kindī est le porte-parole éloquent, semble à notre auteur tout à fait moderne puisque, à l'en croire, les locataires de la Tunis actuelle ont la fâcheuse habitude de laisser leur appartement dans un état lamentable (note p. 85 et 86). L'enfer c'est les locataires! La « violence sociale » sert d'exutoire lors des affrontements entre les avares et leurs adversaires.

Le chapitre IV, de loin le plus long, examine « le conflit idéologique ». Ğāhīz montre souvent comment les avares affinent leur stratégie dans les différents cercles où ils se rencontrent. Tous les moyens leur sont bons pour communiquer leur message. Cela va du testament — où le père donne à son fils la recette très pratique d'une existence réussie — au « manifeste » d'un Sahl Ibn Hārūn qui s'évertue à convaincre « les autres » d'adopter les règles salutaires qu'il leur propose.

Le patrimoine, lui, n'est pas quantifiable. Les avares ne veulent pas l'abandonner à leurs adversaires. Eux aussi s'en prévalent et se tournent vers le passé pour y chercher une justification. L'avare excelle à utiliser une partie du passé pour en récuser une autre, ainsi Ibn al-Tawā'īm accuse ses adversaires de sauter par-dessus l'enseignement de l'islam pour défendre des valeurs que prônait l'idolâtre ġāhiliyya. Si la valeur suprême des tenants de la tradition est la générosité, la langue la suit de près. Or les avares montrent qu'ils savent eux aussi l'utiliser, avec un tel brio que leur influence menace d'être dévastatrice. Comme les gens du *kalām* et les *mu'tazila* utilisent la raison pour défendre l'islam, les avares argumentent et au besoin ergotent pour faire admettre leur vice. L'avare est aussi expert à compter ses mots que sa monnaie. Les mots, d'ailleurs, finissent par ne plus avoir la même signification pour les deux camps. L'un dit générosité, l'autre prodigalité; celui-ci appelle *ladserie* ce que l'autre nomme économie. La poésie, cette autre valeur sûre du *turāt*, les avares n'en veulent pas : c'est une imposture, un leurre, du vent.

L'affrontement se produit également à propos de la religion. L'avare est trop pragmatique, trop pessimiste, pour s'en remettre à Dieu. Ce rationaliste impénitent suivra surtout les préceptes de l'islam quand ils lui conviennent. Bien des versets coraniques peuvent être invoqués par ses adversaires pour blâmer son comportement mais le livre sacré est assez riche et lui assez malin pour ne pas avoir à craindre de se sentir démunir dans la controverse. Avec un toupet phénoménal il déniche la citation, si spécieuse et si inattendue que les bras vous en tombent.

Le chapitre V traite de « la fonction du livre dans le conflit social ». Le *Livre des Avares* montre clairement que Ğāhīz sert le pouvoir abbasside : les seuls exemples d'avares « arabes » qu'il donne sont des califes et gouverneurs omeyyades. L'avarice, on l'a vu, s'explique socialement, sans recourir à une raison raciste. Pourtant Ğāhīz, le lettré, a été victime d'un mythe populaire qui a alimenté la propagande anti-šū'ūbite : celui de la générosité typiquement et uniquement arabe, incarnée notamment par Ḥātim al-Ṭā'i. Aussi trouve-t-on beaucoup de Khorassaniens parmi ses Avares. Il se comporte comme un intellectuel qui défend le passé (*mādawi*) pour des raisons culturelles mais aussi par intérêt personnel. S'il n'élevait pas la générosité au pinacle comment pourrait-il subsister, lui, l'écrivain, sans mécènes ? (p. 184).

Les personnages des *Buhalā'* sont certes souvent des personnages « référentiels », dont l'existence historique est attestée mais comment être certain de leur avarice et de la véracité des anecdotes rapportées à leur propos ? En tout état de cause l'important est de déterminer la fonction du livre dans le conflit social.

On remarque une utilisation efficace des moyens littéraires : « le récit historique » avec l'*isnād* qui donne au texte rapporté une telle autorité à la fois littéraire et/ou idéologique

ouvrages le plus souvent évoqués sont au nombre de trois : *Le milieu basrien et la formation de Ğahīz* de Charles Pellat, la préface de Ṭāhā al-Ḩāġirī à son édition du *al-Buḥalā'* et, enfin, *l'Éthique marchande* de Gérard Mairet, tome II de *l'Histoire des idéologies* de François Chatelet. Sans doute d'ailleurs est-ce au livre de Mairet que notre auteur a pris l'idée — et peut-être l'expression — du *tāḡir tadāwuli* (commerçant échangiste), personnage essentiel et symbolique de la nouvelle société qui se met en place à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle H. — l'époque d'al-Ğāhīz. C'est là l'une des deux idées de base de cette thèse, l'autre étant la prise en compte d'*al-Buḥalā'* non seulement comme une source indirecte d'informations historico-sociologiques mais comme une production littéraire majeure visant à défendre l'idéologie du pouvoir en place et donc comme un document sociologique de grande valeur.

Le chapitre I examine « les facteurs historiques qui ont sécrété le phénomène de l'avarice ». L'époque considérée est celle où la société arabe, bédouine jusque-là, devient citadine. Deux villes en particulier se remarquent par leur développement rapide : Baṣra — la ville de Ğāhīz — prospère grâce au commerce en direction notamment de l'Extrême-Orient et va devenir un centre bancaire grâce à la présence de nombreux juifs et chrétiens; Marw, pour sa part, était la base d'une activité agricole performante depuis l'Antiquité et elle utilise cet atout pour créer des industries exportatrices (tissus de coton et de soie). L'essor et le peuplement des villes favorisent la constitution d'une classe de bourgeois riches et souvent usuriers. L'argent devient la valeur suprême. La mentalité du marchand prévaut désormais. Les *mawāli* d'abord, puis des Arabes fortunés, parviennent à tourner l'interdit coranique frappant le prêt à intérêt. Pour « l'échangiste » on ne donne rien pour rien. L'homme apprend à compter, économiser, ne s'en remet plus uniquement à Dieu. On voit s'effondrer des valeurs qui étaient à l'honneur dans la société arabo-musulmane (aider le pauvre, protéger le faible, se dévouer *gratis pro Deo*, etc.) tandis que se développent l'individualisme, la crainte des autres, la peur de l'avenir.

Le chapitre II montre que « l'argent [est] le pivot de la lutte sociale ». Dans ce contexte nouveau l'avarice se manifeste dans un milieu particulier : celui des riches commerçants. Les avares se comportent comme un groupe constitué qui a des principes qu'il acquiert et cherche à inculquer, allant jusqu'à théoriser l'art d'amasser sans jamais débourser. L'auteur s'appuie sur les textes les plus élaborés d'*al-Buḥalā'* pour montrer, ici (al-Kindī), le financier hors pair qui fait la différence entre « capital constant » et « capital variable », là (Ibn al-Tawā'īm), l'avare nietschéen qui a « tué Dieu lui-même ».

Dans le chapitre III se trouvent détaillés « les aspects du conflit social ». Désormais le quantitatif l'emporte sur le qualitatif. Pour l'avare tous les individus, même ceux qui lui sont très proches, n'ont pas d'autre valeur que marchande et tout échange doit être parfaitement équilibré. L'avare veut faire école, se dit réformateur alors qu'en fait il est terrorisé par ceux qu'il prétend réformer. La triste condition des propriétaires d'immeubles dans la Baṣra de l'époque, dont al-Kindī est le porte-parole éloquent, semble à notre auteur tout à fait moderne puisque, à l'en croire, les locataires de la Tunis actuelle ont la fâcheuse habitude de laisser leur appartement dans un état lamentable (note p. 85 et 86). L'enfer c'est les locataires! La « violence sociale » sert d'exutoire lors des affrontements entre les avares et leurs adversaires.

que le lecteur ne peut qu'y croire; « le récit littéraire » — qu'il soit à la 3<sup>e</sup> ou à la 1<sup>re</sup> personne, en arabe littéraire ou émaillé d'exclamations et d'expressions dialectales — emporte lui aussi la conviction; l'argumentation à la mu'tazilite assure clarté et force aux opinions émises; le rire, enfin, a sa propre fonction : comique de détail, avec les différentes anecdotes mais surtout comique général dont le minoritaire (l'avare) est la victime. En se moquant de lui le lecteur ne l'amendra sans doute pas mais l'exclura sûrement.

Charles VIAL  
(Université de Provence)

IBN 'UMAR AL-BAGDADI ('Abd al-Qādir), *Glossen zu Ibn Hišāms Kommentar zu dem Gedicht Bānat Su'ād (Hāšiya 'alā šarḥ Bānat Su'ād li-Ibn Hišām)*, herausgegeben von Nazif Hoca, überarbeitet und mit Indices versehen von Muḥammad al-Huḡairī. Teil 2 (I + II), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990 (Bibliotheca Islamica-27b). 17,5 × 25 cm, 743 + 444 p.

Nous ne pouvons que nous réjouir de la parution, dix ans après celle de la première partie<sup>1</sup>, de ces deux tomes avec lesquels s'achève l'édition de la « glose » par al-Bagdadi du célèbre commentaire d'Ibn Hišām sur *Bānat Su'ād*. Le travail accompli par Naṣīf Muḥarram Hawāġa, et revu par Muḥammad al-Huḡayrī, est en effet remarquable. Rappelons que cette édition a été établie à partir de quatre manuscrits dont deux ont servi de base<sup>2</sup>, celui de Koprülü (n° 1301, daté du 25 ša'bān 1080/1669, et 1302 du 29 ḡumādā 2 1082/1671) et celui de Rāġib Pāšā (n° 1089 daté de 1086/1675). Le premier, copié par le propre fils de Baġdādī sur le manuscrit autographe, a été revu par l'auteur qui a en outre écrit l'introduction et le colophon.

Les familiers de *Hizānat al-adab* retrouveront dans cette *hāšiya*, à l'appellation trompeuse et bien modeste, l'immense érudition d'Ibn 'Umar al-Bagdadi. Au vu de l'index des ouvrages mentionnés dans cette *hāšiya*, on se prend à rêver à ce qu'ont pu être la bibliothèque personnelle de Baġdādī et ses lectures. Nous avons dénombré, sauf erreur, 932 titres<sup>3</sup>. Il faut noter cependant que, sur ce total, 188 ouvrages sont des *śarḥ*, 30 des *hāšiya*, 13 des *muhtasar*, 9 des *tahdīb* (soit 25,75 %). Et si l'on prend en compte les différents *talḥīṣ*, *muhaddab*, *muhtār*, *mūğaz*, *fusūl*, *ḡumāl*, *ḡāmi'*, *urgūza*, *taqrīb* et *taqliq* (25 au total), on constate que près d'un ouvrage sur trois (23,43 %) est en fait un commentaire, une glose, un compendium ou un abrégé. L'on voit ainsi concrètement le mouvement paradoxal qui a caractérisé l'histoire de

1. La première partie a paru, chez le même éditeur, en 1980.

2. 'A.S. Hārūn fait état, dans son introduction à *Hizānat al-adab* (Le Caire, 1979<sup>2</sup>), de deux autres manuscrits qui se trouveraient l'un à Rājpūr (daté de 1112 H.) et l'autre à la Taymūriyya (daté de 1333 H.). Voir aussi

C. Brockelmann, *GAL* II, 283, *Suppl.* II, 397 et *Sarkiyat Mecmuası* IV, 119-145 et VII, 69-82.

3. 'Abd al-Salām Hārūn a dénombré, lui, 954 titres d'ouvrages mentionnés par Baġdādī dans l'introduction de sa *Hizāna*, sans compter les *muhtasar* et autres *śurūḥ* (le total, dit-il, dépasserait les 4 000 ouvrages!).