

IBN QUTAYBA EN AL-ANDALUS. LA PRÉFACE À L'ADAB
AL-KĀTIB DANS LE COMMENTAIRE D'IBN AL-SĪD
AL-BATĀLYAWSĪ

BRUNA SORAVIA

Rome

Véritable *Urmodel* de la tradition de l'*adab al-kātib*, par son impact idéologique et la force de son argumentation plus encore que par son originalité, le discours introductif (*huṭba*) d'Ibn Qutayba à son *Adab al-Kātib* représente, à plusieurs égards, un *unicum*, par sa manière de sélectionner et d'organiser les matériaux hétérogènes de cette tradition dans un raisonnement cohérent et suivi. Il y est proposé, c'est connu, un projet de réforme de l'*adab* fondé sur le curriculum linguistique et littéraire arabe, sur la connaissance élémentaire du *fiqh* et des récits historiques et aussi, ce qui n'est nullement surprenant de la part d'un descendant de *mawālī* iraniens, sur le savoir technique des Perses. Nombre des *topoi* de la littérature à l'usage des fonctionnaires de cour, établie depuis l'époque umayyade, en sont absents: aucune référence n'y est faite, par exemple, à l'importance du secret et du conseil, au respect de l'étiquette de la cour, à la condition du *kātib* par rapport au seigneur, avec son alternance de faveur et disgrâce. Terme emblématique de la pédagogie restauratrice d'Ibn Qutayba est celui de *šadā*, «teinture», qui a un précédent important dans la *Lettre aux kuttāb* de 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā¹, mais dans le

Note bibliographique: l'*Adab al-Kātib* est cité d'après l'édition d'al-Dālī, M., Bayrūt, 1402/1982, à laquelle renvoient les numéros de page entre parenthèse (la *huṭba* est aux pp. 5-20). Les citations d'*Al-Iqtiḍāb fī šarḥ adab al-kuttāb* renvoient à l'édition de 'Abd al-Maḡīd, H., et al-Saqqā, M., Bayrūt, 1981, 2 vols. (je n'en ai pas pu consulter l'édition ultérieure et intégrale en 3 vols.). Les quelques renvois à d'autres ouvrages indiqués par la formule «éd. electr.» désignent le corpus de la littérature arabe, au sens large, accessible sur le site magnifique qu' est www.alwaraq.com, de plus en plus une ressource incontournable pour les *udabā'* des pays sans bibliothèques. Qu'il me soit permis de remercier ici ses éditeurs.

¹ 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā *wa-mā tabaqqā min rasā'ili-hi*, éd. 'Abbās, I., 'Ammān, 1988, 282. Après avoir prescrit au *kātib* l'objectif d'étudier «toutes les branches du savoir

Al-Qanṭara XXV, 2 (2004) 539-565

cadre d'une conception bien plus ambitieuse de l'*adab al-kātib*. Dans la *ḥuṭba*, il traduit le précepte minimaliste de rester à la surface, contre l'infection dialectique qui, diffusée parmi les classes cultivées, a conduit à appliquer la réflexion spéculative et la logique aristotélicienne aux sujets traditionnels du savoir, opposant la vérité de la raison philosophique à celle de la religion.

L'éloge de la superficialité accompagne celui du *tanzīl*, notion exprimant aussi bien la gradation des styles de l'écriture que la hiérarchie des sujets du savoir, car la réforme du *ta'dīb* prônée par Ibn Qutayba se réduit, dans son essence, à l'invitation à la mesure et à la poursuite de l'*adab* dans sa signification origininaire de bonne conduite suivant les normes traditionnelles, conformément à un dessein général de consolidation de la *sunna* et de ses gens, après la parenthèse du mu'tazilisme et de l'empire du *kalām*. Dans ce sens, l'ouvrage d'Ibn Qutayba qui fait pendant à l'*Adab* est, bien plus que les '*Uyūn al-aḥbār*, le *Muḥtalif al-ḥadīṭ*, qui en partage le point de départ idéologique et la démarche belliqueuse (le rejet argumenté des *ahl al-kalām*), ainsi qu'une partie significative des matériaux présentés, comme je l'indiquerai. Qu'un tel projet soit resté une intention énoncée mais non suffisamment réalisée dans le reste de l'ouvrage, comme le dénoncent ses critiques², ne diminue en rien l'ardeur qui anime la *ḥuṭba*, qui fait distinguer à son auteur le bon côté de l'*adab* du mauvais, qui l'amène à apostropher ses contemporains et même son dédicataire probable, le vizir Abū l-Ḥasan 'Ubayd Allāh Ibn Ḥāqān, pour qu'il poursuive les méchants *udabā'* avec plus d'énergie. Dans cette querelle, les enjeux culturels représentent en effet le double de conflits sociaux et politiques on ne peut plus réels, qui se jouent dans le domaine de l'éducation des *kuttāb* et, au niveau supérieur, autour d'une nouvelle définition de *sunna* et de *ḡamā'a*.

Les commentaires à ce texte étonnant s'étalent sur plusieurs siècles et ce n'est pas par hasard si une grande partie d'entre eux a été rédigée en al-Andalus au V^e siècle de l'Hégire. L'histoire de

jusqu'à les connaître parfaitement», l'écrivain ajoute plus modestement: «mais s'il n'y arrive pas, qu'il en ait au moins une teinture» (*šadā min-hu šadwan*).

² C'est le sens de la définition qu'en donne Ibn Ḥallikān (*ḥuṭba bilā kitāb*) (*Wafayāt al-a'yān*, éd. 'Abbās, I, Bayrūt, 1968-1972, III, 43). Al-Ṣūlī dira, en introduisant son *Adab al-kuttāb*: «J'ai vu d'autres ouvrages semblables au mien et qui se réfèrent au même sujet, qui n'en possèdent pourtant que le titre, mais non le contenu» (éd. al-Atharī, al-Qāhira, 1341, 20).

l'introduction de l'*Adab* dans la péninsule ibérique est assez bien connue, grâce surtout aux recherches de S. Bonebakker³. Je me bornerai donc à rappeler l'existence d'au moins cinq *riwāyāt* de l'*Adab*: celle d'Abū Muḥammad Qāsim b. Asbağ al-Bayyānī (m. 340), auditeur d'Ibn Qutayba, la plus ancienne, qui fera l'objet du commentaire d'Ibn al-Qūṭiyya; celle d'al-Qālī (m. 356), qui la reçoit du fils d'Ibn Qutayba, et qui est de loin la plus influente; celles plus tardives du maghrébin Ismā'il b. Aḥmad al-Tuğībī (m. ap. 441); de Muḥammad b. Šurayḥ de Séville (m. 476); du poète sicilien Abū l-'Arab al-Šiqillī (m. 506 ca.), qui l'enseigne lors d'un passage en al-Andalus⁴. Si l'introduction de l'*Adab* a lieu dans la vague de l'importation massive d'ouvrages orientaux en al-Andalus en concomitance avec la fondation du califat andalou, ce texte atteindra une place éminente dans le curriculum pédagogique andalou depuis le V^e s., attestée par les trois commentaires au moins qui lui sont alors consacrés⁵, par l'ampleur des *isnād* mentionnés par Ibn Ḥayr⁶, et finalement par le témoignage d'Ibn Ḥaldūn, trois siècles plus tard⁷. Ibn al-Sīd, dont le commentaire *Al-Iqtidāb fī šarḥ Adab al-kuttāb* est le seul qui subsiste, le rédige en ayant sous les yeux la recension d'al-Qālī *via* Abū Naṣr Hārūn b. Mūsā, peut-être un autographe du savant irakien, ainsi que les notes de ce dernier au texte reçu d'Abū Ġa'far Aḥmad b. 'Abd Allāh Ibn Qutayba. En même temps, Ibn al-Sīd consulte le commentaire d'Ibn

³ "Notes on some old manuscript of the *Adab al-Kātib* of Ibn Qutayba...", *Oriens* 13-14 (1961), 170-5; "Two manuscripts of al-Qālī's redaction of Ibn Qutayba's *Adab al-Kātib*", *Actas del primer congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Madrid, 1964, 453-66.

⁴ Bonebakker, "Notes", 171-2; "Two manuscripts", 458.

⁵ Ce sont les commentaires d'Ibn al-Qūṭiyya, Ibn 'Ulaym et d'Ibn al-Sīd, auxquels faudra ajouter les gloses d'al-Qālī, peut-être celles d'al-A'lam al-Šantamarī, ainsi que le commentaire d'Ibn Bullāl de Murcie (m. 460) qu'Ibn al-Sīd est accusé d'avoir plagié (v. note 20). Les Andalous étudiaient également le commentaire du grammairien irakien al-Zağğāgī à cette même partie du texte (Ibn Ḥayr, *Fahrāsa*, éd. F. Codera, Saragosse, 1893, 344). Je n'ai pu identifier ni le commentaire d'Ibn Sīdah signalé dans la liste, au demeurant défectueuse, de Lecomte, G., *Ibn Qutayba, sa vie, son oeuvre*, Damas, 1965, 104-5, ni celui d'un al-Lablī, mentionné dans la *Ḥizānat al-adab* de 'Abd al-Qādir al-Bağdādī (éd. electr.: il s'agit sans doute d'Abū Ġa'far Aḥmad b. Yūsuf al-Fihri, grammairien né à Niebla et vécu en Ifriqiya au VII^e s., cfr. al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, éd. 'Abbās, I., Bayrūt, 1968, II, 208-10).

⁶ *Fahrāsa*, 333-6.

⁷ Avec *al-Bayān wa-l-Tabayīn* de Ġāhiz, le *Kāmil* de Mubarrad et les *Amālī* d'al-Qālī (*Muqaddima*, trad. angl. par Rosenthal, F., New York, 1958, III, 301-5).

al-Qūṭīyya à la recension de Qāsim b. Asbağ, dont il note les variantes textuelles par rapport à l'autre recension.

Il faut pourtant s'interroger sur la cause de l'intérêt passionné des Andalous pour ce texte d'Ibn Qutayba en particulier, bien plus que pour ses autres ouvrages qu'ils ont connus⁸. Elle ne peut pas résider dans le contenu lexicographique du traité car c'est l'introduction de l'*Adab al-Kātib* (qu'ils ont connu plutôt comme *Adab al-kuttāb*⁹) qui fait l'objet de la plupart des commentaires andalous. Bien plus importante est la valeur exemplaire qu'on lui a reconnue en Orient et que les *udabā'* andalous, toujours en quête de légitimation vis-à-vis des *auctoritates* traditionnelles, ont souhaité confirmer à leur tour, en s'y associant par la démarche exégétique. En même temps, le contenu polémique de la *ḥuṭba*, même dans une forme désormais rituelle et désincarnée, a dû solliciter leur esprit d'émulation et les pousser à prendre parti dans la controverse qu'elle attise, lorsqu'elle tranche sans hésitation entre *adab* bon et mauvais. Finalement, on peut penser que la dénonciation de la «dégénération» de la haute culture de cour, jointe à l'appel à la «restauration» de l'*adab* ont pu s'accorder agréablement avec le projet de construction du consensus politique par le mécénat des *kuttāb udabā'* qu'ont poursuivi quelques-uns des *mulūk al-tawā'if* andalous, comme le montre le fait que nombre des commentateurs andalous proviennent des *taifas* de Séville et Badajoz, dont les seigneurs avaient montré une attention spéciale à la tradition de l'*adab*, et de l'*adab al-kātib* en particulier¹⁰.

Cependant, la notion classique de mesure proposée par Ibn Qutayba n'a pas pu éviter de se heurter au néo-classicisme qui caractérise la culture andalouse aux V^e-VI^e s. et qui s'exprime dans la tension constante entre imitation et dépassement des modèles reçus. Sans doute, ce trait se manifeste-t-il, chez Ibn al-Sīd, dans la poursuite d'un modèle intransigeant de correction linguistique, auquel non seulement Ibn Qutayba (qui déclare, ici et ailleurs, apprécier un usage raisonnable de la compétence linguistique, même chez les *kuttāb*, et qui est enclin à absoudre les *alḥān* de toutes les autres catégories intellec-

⁸ Cfr. Ibn Ḥayr, *Fahrāsa*, 377-79.

⁹ D'après l'éditeur de l'*Iqtidāb*, la recension d'al-Qālī portait le titre d'*Adab al-Kātib* alors que le choix des commentateurs andalous aurait été influencé par le titre du commentaire d'al-Zağğāğī ('Abd al-Mağīd, H., *Muqaddima*, 18).

¹⁰ J'en ai parlé dans "Fonti letterarie e storia socio-culturale: il caso delle *taifas* andaluse", dans Sidarus, A. (éd.), *Fontes da História Luso-Islâmica*, Lisboa, 2000, 75-88.

tuelles ¹¹), mais aussi al-Qālī, ont dû être étrangers. Cette rigueur lui inspire, en accord avec l'étymologie du *šarḥ*, une véritable analyse, grammaticale et lexicographique en premier lieu, du texte-source, qui lui fait exposer les fautes et les carences de l'auteur (il n'hésitera pas à le définir «faible en grammaire», [65]) et qui aboutit, dans la deuxième partie de l'ouvrage, à l'*iṣlāḥ*, aussi bien du texte originaire d'Ibn Qutayba que de celui transmis. Ibn al-Sīd est en effet le seul parmi les commentateurs de l'*Adab*, à interposer au commentaire à la *ḥuṭba* et à celui aux vers-témoins (*šawāhid*) une deuxième partie émendant les «fautes» linguistiques et grammaticales de l'auteur et de ses transmetteurs. Je insère en outre, entre la première partie et la seconde, une esquisse de traité de l'*adab al-kātib* ¹² destiné à compléter l'ouvrage d'Ibn Qutayba, en le rapprochant du sens que les contemporains donnaient aux traités de ce titre, où la classification des différentes espèces de *kātib* d'après Ibn Muqla est reprise et mise à jour —car «toute époque a son régime et ses hommes» [138] ¹³—, suivie d'une longue description, surtout lexicographique, des outils du *kātib*, qui a parmi ses sources un *Kitāb Ālāt al-kuttāb* (ou *al-kitāb*) du même Ibn Qutayba ¹⁴.

¹¹ Cfr. *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṯ* (*Le traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba*), trad. Lecomte, G., Damas 1962, 88: «le spécialiste d'une discipline ne saurait se voir reprocher de se tromper dans une autre [...] le savant n'a d'autre devoir que de connaître parfaitement sa spécialité». Plus loin, 89: «Je ne connais personne, parmi les gens de science et de culture qui n'ait commis quelque faute dans sa discipline». Chez les auteurs postérieurs, ce thème deviendra un argument en faveur du monopole des *kuttāb* sur la langue arabe (p.e., al-Šūlī, *Adab*, 133). Voir aussi mon article «Les manuels à l'usage des fonctionnaires de l'administration (*adab al-kātib*) dans l'Islam classique», à paraître dans *Arabica*, 2004.

¹² J'étudie à présent cette section de l'*Iqtidāb*. L'œuvre d'Ibn al-Sīd vient d'être redéfinie par les recherches de Salvador Peña Martín et Delfina Serrano, qui s'accordent pour considérer que l'apport principal de ce savant éclectique à la culture andalouse a été dans le domaine philologique et grammatical, où il a introduit «las novedades de los bagdadíes en las ciencias del lenguaje y el texto» (Serrano, D., «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī», *Al-Qanṭara*, 23 (2002), 63 [53-92], reprenant les conclusions de Peña, S., *La obra lingüística y filológica de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī*, tesis doctoral inédita, Granada 1988).

¹³ C'est une phrase proverbiale, qu'on trouve par exemple dans un vers d'Ishāq al-Mawṣilī cité par al-Tanūḥī (*Niṣwār al-Muḥādara*, éd. electr.). Ibn al-Sīd développe plus loin ce même concept: «A chaque époque et régime ses règles et ses hiérarchies, qui n'appartiennent qu'à cette époque et à ce régime» [151].

¹⁴ C'est à l'apparence un texte dérivé de la *Risālat al-ḥaṭṭ wa-l-qalam*, éditée par Sadan, J., «Nouveaux documents sur scribes et copistes», *Revue des études islamiques*, 45 (1977), 56-87; plus récemment, par al-Dāmin, H., dans *Mağallat al-Mağma' al-'Ilmī al-'Irāqī*, 39 (1988).

Ce souci de correction excède le but traditionnel du commentaire, qui est de élucider et réactualiser la langue du texte-source¹⁵. Cela ressort nettement de la comparaison entre le commentaire «purement explicatif» d'al-Ġawālīqī, contemporain d'Ibn al-Sīd à peu d'années près et grammairien comme lui, et celui d'Ibn al-Sīd, autour d'un même passage significatif, par exemple:

Car les savants sont obscurs (*fa-l-'ulamā' maġmūrūn*) [IQ, 5]

Ġ [éd. electr.]: Le singulier de '*ulamā'* est '*ālim*', comme celui de '*šu'arā'* est '*šā'ir*', mais il y a aussi le singulier '*alīm*' comme il y a '*karīm*' et '*kuramā'*' [...] et '*al-maġmūr*' équivaut à '*al-hāmīl*' («obscur») et dérive d'*al-ġamr*' qui signifie une grande masse d'eau [...] et le '*ġamīr*' est une herbe, [sa forme] est sur le modèle d'*al-kabīr*' etc.

IS [41-2]: Abū 'Alī [al-Qālī] le reporte avec un *rā'* [sc. *maġmūrūn*] tandis qu'Ibn al-Qūṭīyya le reporte avec un *zāy* [*maġmūzūn*] et les deux *riwāyāt* donnent un sens correct. [Suivent des explications lexicographiques plus étendues que chez Ġ]. Il veut dire que les savants sont accusés de *bid'a* et de *kufr* et qu'on leur impute de choses dont ils sont peut-être innocents. 'Alī (sur lui le salut) n'a-t-il pas dit: «Les ignorants sont ennemis des savants» [suit l'anecdote mentionnée à la note 28].

Même si le commentaire d'Ibn al-Sīd n'a pas partout une telle complexité, la méthode exégétique qu'il suit de manière constante prévoit la possibilité de la critique du texte reçu, l'indication plus ou moins étendue (souvent très étendue) des points d'intérêt grammatical et lexicographique, avec la mention des positions des différentes écoles, l'interprétation des énoncés philosophiques présentés, finalement, l'explication du contenu moral visé par Ibn Qutayba à l'aide d'exemples et anecdotes que l'on soupçonne être du cru du commentateur.

Très souvent aussi, on y trouve une censure ponctuelle de l'auteur, de ses carences doctrinales, de sa faiblesse logique ou des contradictions par rapport à d'autres points du texte. C'est ainsi qu'Ibn al-Sīd nuance invariablement, lorsqu'il ne critique pas ouvertement la polémique anti-philosophique d'Ibn Qutayba, en accord avec sa propre position «tierce» vis-à-vis de la dichotomie vérité de raison/vérité de foi¹⁶. Non seulement il en corrige les remarques méprisantes au sujet des énoncés philosophiques mentionnés, dont il montre la cohérence,

¹⁵ Peña, S., *Ma'arrī según Baṭalyawsī*, Granada, 1990, 22-23.

¹⁶ Serrano, "Ibn al-Sīd", 76-8.

mais il l'accuse d'ignorance ou alors le suspecte de vouloir cacher son propre penchant pour le *kalām*:

[56] [les formulations philosophiques critiquées] sont des énoncés corrects, il n'a pas lieu de les dénigrer. Cela indique qu'il [IQ] n'était pas expert dans cette discipline [sc. la philosophie dialectique], car il critique ce qui est correct, même s'il est juste de rappeler ce qui, dans leurs doctrines [sc. des aristotéliens], est contraire à la vérité et loin de la certitude, ainsi que l'ont fait les *mutakallimūn* de notre religion, que Dieu en ait miséricorde [je reviendrai sur cette spécification, *n.d.A.*]. On a dit aussi que ce qui l'a poussé à les attaquer dans ce livre, c'est qu'on le soupçonnait de pencher vers leurs doctrines et convictions et qu'il cherchait à s'acquitter de ce soupçon en les critiquant et en les discréditant.

Il remarquera ailleurs, en marge de la fameuse célébration du savoir technique iranien, la contradiction propre d'Ibn Qutayba, qui fait l'éloge des connaissances astronomiques des Perses, après les avoir dénigrées lorsqu'elles venaient de la philosophie grecque¹⁷:

[85] Voici ce qui est bien typique de cet homme¹⁸ (que Dieu ait miséricorde de lui): d'abord il veut empêcher son lecteur d'approfondir tel ou tel argument des sciences anciennes, en le décrivant comme une absurdité, ensuite il le lui rend désirable. On dirait que, pour ne pas montrer que c'est lui qui l'y incite tombant ainsi en contradiction avec son propre discours, il l'attribue aux Perses.

On pourra quand même se demander dans quelle mesure cette hostilité à peine maîtrisée, qui placerait Ibn al-Sīd parmi les détracteurs d'Ibn Qutayba dans le bilan tracé par Lecomte (où il ne figure pas)¹⁹, dérive entièrement du trait que j'ai défini comme néo-classiciste et si elle inspirait également les autres commentaires andalous. Faute de pouvoir donner une réponse à cette dernière question, on remarquera que les autres commentateurs appartiennent tous à la pleine époque des *taifas*, alors que la composition de l'*Iqtidāb* remonte vrai-

¹⁷ Eva Riad remarque en effet la même attitude à propos de la division des modes du discours, qu'Ibn Qutayba dénigre ou approuve selon qu'elle provient des aristotéliens ou des Perses ("Deux détails de la préface du *Kitāb adab al-kātib* d'Ibn Qutayba", *Orientalia Suecana*, 38-39 (1989-1990), 140-8).

¹⁸ Je lis ainsi la leçon fautive du ms.: *min ṭarīq haḍā l-wağh* que l'éditeur émende massivement en *min ṭarīf amr haḍā l-rağul*.

¹⁹ *Ibn Qutayba*, 11. Tous les critiques d'Ibn Qutayba appartiennent à «une ligne d'auteurs nettement šafi'ites, puis aš'arites». Sur l'aš'arisme andalou à l'époque almora- vide et sur le penchant d'Ibn al-Sīd pour la théologie dogmatique, v. Serrano, D., "Los Almorávides y la teología aš'arī: ¿contestación o legitimación de una disciplina marginal?", dans De la Puente, C. (éd.), *Identidades marginales* (E.O.B.A., XIII), Madrid, 2003, 461-516.

semblablement à la période valencienne de la biographie d'Ibn al-Sīd, sous la domination almoravide, après la fin de sa carrière de courtisan des *mulūk* et aussi après qu'il a été lui-même *kātib* pour le gouverneur almoravide de Cordoue Ibn al-Ḥāḡḡ²⁰. Il me semble que, si la connaissance et l'intérêt d'Ibn al-Sīd pour l'*Adab* datent de sa période formative, contemporaine des commentaires antérieurs, le changement de climat idéologique provoqué par la domination almoravide, ainsi que les tribulations qu'il a essuyées, peuvent expliquer d'une part son insistance sur le thème des ignorants qui persécutent les savants, de l'autre ses tentatives de réconcilier *kalām* et *adab* avec l'orthodoxie religieuse (alors qu'Ibn Qutayba n'avait fait que censurer le premier et redimensionner le second).

Ces circonstances peuvent aussi justifier l'absence d'une définition préalable de l'*adab* dans l'*Iqtidāb*, assez curieuse de la part d'un savant *adīb* qu'Ibn Bassām n'avait pas hésité à appeler, avec quelque exagération, le Ḡāḥiḡ andalou²¹. Alors qu'al-Ḡawālīqī ne se soustrait pas à cette tâche en ouverture de son commentaire et qu'il en donne deux étymologies distinctes, les deux difficilement recevables²², Ibn al-Sīd ne se réfère à l'*adab* que de manière indirecte. Tout d'abord, autour de l'affirmation d'après laquelle les gens tirent de mauvais présages du nom de l'*adab*, qui lui fait évoquer le *topos* de la *ḥurfat al-adab*²³, la «mauvaise chance procurée par l'*adab*», dans ces termes:

²⁰ A l'appui de cette hypothèse, la *riwāya* «levantine» de l'ouvrage (Ibn Ḥayr, *Fah-rasa*, 344) et l'insistance sur le thème du savant tourmenté par le malheur et l'ignorance de la populace, où l'on peut voir une allusion aux persécutions dont il fut victime à Valence (cfr. Serrano, "Ibn al-Sīd", 74-9). Sur l'absence de références andalouses directes dans l'œuvre d'Ibn al-Sīd, Peña, S., "Al-Andalus en Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī", *Homenaje J. Bosch Vilá*, Granada, 1991, 947-53. Le grammairien de Valence Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ḥalāṣa (ou Ḥalṣa) avait soutenu que l'*Iqtidāb* plagiait un ouvrage jadis composé par Abū l-'Abbās Ibn Bullāl de Murcie (Serrano, "Ibn al-Sīd", 88-9; v. ahora Carmona, A., "Ibn Bullāl", en *DAOA*, I, n.º 334).

²¹ *Al-Daḥīra*, éd. 'Abbās, I., Bayrūt, 1978, III/2, 891: «il a été en al-Andalus comme Ḡāḥiḡ mais à un niveau supérieur».

²² «Ce sont les belles qualités de caractère et les actions vertueuses» (*Ṣarḥ Adab al-Kātib*, éd. electr.). Quant à la dérivation du terme, il propose aussi bien un *adb*=merveille qu'un *adb*=invitation. Sur cette définition cfr. Nallino, C.A., *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade*, dans *Raccolta di scritti editi e inediti*, Roma, 1948, VI, 3-6; plus en général, Bonebakker, S.A., "Adab and the concept of belles-lettres", dans *Abbasid Belles-Lettres* (Ashtiany, J. et al.) (Cambridge History of Arabic Literature), Cambridge, 1990, 16-30.

²³ Bonebakker, S.A., "The misery of the men of letters. Some quotations from their poetry", *Quaderni di studi arabi*, 19 (2001), 147-61.

[39-40] Il veut dire qu'ils considèrent l'*adab* comme de mauvais augure et qu'ils le regardent comme un malheur (*hurfa*) pour qui l'a. Lorsqu'ils voient un *muta'addib* qui a tout perdu, ils commentent: «Voici que le malheur de l'*adab* l'a frappé!»

Il revient sur l'*adab* lorsqu'il est question de sa finalité véritable («Tout ce à quoi notre *kātib* aspire dans son métier...»), point qui fait l'objet de l'article de S. Peña Martín et de M. Vega Martín dans cette section, auquel je renvoie pour ses traductions et analyses ponctuelles. En résumant ce passage: Ibn al-Sīd explique l'utilité d'utiliser les avantages heuristiques dérivant de l'entraînement à la «finalité inférieure» de l'*adab* (la capacité de composer en prose et en vers), c'est à dire la connaissance parfaite de la langue arabe et de ses fondements, dans la compréhension claire et distincte des Écritures sacrées, qui constitue sa finalité «supérieure». D'autre part, il désigne ce niveau supérieur de l'*adab* comme propédeutique à la compréhension parfaite (*fahm*) du *ilm al-kalām* et des sciences spéculatives (*nazariyya*), c'est à dire, des mêmes savoirs qu'Ibn Qutayba avait dénoncés comme inutiles et absurdes dans sa réforme du *ta'dīb*. Cette conclusion assez inattendue est suivie par le blâme de la poésie, «le niveau de l'*adab* le plus bas, car c'est une fausseté qui se pare d'une apparence de réalité, un mensonge qui prend la forme de la vérité», dont le bon *adīb* pourra faire son passe-temps, mais jamais son métier. Une telle condamnation, qui retentit presque dans les mêmes termes dans l'introduction d'Ibn Bassām à sa *Ḍaḥīra*²⁴, va bien au-delà de la remarque vaguement dépréciative d'Ibn Qutayba et il ne me semble pas exagéré, une fois évaluée sa part de poncif, de l'attribuer à la tentative, de la part d'Ibn al-Sīd tout comme d'autres *udabā'* andalous, de refouler un aspect important de leur biographie intellectuelle, sous la pression, par ailleurs contradictoire, du rigorisme almoravide.

²⁴ Soravia, B., «L'introduzione d'Ibn Bassām al *Kitāb al-ḍaḥīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra*. Presentazione e traduzione», dans Díaz Esteban, F. (éd.), *Bataliús II. Nuevos estudios sobre el reino taifa de Badajoz*, Madrid, 1999, 265-6. Aussi l'*Iḥkām ṣan'at al-kalām* d'Ibn 'Abd al-Ġafūr, mais dans un contexte de *tafḍīl*: «L'Envoyé de Dieu a dit: 'Il vaudrait mieux que le ventre de chacun d'entre vous se remplisse de pus que de poésie' [...]. La poésie invite en effet au mauvais *adab* et à la perte finale, car, à cause du chemin étroit et difficile qui y mène, elle conduit le poète à prendre des positions extrêmes en fait de religion, au point que ses certitudes s'en trouvent altérées. Elle l'amène aussi à mentir et le mensonge n'est pas parmi les qualités d'un bon croyant.» (éd. al-Dāya, R., Bayrūt, 1966, 36-7). Sur cette question, cfr. Peña, *Ma'arrī*, 140-1; 144-6.

La troisième définition de l'*adab* se développe autour de la préférence exprimée par Ibn Qutayba pour le *ta'dīb al-aḥlāq* sur le *ta'dīb al-lisān*. Il s'agit du développement assez conventionnel d'un thème canonique opposant l'*adab* moral à l'*adab* théorique:

[100] On trouve en effet des gens du commun qui, tout en n'ayant joui d'aucune forme d'enseignement théorique de l'*adab*, sont agréables à rencontrer et à fréquenter, ont des belles manières et traitent leurs compagnons avec générosité. Par contre, il y a des gens qui ont l'*adab*, qui passent leur temps à l'étudier et à l'approfondir, qui sont pourtant désagréables à rencontrer et à fréquenter, ont des manières rudes et une nature grossière. C'est pourquoi on dit qu'il y a deux types d'*adab*: l'*adab* [qui vient] des notions qu'on accumule (*al-ḥibra*) et l'*adab* [qui vient] de la société qu'on fréquente (*al-'išra*). Et le poète a dit:

Ô toi qui demande à savoir ce qu'est l'*adab al-ḥibra*
[sache que] l'*adab al-'išra* lui est préférable.
Que de jeunes gens multiplient leur *ādāb*,
mais leurs manières, par rapport aux notions, sont nulles!

Pour conclure, on pourra se demander quelle a pu être la véritable intention d'Ibn al-Sīd dans ce commentaire *sui generis*, puisqu'il n'a pas voulu tout simplement interpréter l'*Adab*, ce que d'autres Andalous avaient sans doute fait avant lui, à la suite d'al-Qālī. Il nie d'ailleurs vouloir réaliser un commentaire grammatical («le nôtre n'est pas un traité de *naḥw*» [32]), de même qu'il coupe court à ses digressions philosophiques, en déclarant qu'elles excèdent la finalité qu'il poursuit.

Mon hypothèse, qu'il faudrait sans aucun doute vérifier sur l'ensemble de l'ouvrage, c'est que, en exposant les défauts, les incohérences et les carences du texte-source, Ibn al-Sīd emprunte une démarche proche du *al-ḡarḥ wa-l-ta'dīl*, la critique de la fiabilité des transmetteurs de traditions, pour montrer justement qu'Ibn Qutayba n'est pas fiable dans une grande partie des assertions qui ont fait la notoriété de son ouvrage. Cela signifie que les thèses qu'il défend, et notamment celle qui oppose *adab* et orthodoxie religieuse à *falsafa* et *kalām*, ne sont pas acceptables, alors qu'il est légitime de viser un idéal pédagogique intégrant l'ensemble de ces savoirs. C'est le sens que je donne à l'allusion aux «*mutakallimūn* de notre religion», qui ont su conjuguer la discipline intellectuelle du *kalām* avec la reconnaissance de la vraie religion qui est l'islam²⁵. En même temps, en

²⁵ Cf., sur cette même ligne, l'apologie des maîtres aš'arites par Ibn Rušd al-Ġadd, chez Serrano, "Almorávides", 471-2.

soulignant les carences qui dérivent de la conception d'un *adab* borné et sans ambitions, notamment dans la seconde partie de l'ouvrage, Ibn al-Sīd semble vouloir défendre les avantages de sa propre conception de l'*adab*, en même temps que les intérêts de l'école andalouse et ses exploits dans le domaine de la grammaire et de la *luġa*.

Traduction annotée de la *ḥuṣṣa* de l'*Adab al-Kātib* d'Ibn Qutayba, additionnée des gloses tirées de l'*Iqtidāb* d'Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī

L'idée de présenter, dans les pages qui suivent, une nouvelle traduction de l'introduction à l'*Adab al-kātib*, glosée en note par le commentaire d'Ibn al-Sīd est née de ma recherche sur l'histoire de la *kitāba* en al-Andalus et de sa tradition textuelle, dans laquelle l'introduction de l'*Adab* d'Ibn Qutayba représente un véritable tournant. Il s'agit donc d'une traduction «de service», certainement perfectible, avec peu de tentatives d'aller au-delà du sens littéral, ce qui aurait demandé une capacité de lecture intertextuelle dont je m'avoue incapable et que le peu de connaissances du contexte d'où l'*Adab* a surgi m'aurait de toute manière empêchée de réaliser. Presque un demi-siècle après la traduction incomplète et tendancieuse de G. Lecomte²⁶, il m'a tout de même semblé important de représenter ce texte qui, pour être très cité, n'en est pas pour autant mieux connu. Quant au commentaire d'Ibn al-Sīd, je n'en ai sélectionné, pour des raisons évidentes d'espace, que les passages qui contiennent des éléments utiles à la compréhension du texte-source et à l'histoire de sa réception en al-Andalus, et plus en général à l'histoire de la notion de l'*adab* en al-Andalus.

²⁶ La traduction de Lecomte, au tout début de sa bibliographie qutaybienne, est, malgré sa fluidité et son aisance, infirmée par le parti pris de son auteur quant à l'originalité —au sens moderne— de ce texte et à la réalité de sa dénonciation de la décadence des milieux de cour, laquelle n'est, de toute évidence, qu'une démarche rhétorique étayant son discours politique. Le désaveu que le même Lecomte en fera ailleurs ne concerne que le premier point —il y avoue que l'essai de D. Sourdel sur le *Livre des Secrétaires* de °Abd Allāh al-Baġdādī dans *Bulletin des Études Orientales*, 14 (1952-4), 115-52—, lui avait montré à quel point l'ouvrage d'Ibn Qutayba était part d'un mouvement littéraire plus vaste et non le premier avatar de son genre. Cependant, il se méprend de nouveau quant à l'antériorité de l'ouvrage d'al-Baġdādī ("Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī", *Arabica*, 3 (1958), 263-71).

[5] Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux
Mon Seigneur, facilite-moi [la tâche]!

Et ensuite ²⁷, après avoir rendu grâce à Dieu pour tous ses actes gracieux et l'avoir loué pour ce dont Il est le plus digne de louange, après avoir invoqué la bénédiction sur son prophète l' élu et sur sa famille.

J'ai vu la plupart des gens de notre époque se détourner du chemin de l'*adab*, tirer de mauvais présages de son nom, mépriser ses gens. Le jeune homme inexpert se refuse à s'y instruire, celui qui en a une teinture (*al-šādīy*) néglige d'élargir ses connaissances. Quant à celui qui, dans la fleur de sa jeunesse ²⁸, avait recherché l'*adab* (*al-muta'addib*), il l'a oublié ou le prétend, car il souhaite faire partie des gens aisés et sortir de la classe de ceux qui n'ont pas accès aux biens. Car les savants sont obscurs, ils sont opprimés par la revanche de l'ignorance ²⁹, à cette époque où [6] l'astre du bien décline, lorsque le marché de la probité ³⁰ piétine, les marchandises de ses gens restent invendues, le savoir est devenu cause d'ignominie pour le savant et la vertu est considérée comme un défaut.

Les avoirs des rois sont réservés (*waqf*) à la satisfaction de leurs caprices personnels et les honneurs, qui sont la dîme de la vraie no-

²⁷ Ibn al-Sīd développe ici la première, et la plus longue, de ses deux digressions au sujet de l'*amma ba'd*, la «formule de transition» (*faṣl al-ḥitāb*), qu'il traite sous l'aspect grammatical. D'après Ibn 'Abd al-Ġafūr, son emploi est réservé aux textes qui, comme celui d'Ibn Qutayba, visent à blâmer ou à censurer (*Iḥkām*, 58-9).

²⁸ Cette même formule se retrouve dans un passage autobiographique de *Muḥtalif*, où Ibn Qutayba avoue avoir été séduit dans sa jeunesse par les cercles des *mutakallimūn* (éd. electr.; 68-9 de la trad. Lecomte): *wa-qaḍ kuntu fī 'unfuwān al-šabāb wa-taṭallub al-ādāb*. Et dans l'*Adab*: *wa-l-muta'addib fī 'unfuwān al-šabāb* [5].

²⁹ Ibn al-Sīd ridiculise la prétention des ignorants d'en savoir plus que les savants par cette anecdote, dans laquelle il est tentant de voir une allusion à sa propre expérience: [42] «On raconte qu'un ignorant accusa un homme de *zandaqa* auprès d'un *wālī*. L'accusé lui dit: Motive donc ton accusation et que Dieu puisse être garant de la véracité de ton témoignage! Et l'autre de le faire en disant: Certes, que Dieu puisse être ton garant! Cet homme est un qadarite murġi'ite rafidite. Il a insulté Mu'āwiya b. Abī Tālib, celui qui a tué 'Alī b. Abī Sufyān. Le *wālī* rit et lui dit: Mon fiston, je ne saurais pas dire, au nom de Dieu, si c'est la compétence doctrinale que j'apprécie davantage en toi ou le savoir généalogique! Et il invalida son témoignage».

³⁰ Ibn al-Sīd désigne Ibn Qutayba comme l'inventeur de la métaphore du «marché», de la probité ou de l'*adab*, image qui aura une très vaste circulation en Orient et d'ici en al-Andalus, où le «marché de l'*adab*» traduit exactement, dans la littérature de cour andalouse du V^e siècle, la dynamique du mécénat par les rois de *taifas*.

blesse, on les cède au prix des chiffons, tandis que les qualités viriles (*al-murū'āt*)³¹ s'identifient avec les tapisseries précieuses et les édifices de plus en plus élevés. Les plaisirs spirituels se réduisent à la musique des luths (*mizhar*) et aux bouchées que les commensaux s'échangent. Les liens sacrés ont été délaissés, les valeurs traditionnelles sont ignorées, l'esprit est mort, le zèle spirituel fait défaut. Les gens s'abstiennent du langage véridique (*lisān al-ṣidq*, Cor. XXVI, 84) et des bonnes œuvres qui leur obtiennent la grâce de Dieu.

Tout ce à quoi notre *kātib* aspire dans son métier, c'est d'avoir une belle écriture³² et de savoir tracer des lettres bien droites. Le seul but de notre *adīb* est de savoir réciter quelques [petits] vers à l'éloge d'une chanteuse ou décrivant une coupe de vin³³. Quant à notre *laṭīf*³⁴, il ne vise qu'à avoir quelque notion de configuration astrale, à savoir lire dans les décrets immuables de Dieu et dans le *Hadd al-Manṭiq* [les *Catégories* d'Aristote], alors qu'il fait objection au Livre de Dieu et le dénigre, sans même comprendre sa signification, et qu'il diffame la Tradition prophétique et la considère comme un mensonge, sans même savoir qui l'a transmise. Au lieu d'être content de Dieu et de ce qu'il a, il n'aspire qu'à ce qu'on dise de lui «Untel est *laṭīf*» ou alors «Untel est perspicace», allant jusqu'à croire que le raisonnement dialectique (*lutf al-naẓar*) l'a fait sortir du nombre des gens du commun et lui a fait atteindre un savoir qu'ils ignorent. C'est pourquoi il les appelle «racaille» «lie» «fripouille»³⁵, lui qui, au nom de Dieu, est le plus digne de

³¹ Ibn al-Sīd définit la *murū'a* comme *humanitas* [45] «ce sont les belles qualités par lesquelles l'homme atteint sa perfection», suivant l'interprétation d'Ibn al-Qūṭīyya.

³² C'est le *ḥasan al-ḥaṭṭ* que recommandent pourtant la plupart des théoriciens de la *kitāba*, dont al-Šaybānī, élève d'Ibn Qutayba (*Al-Risāla al-'agrā*, dans Mubārak, Z., *Étude critique sur la Lettre vierge d'Ibn el-Mudabber*, Caire, 1350/1931, 25).

³³ Ibn al-Sīd émende *abyāt* («vers») en *ubayyāt* car «le diminutif s'adapte mieux à son but de blâmer le *muta'addib*» [50]. Cette critique s'adresse au manque de culture générale des *kuttāb*: «Il veut dire qu'il faut que le *kātib* ait une certaine habitude à manier toutes les connaissances, car il assiste aux réunions des souverains, auxquelles participent les gens les plus nobles et les plus savants, qui y tiennent des débats à n'importe quel sujet et y évoquent toute sorte d'argument.» [49]

³⁴ Ibn al-Sīd traduit *laṭīf* (dans ce contexte, le dialecticien) par *mutafalsif*, «aspirant philosophe», pour qui le *Hadd al-Manṭiq* (ici, évidemment, les *Catégories*) est «l'introduction indispensable aux sciences philosophiques» [51]. Cela lui permet de ménager la réputation du «vrai philosophe», dont il donnera une définition strictement orthodoxe dans sa défense du savant al-Waqqaṣī, accusé d'être *mutakallim* (cfr. Serrano, «Ibn al-Sīd», 78).

³⁵ Dans *Muḥtalif*, 90, les mêmes épithètes sont appliquées aux gens du *ḥadīṭ* «extrémistes», qu'Ibn Qutayba jugeait moins mal que les *mutakallimūn*.

ces épithètes qui le décrivent parfaitement, car il est ignorant de tout, alors qu'il croit savoir, ce qui veut dire être doublement ignorant, puisque les autres sont ignorants et le savent.

[7] Si cet individu ³⁶ qui se fait autant d'illusions sur lui-même, qui méprise l'islam et lui préfère son propre jugement, s'il regardait dans la juste direction, certes Dieu le ferait revivre avec la lumière de vraie religion, avec la joie que donne la certitude de la foi. Mais celui-là, il n'a pas de temps pour l'étude de la science coranique, de l'histoire de l'Envoyé de Dieu et de ses compagnons, des sciences arabes traditionnelles, de leur langue et leurs mœurs. Il y est contraire, il les déteste et s'en détourne, pour se consacrer à un savoir que les croyants ont remis à lui et à ses semblables, où il sera rarement contredit. Il en a fait une traduction fluide mais qui n'a pas de sens, il lui a donné un nom redoutable mais qui n'a pas de substance. Lorsque le niais et le novice ingénu l'entendent dire: «La Génération et la Corruption» «La Physique» «Les Noms simples» «La Quantité» «La Qualité» «Le Temps» «La Démonstration» «Les Énoncés complexes», ils lui montrent respect, car ils s'imaginent que ces formules recouvrent tout ce qui est utile à connaître et qui dénote un esprit philosophique ³⁷. Cependant, lorsqu'ils cherchent à les étudier eux-mêmes, ils n'en tirent aucun avantage, mais seulement [des absurdités comme] «Il n'y a que la substance qui existe en elle-même, alors que l'accident n'existe pas en lui-même»; «L'origine de la ligne est le point, qui est indivisible»; «Il y a quatre types de discours: l'impératif, l'énonciatif, l'interrogatif et le désidératif. Trois d'entre eux n'impliquent pas la possibilité de dire vrai ou de mentir —ce sont l'impératif, l'interrogatif et le désidératif—, un implique la possibilité de dire le vrai ou de mentir et c'est l'énonciatif»; «Le présent est la limite entre passé et futur», et plusieurs autres incongruités, tel «L'énonciatif se divise en neuf mille et x centaines de modes» ³⁸.

³⁶ Sans doute, y a-t-il ici une allusion à un personnage réel, peut-être à al-Barmakī, mentionné peu après (cf. note 39). Ibn Qutayba en condamne ailleurs, de manière semblable, l'intérêt exclusif pour les ouvrages d'Aristote, la négligence des préceptes de l'islam et la présomption d'interpréter la Tradition de manière arbitraire (*Muhtalif*, 55-6).

³⁷ *Ibid.*, 15.

³⁸ Ce compte-rendu moqueur de quelques énoncés philosophiques courants offre à Ibn al-Sīd l'occasion de rappeler que, si toutes les écoles grammaticales s'accordent en ce que les éléments fondamentaux du discours sont trois (nom, verbe et préposition), les avis sont très partagés quant à ses modes. Il résume ensuite le débat sur l'idée de «présent» (s'il existe ou non: il en conclut qu'oui, car les choses n'existent que dans le pré-

Mais si l'aspirant dialecticien (*mutakallim*) voulait utiliser quelques-uns seulement de ces modes [8] lorsqu'il parle, les conséquences sur son expression seraient pénibles: sa langue en serait entravée, il en bégayerait dans les réunions et en serait bloqué lors d'un débat.

J'ai entendu qu'un groupe d'adeptes du *kalām* avait demandé à Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī³⁹ de leur indiquer une question (*mas'ala*) du *Hadd al-Manṭiq* qui soit intéressante et conceptuelle (*latīfa*). Il dit: «Qu'est ce-qu'Aristote (*al-ḥakīm*) a voulu dire par ces mots: Le commencement de la pensée est la fin de l'acte et le commencement de l'acte est la fin de la pensée?»⁴⁰ Ils lui en demandèrent l'interprétation et lui de répondre: «L'exemple qui l'explique est celui d'un homme qui dit: Je vais me construire un logis et il pense tout d'abord au toit, puis il descend avec sa pensée, car il sait que le toit doit se tenir sur un mur, que le mur doit se tenir sur un soubassement et que la base ne peut que poser sur des fondements. Alors, il commence à jeter les fondements, puis édifie le soubassement, ensuite le mur et finalement le toit. Voici donc que le début de sa pensée a été la fin de l'acte et que la fin de l'acte a été le début de sa pensée»⁴¹. Mais je me demande quel est l'avantage de poser une telle question: est-ce que quelqu'un ignore cela au point qu'il lui faut l'exprimer d'une manière tellement abstruse?

Telle est la teneur [9] de ce qui se trouve dans le livre susdit. Si l'auteur du *Hadd al-Manṭiq* avait vécu jusqu'à nos jours, de manière à pouvoir entendre les subtilités du raisonnement qu'on applique à la religion, au *fiqh*, au droit testamentaire (*farā'id*) et à la grammaire,

sent) et fait la distinction entre *zamān* (temps/durée) et *dahr* (temps/éternité); fait l'analyse grammaticale du terme *al-āna*, s'arrête longuement sur la forme *kaḏā wa-kaḏā mi'ar*^m («x centaines») pour montrer que l'*idāfa* est ici hors lieu, et en conclut que «[Ibn Qutayba] était faible en matière de grammaire et dans ce livre il se trouvent plusieurs indices qui le montrent» [65].

³⁹ Sur ce personnage, Lecomte, "Muḥammad b. al-Ġahm", cit. et Stern, S., "The first in thought is the last in action": the history of a saying attributed to Aristote", *Journal of Semitic Studies*, 7(1962), 240-1.

⁴⁰ Le discours qu'Ibn Qutayba prête à al-Barmakī, qui l'attribue à Aristote, est en réalité un *topos* célèbre qui, issu des commentaires anciens à Aristote, se diffusa ensuite dans les littératures syriaque, arabe et juive. Il a été étudié à fond par Stern, "The first", 234-52; v. aussi Riad "Deux détails", 145-6.

⁴¹ Tout en ne contestant guère la justesse de l'interprétation d'al-Barmakī, Ibn al-Sīd émende la tautologie finale («il aurait fallu dire: le début de la pensée a été la fin de l'acte, et la fin de la pensée le début de l'acte» [66]), suivant la tradition de cette sentence pseudo-aristotélique (Stern, "The first", 241).

certes aurait-il jugé être un sot. Aussi, s'il avait pu entendre ce qu'ont dit l'Envoyé de Dieu et ses compagnons, il aurait su avec certitude que la sagesse (*al-ḥikma*) et le jugement décisif (*faṣl al-ḥiṭāb*)⁴² appartiennent aux Arabes.

La louange soit à Dieu, qui a protégé le vizir Abū l-Ḥasan⁴³ de ce défaut et lui a conféré la vertu, qui l'a doté d'une nature digne de nos ancêtres pieux, qui lui a garanti le soutien de la foi, qui l'a enveloppé de sa lumière, qui a fait de lui le guide qui évite l'errance, la lampe qui illumine les ténèbres, qui lui a appris avec certitude ce sur quoi les autres divergent, concernant la voie du Livre sacré et de la *sunna*. Le cœur des vertueux lui est dévoué, ils l'adorent de tout leur être, leurs mains se tendent vers Dieu en lui, dans l'attente que [leur appel] soit recueilli, leur langue redouble l'invocation à lui, qui repose calme tandis qu'ils cherchent à le réveiller, qui est distrait alors qu'ils ne le sont pas. Certes, celui qui prend les armes au nom de Dieu, qui persévère dans le *ḡihād* sans se plaindre et en fait son but, il mérite que Dieu le revête de la robe du cœur honnête, qu'Il le distingue par le manteau (*ridā'*) de la bonne action, qu'Il fasse tourner vers lui le cœur des dissidents et qu'Il l'assiste, en lui donnant «un langage véridique aux yeux des générations futures» (Cor. XXVI, 84).

J'ai vu nombre des *kuttāb* de notre temps, ainsi que d'autres de nos contemporains, considérer comme agréable un caractère doux et paisible et trouver facile d'afficher une apparence de faiblesse, se dispensant ainsi de fatiguer leur jugement et leur esprit par le labeur [10] de la réflexion: c'est ainsi qu'ils donnent sans raison ce qu'on demande à obtenir ou qu'ils atteignent le but de leurs désirs sans en avoir les instruments. Sur ma vie, si les choses sont ainsi, qu'en est-il de

⁴² La deuxième digression sur le *faṣl al-ḥiṭāb*, ici évoqué dans son sens coranique (XXXVIII, 19/20), conduit Ibn al-Sīd à en donner deux définitions ultérieures: c'est d'abord le *bayān*, soit la faculté de trancher entre vrai et faux; ensuite, c'est la formule par laquelle *kuttāb* et orateurs passent de l'exorde, ouvert par le *taḥmīd*, à l'exposition du sujet du discours.

⁴³ Ibn al-Sīd ne doute pas que ce personnage est le visir d'al-Mutawakkil, Abū l-Ḥasan ʿUbayd Allāh Ibn Ḥāqān (m. 263/877). Il ajoute que, à la suite de l'offre de l'*Adab*, Ibn Qutayba était devenu un de ses protégés et qu'il l'avait mentionné au calife, qui avait mis à sa disposition un de ses *a'māl*. Cette information est liée peut-être à la *riwāya* d'al-Qālī, car Ibn al-Sīd ne mentionne pas la notice remontant à al-Bayyānī, d'après laquelle tous les ouvrages d'Ibn Qutayba avaient été composés après son retour à Baghdad, à la suite de l'incendie de Basra par les Zanjides en 257/870, c'est à dire, dix ans après l'assassinat d'al-Mutawakkil (cfr. Bonebakker, "Two manuscripts", 462).

l'engagement, qu'en est-il de l'orgueil d'être différents des brutes? Peut-on descendre plus en bas que ce *kātib* qu'un calife avait affecté à son service, auquel il avait confié ses secrets: il lui lisait un jour une épître dans laquelle était écrit: «Nous avons été arrosés par une pluie grâce à laquelle les pâturages (*al-kalā'*) sont devenus plus vastes». Le calife lui fit, pour le mettre à l'épreuve: «Qu'est-ce que c'est qu'*al-kalā'*?» Et le *kātib*, n'arrivant pas à sortir une réponse, à tel point sa langue tremblait, finit par lui dire: «Je ne le sais pas», et le calife: «Alors demande-le!»⁴⁴

Ou alors, prenez-moi cet autre individu dans une position semblable, qui lisait à un calife une lettre où il était question de *ḥādir Ṭayy* («un Ṭayy' présent») et qui, en se trompant dans l'interprétation du *ductus*, provoqua l'hilarité de tous les présents⁴⁵.

Ou cet autre qui, en décrivant une rosse qu'il avait offert en cadeau, disait: «Je t'ai envoyé une monture au dos et aux lèvres blanches» et, lorsqu'on lui demanda si c'était la lèvre supérieure ou celle inférieure [qui était blanche], il répliqua: «Et la blancheur du dos, savez-vous ce que c'est?» [11] «Nous l'ignorons» «Et alors, moi, j'ignore ce qui concerne les lèvres comme vous ignorez ce qui concerne le dos.»

⁴⁴ Pour Ibn al-Sīd, ce personnage n'est pas Muhammad b. al-Faḍl, *kātib* et visir d'al-Mutawakkil et ensuite d'al-Musta'in, comme le pensait Ibn al-Qūṭīyya, car il était un *adīb* accompli. Il serait plutôt Ahmad b. 'Ammār, suivant al-Qālī et al-Šūlī, ou tout au plus al-Faḍl b. Marwān, les deux ayant une réputation d'hommes sans *adab*. Ibn al-Sīd explique la tolérance vers un *kātib* ignorant par l'ignorance du calife lui-même, cet al-Mu'tašim que son père al-Rašīd avait cherché à faire éduquer, jusqu'à ce qu'un jour il l'eut entendu murmurer, au passage des funérailles d'un serviteur: «Plut à Dieu qu'il fût mon cortège, de manière à échapper à l'affliction des cours!» A la suite de l'épisode ci-mentionné, al-Mu'tašim aurait commenté: «A calife analphabète (*ummi*), *kātib* analphabète!» et aurait recruté un *kātib* expert, Muḥammad b. 'Abd al-Malik [Ibn] al-Zayyāt. Cette nomination donne à Ibn al-Sīd l'opportunité d'introduire le motif du *ḥazz al-adab*, complémentaire de celui de la *ḥurfat al-adab*, par l'histoire du père d'Ibn al-Zayyāt, lequel, voyant de mauvais œil l'intérêt de son fils pour l'*adab*, l'apostrophait souvent en lui disant: «Quelle utilité vas-tu trouver dans l'*adab*? Pourquoi n'apprends-tu pas un vrai métier (*law taḥarrafta fī ba'd al-šīnā'āt*)?»). Après que son fils eut reçu dix-mille dinars comme récompense d'un panégyrique qu'il avait dédié à al-Ḥasan b. Sahl, il s'écria pourtant: «Nom de Dieu, je ne te blâmerai plus jamais!» [71]

⁴⁵ Ibn al-Sīd pense qu'il est Šuḡā' b. al-Qāsim, chargé de lire les lettres à al-Musta'in, homme ignorant mais blessé par une mémoire prodigieuse, aussi bien auditive (il était capable de retenir dix épîtres à la fois) que visuelle (il savait reproduire une lettre qu'il avait à peine vue). C'est pourquoi il se serait trompé en lisant une lettre qu'il avait recopiée, où la transcription fautive (*tašhīf*) de l'expression mentionnée avait donné *ḡā' dārī* («j'ai lâché un pet»).

J'ai assisté autrefois à une réunion de *kuttāb* éminents, agents fiscaux et connaisseurs profonds de la science d'extorquer le *fay'* jusqu'à faire mourir les gens, de dévaster les campagnes et d'augmenter les revenus du sultan avec les ravages les plus funestes. Un marchand d'esclaves se présenta à eux, en conduisant une esclave qu'on lui avait rendue car elle avait une dent de trop et chevauchante. Il leur dit: «J'ai dit à mes acheteurs que j'étais à l'obscur du chevauchement et ils me l'ont rendue tout de même à cause de la dent de trop. Mais alors, combien de dents y a-t-il dans la bouche d'un être humain?» Parmi eux, il n'y en avait aucun qui le sache: un mit un doigt dans sa bouche pour compter ses dents de côté, faisant couler la salive; un autre serra sa bouche, pour pouvoir les compter avec sa langue. Est-ce qu'on peut tolérer que des hommes auxquels le sultan a confié ses sujets et ses substances, en se complaisant de leur jugement, puissent ignorer une telle notion qui les concerne personnellement? Ne sont-ils pas dans la même situation de celui qui ignore combien de doigts il a? Au cours de cette même réunion, on avait beaucoup discuté au sujet des vices rédhibitoires des esclaves (*'uyūb al-raqīq*), mais je ne vis aucun d'entre eux qui sache faire la différence entre les orteils chevauchants et le poignet détourné vers le coude, entre le pied tordu vers l'extérieur et la main tournée vers le haut, entre les lèvres foncées ou pâles.

Lorsque je me suis rendu compte que cette connaissance disparaissait jour après jour, je lui ai consacré, de peur que ses traces ne s'effacent [12] et que ses vestiges ne s'oblitérent, une partie de mes soins et quelques-uns de mes ouvrages. J'ai donc composé, pour qui a négligé de s'instruire dans l'*adab*, des textes simples (*kutuban hafāfan*) sur les notions [de lexicographie qu'il faut maîtriser] (*ma 'rifā*), sur la prononciation correcte et l'orthographe⁴⁶. Chacun de ces textes étant consacré à une branche de l'art, je m'y suis abstenu de la prolixité et des lourdeurs, afin de donner envie [au *muta 'addib*] de l'apprendre par cœur et de l'étudier, si l'ardeur lui en revenait, [me bornant à] y enregistrer à son avantage les notions [de lexicographie] qui lui font défaut et à lui montrer la multiplicité des instruments du

⁴⁶ La référence est ici aux autres sections de l'*Adab*. Le même souci de conservation du savoir traditionnel est déclaré, de manière très proche, dans l'introduction aux '*Uyūn al-ahbār* [trad. Horovitz, J., *Islamic Culture* (April 1930), 173].

métier, au cas d'un changement de régime (*li-zamān al-idāla*)⁴⁷ ou pour lui permettre d'accomplir sa tâche, lorsque le mérite de la connaissance théorique lui apparaîtra clair. Et cela afin de le joindre au groupe des gens à la lame acérée —même si la sienne est émoussée et que son sol est aride—, pour qu'il puisse entrer dans l'arène avec les coursiers, même s'il n'est qu'un canasson.

Nos textes ne s'adressent pas à qui n'a en commun avec la race humaine que l'apparence physique, à qui n'a que le nom de la *kitāba*, qui ne saurait produire, des instruments du métier, que le calame et l'encrier. Non, car ils sont destinés à qui a une quelconque teinture (*šadā*) en fait d'*i'rāb*, qui connaît le *šadr* et le *mašdar*, le *ḥāl* et le *zarf*, un peu de morphologie (*tašārīf*) et de formes nominales (*al-ab-niya*), de comment le *waw* se transforme en *yā'* et le *yā'* en *alif* etc. Aussi faudra-t-il qu'il ait, à côté de nos textes, des notions théoriques de géométrie pour calculer la superficie des terrains, qui lui permettent de reconnaître un triangle rectangle, acutangle et obtusangle, de déterminer la hauteur, de distinguer les différentes espèces de quadrilatères, les arcs, les circonférences et les perpendiculaires. [Il faut] qu'il mette à l'épreuve ses connaissances techniques en travaillant sur le terrain et non sur les cahiers, car «un fait rapporté ne vaut pas un fait constaté»⁴⁸. Les Perses disaient à ce propos⁴⁹: «Quiconque ne connaît rien à la canalisation [13] des eaux, à la manière de creuser les canaux déférents pour les abreuvoirs et de combler les fossés, à la durée des jours selon qu'elle augmente ou diminue, à la rotation du soleil, au levant des astres, aux phases lunaires et à leurs effets, aux différents systèmes de poids, aux aires des triangles, des quadrilatères et des autres polygones, à la construction des ponts en pierre et en bois, aux moulins et aux norias sur les cours d'eau, aux modalités d'utilisation des instruments artisanaux et aux subtilités du calcul, et bien, celui-ci n'a pas un niveau suffisant à exercer la *kitāba*.»

Il lui faut en outre la connaissance théorique des énoncés du *fiqh* et une connaissance technique de ses fondements (*uṣūl*), de la Tradition de l'Envoyé de Dieu et de ses compagnons (sur eux le salut),

⁴⁷ Ibn al-Sīd interprète cette expression, au demeurant assez obscure, comme «pour quand il sera destitué de sa fonction».

⁴⁸ Ce même *hadīṭ* est cité et commenté dans *Muḥtalif*, 109-10.

⁴⁹ Même passage dans '*Uyūn* (trad. cit., 490) et dans le *Kitāb al-Kuttāb* d'al-Baḡdādī (éd. Sourdel, 121 et 147). Cf. *supra*, 285.

comme par exemple: «la charge de la preuve incombe au demandeur et le serment au défendeur»; «le revenu [dérivant du travail de l'esclave] est à raison de la responsabilité»; «blesser une bête de somme ne comporte pas de compensation»; «pas d'échéance à l'objet mis en gage»; «la bête empruntée doit être retournée [à son propriétaire]»; «ce qui a été prêté doit être rendu»; «la personne en charge est garant»; «pas de testament en faveur de l'héritier»⁵⁰; «pas d'amputation [de la main] pour vol de fruits ou de moelle [de palmier]»⁵¹; «le talion ne s'exerce que par l'épée»; «la femme, en fait de prix de sang, vaut un tiers de l'homme»; «les contribules solidaires (*al-'āqila*) ne sont pas tenus à payer le prix du sang pour un homicide volontaire⁵², pour un esclave, s'il y a eu conciliation ou en cas de confession»; «pas de répudiation sous la contrainte»⁵³; «toute transaction peut être révoquée tant que le vendeur et l'acheteur ne se séparent»; «le voisin a le droit [de préemption] sur le bien contigu»⁵⁴; «le divorce (*ṭalāq*) [prononcé] par les hommes [entraîne] la *'idda* pour les femmes». Ou comme la prohibition [de Muḥammad] (que Dieu le bénisse et le sauve) de vendre les fruits provenant du colonat partiaire (*muḥābara*) ou ceux qui n'ont pas encore atteint leur maturité (*al-muḥāqala*) ou avant qu'on ne puisse en déterminer la quantité, contre une quantité déjà connue (*al-muzābana*); ou de vendre à l'avance la production de dattes d'un palmier (*mu'āwama*), de vendre ce dont on n'aura jamais la propriété, de tirer un profit de ce qui n'est pas garanti ou de vendre ce qu'on ne possède pas encore, [14] de vendre deux fois la même marchandise, d'appliquer deux conditions différentes à la vente d'un produit, de payer à l'avance ce qu'on achète, de vendre des produits à risque ou sur la seule description, d'échanger une dette pour une autre dette, d'aller à la rencontre des caravanes [pour acheter les marchandises avant qu'elles arrivent sur le marché] et de nombreuses autres choses similaires. Il faudra donc qu'il sache cela par cœur, qu'il en comprenne la signification et qu'il y réfléchis-

⁵⁰ *Muḥtalif*, 214-5.

⁵¹ *Ibid.*, 58, dans le contexte de sa critique des gens du *ra'y* et notamment d'Abū Ḥanīfa, qui ignorait ce *ḥadīṭ*.

⁵² Ibn Qutayba paraît pourtant rejeter ce *ḥadīṭ* s'agissant de l'homicide volontaire, contre l'avis de Abū Ḥanīfa (*ibid.*, 61).

⁵³ *Ibid.*, 86.

⁵⁴ *Ibid.*, 252.

se. Cela lui permettra de se passer —si Dieu, qu’il soit glorifié, le concède— de tout le verbiage des *fuqahā*⁵⁵.

Il lui faudra en outre étudier l’histoire des peuples et apprendre par cœur les récits historiques les plus remarquables, pour en faire des exemples à introduire entre les lignes de ses écrits et à citer en conversant⁵⁶. Cependant, le pôle autour duquel tout cela doit tourner est représenté par l’intelligence jointe à une excellente disposition (*wuğūdat al-qarīha*). Il suffit d’avoir un petit peu de ces deux qualités, si Dieu le concède, alors que d’autres qualités, même en grande quantité, ne suffiraient pas.

Nous recommandons aussi à quiconque accepte nos conseils et suit l’exemple donné dans nos écrits, qu’il éduque son esprit avant d’éduquer sa langue, qu’il améliore ses manières avant d’améliorer sa façon de s’exprimer. Qu’il préserve sa dignité morale (*murū’a*) de la bassesse de la calomnie et son métier du vil mensonge et qu’il évite, plus encore que le *lahn* et le discours insensé, les propos méchants et les railleries obscènes. L’Envoyé de Dieu, [15] qui nous a donné un modèle parfait de cette conduite⁵⁷, même en plaisantant, ne disait autre chose que la vérité⁵⁸. Par exemple, pour se moquer d’une vieille femme, il lui dit: «La vieille n’entre pas au Paradis»⁵⁹. ‘Alī aussi (sur lui le salut) avait un esprit badin et quant à Ibn Sīrīn, il faisait des blagues et puis en riait à en baver. On questionna un jour [le Prophète] sur un tel et il répondit: «Il est décédé hier». Lorsqu’il vit que son interlocuteur en avait l’air affligé, il ajouta: «Dieu rappelle les âmes au moment de leur mort ainsi que celles qui ne meurent point durant leur sommeil (Cor. XXXIX, 42)»⁶⁰. Mu‘āwiya aussi plaisanta un jour

⁵⁵ Ibn al-Sīd étant réputé «flojo en materia de *fiqh*» (Serrano, “Ibn al-Sīd”, 78), cela explique que son commentaire de cette section de l’*Introduction* est surtout lexicographique, au lieu de discuter le contenu légal des formules reportées. Il justifie pourtant l’*ihtilāf* par une anecdote qui voit ‘Abd al-Wārīṭ b. Sa‘īd interroger Abū Ḥanīfa, Ibn Abī Laylā et Ibn Šubruma au sujet de la licite de vendre sous condition, et en avoir trois différents avis, tous également étayés par l’autorité du Prophète (sur sa position par rapport à l’*ihtilāf*; Serrano, “Ibn al-Sīd”, 65).

⁵⁶ Ce passage contient, *in nuce*, le projet des ‘*Uyūn*.

⁵⁷ C’est le principe du «beau modèle», d’après Cor. XXXIII, 21. Toute cette partie dérive, souvent mot par mot, de *Muḥtalif*, 321-7, où la licite du badinage est démontrée par les *hadīṭ* témoignant de ce trait chez Muḥammad et ses compagnons.

⁵⁸ *Muḥtalif*, 317 et 321.

⁵⁹ C’est à dire que les vieilles femmes redeviennent jeunes avant d’entrer au Paradis (*ibid.*, 324). Ce *hadīṭ*, qui ne serait pas cité dans les recueils canoniques, se trouve dans les *Ṭabaqāt* hanafites d’al-Tamīmī et dans l’*Ittiqān* d’al-Suyūṭī, éd. electr.

⁶⁰ Dans *Muḥtalif*, 326, l’interlocuteur de Muḥammad est identifié comme Hišām b.

avec al-Aḥnaf b. Qays, et d'aucune autre personne on ne rapporte une plaisanterie plus honnête. Mu'āwiya dit: «Ô Aḥnaf, qu'est-ce que "la chose enveloppée dans le *biḡād* [espèce d'étoffe rayée]"»? Et l'autre: «La *saḥīna* bouillie dans le lait, ô émir des croyants»⁶¹. Or, Mu'āwiya avait voulu faire allusion aux vers du poète

A chaque fois qu'un des Tamīm meurt
(et tu serais content qu'il vive), il s'en va avec sa provision de voyage,
Du pain, des dattes, du beurre salé,
Ou la chose enveloppée dans le *biḡād*.
Tu le verras alors rôder tout autour, poussé par le désir
De manger la tête de Luqmān b. 'Adī⁶².

où «la chose enveloppée dans le *biḡād*» est l'outre de lait. Quant à al-Aḥnaf, il avait voulu dire «les Qurayshites», [16] car on les accusait de manger la *saḥīna*, qui est une bouillie de blé dont on se nourrit aux périodes de vie chère ou de pénurie ou aux temps difficiles. Tel est le badinage des gens honorables et dignes. Quant à la vitupération, au fait de discréditer les ancêtres, d'offenser la réputation des autres avec les propos les plus abominables, c'est une chose que nous ne concédons même au plus infime des esclaves ou au petit enfant.

Nous recommandons aussi [à notre *kātib*] d'éliminer de ses discours les expressions recherchées et rares (*al-taq'ir wa l-taq'ib*), comme celles jadis utilisées par Yaḥyā b. Ya'mur en parlant avec un homme dont la femme l'avait dénoncé chez lui: «Est-ce que, si elle te demande le prix de ses parties honteuses et du mariage, tu commenceras à le lui donner goutte à goutte, petit à petit?» Ou comme ces mots prononcés par 'Īsā b. 'Umar, lorsque Yūsuf b. 'Umar b. Hubayra allait le fouetter: «Nom de Dieu, si ce n'était que des robettes dans

Hassān. Ibn al-Sīd attribue cet échange à Ibn Sīrīn, trompé sans doute par l'ambiguïté syntactique du passage [102].

⁶¹ Pour apprécier cette plaisanterie, il faut savoir qu'Aḥnaf b. Qays appartenait aux Banū Tamīm (v. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. [Ch. Pellat]), alors que Mu'āwiya était bien évidemment qurayshite. Le double-entendre fait allusion, chez Mu'āwiya, à la réputation des Banū Tamīm d'être des mangeurs avides, alors qu'Aḥnaf se réfère à l'épithète injurieux de *saḥīna* donné aux Qurayshites du fait qu'ils s'en nourrissaient en temps de pénurie (cf. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Ṣarḥ Nahḡ al-Balāga*, et Ibn Sīdah, *Al-Muḥkam*, éd. electr.). La même histoire, très connue, est mentionnée en al-Andalus, entre les autres, par Ibn 'Abd Rabbih et Ibn 'Abd al-Barr; Ibn al-Sīd paraît en mettre en doute l'authenticité dans ses gloses au *Kāmil* de Mubarrad, dont son élève Ibn Sa'd al-Ḥayr fera l'édition, avec celles d'al-Waqqaṣī et les siennes (*Al-Qarṭ fi-l Kāmil*, éd. electr., s.v. *al-saḥīna*)

⁶² Ibn al-Sīd attribue ces vers à Yazīd b. 'Amr.

des petits paniers, tes collecteurs de dîmes les auraient tout de même saisies!» De telles expressions et d'autres semblables étaient déjà considérées comme rébarbatives aux temps anciens, lorsque l'*adab* était encore tout nouveau et que ses gens se faisaient beaux avec l'éloquence et compétaient dans le savoir, lorsqu'ils considéraient le rang qu'ils y voulaient atteindre et le niveau auquel ils espéraient arriver comme la conséquence de ce que Dieu a préordonné. Comment pourrait-il en être autrement aujourd'hui que tout a été bouleversé, d'autant plus que l'Envoyé de Dieu a dit: «Ceux que je hais le plus parmi vous sont les bavards, ceux qui parlent de façon prolixe et affectée»⁶³.

[17] Nous lui recommandons aussi, s'il en est capable, d'éviter de porter le discours dans une direction qui demanderait une vocalisation désinentielle (*i'rāb*) trop élaborée et cela afin de ne pas encourir dans des fautes de langue (*lahn*) et dans la laideur de l'affectation (*taq'ir*)⁶⁴. Wāṣil b. 'Aṭā' s'était imposé, à cause de sa blésité, d'éliminer le *rā'* de son parler, sans pourtant arrêter de s'y entraîner, jusqu'à ce que ses capacités naturelles s'y plièrent et que sa langue prit à lui obéir. Pourtant, dans les débats publics il ne prononçait aucun mot contenant le *rā'*⁶⁵, mais nous n'irons pas jusqu'à demander une chose à tel point difficile et ardue.

Cependant, la règle de l'écrit est, à ce sujet, différente de celle de l'oral, car l'*i'rāb* n'enlaidit ni ne rend trop lourd l'écrit. Ici, par contre, sont à rejeter l'oripeau du *ġarīb* et le parler obscur, comme celui

⁶³ Ce *ḥadīṭ* est commenté dans *Muḥṭalif*, 330, avec une allusion probable à Ġāḥiḥ, comme le suggère Lecomte, et plus en général aux «galimatias» des *mutakallimūn*.

⁶⁴ Ibn al-Sīd observe que le *muta'addib* doit rechercher le milieu entre le parler du commun (*al-sūqiyya*) et celui difficile et obscur (*al-ḥūṣiyya*), suivant un *ḥadīṭ* qui dit à peu près «la vertu est au milieu». Il cite l'histoire du *muta'addib* qui, au marché, demande à acheter un mouton à sacrifier (*kabṣ*) et prononce ce mot avec une vocalisation désuète, provoquant le rire général. A ses amis qui lui demandent pourquoi il n'a pas utilisé la forme courante, il répond: «Je le faisais avant de me mettre à l'*adab*. Autrement, cela servirait-il à quoi de l'étudier?». Dans son introduction à l'*Iḥkām*, Ibn 'Abd al-Ġafūr se défend de l'accusation d'avoir fait du *ġarīb* sa devise, le préférant au *musta'mal*, l'usage commun, par l'argument que le plus orné est préférable à ce qui l'est moins (*Iḥkām*, 22).

⁶⁵ Ibn al-Sīd donne plusieurs exemples des prouesses lipogrammatiques de ce personnage, cher aux auteurs de l'*adab*, et notamment de sa capacité de substituer systématiquement les mots contenant la lettre incriminée par des synonymes (cela ouvre bien sûr une digression lexicographique à ce sujet). Wāṣil est aussi mentionné par Ibn 'Abd al-Ġafūr (*Iḥkām*, 172-5), qui en cite un sermon, véritable tour de force où le *rā'* n'apparaît jamais (il est remarqué, en passant, que la sourate *al-Ṣamad* partage cette particularité).

d'un certain *kātib* qui écrivait dans sa lettre, en s'adressant à un '*āmil* qui était son supérieur: «J'ai besoin que tu m'envoie une troupe dense d'hommes au pas résonnant (*lağiban wa 'armarman*).» Ou comme un autre ⁶⁶ qui écrivait: «Une indisposition m'a frappé à l'improviste, qui m'oblige à rester chez moi, et je t'en fais mes excuses les plus senties.» Et dire qu'il était un homme des plus en vue à son époque et doté d'une vaste culture scientifique et linguistique. Au fait, la seule chose qui n'allait pas dans sa *kitāba* était son refus de se servir du langage facile et d'expressions courantes. On m'a rapporté qu'al-Ḥasan b. Sahl, au temps de sa régence ⁶⁷, le vit qui écrivait en faisant partir du *hā'* de *Allāh* un trait qui allait de la fin de la ligne jusqu'au début de la ligne suivante. Il lui demanda: «Qu'est-ce que c'est que cela?» [18] Et l'autre de lui répondre: «Il y a un tyran dans mon calame (*tuğyān fī l-qalam*)» ⁶⁸. Pourtant il était un homme très sérieux et aussi pieux et dévoué, qui n'avait certes pas l'intention de plaisanter en disant cela, et al-Ḥasan n'était pas non plus, pour sa part, un facétieux.

Il est aussi recommandable que [le *kātib*] gradue (*yunazzila*) le style de l'expression dans ses écrits, l'accordant aux rangs respectifs de celui qui écrit et de celui qui reçoit la lettre, afin de ne pas adresser des propos élevés à des gens vulgaires ou, au contraire, des propos vulgaires à des gens de rang élevé. J'ai vu de mes propres yeux des *kuttāb* qui négligeaient délibérément la recherche [de l'expression appropriée] et confondaient les différents niveaux, sans faire différence entre celui auquel on écrit: «[Donne donc] ton avis sur cela» et celui auquel on écrit: «Certes, cela a été ton avis». «[Donne donc] ton avis» ne s'écrit qu'à ceux qui sont au même niveau [que l'envoyeur], alors qu'il est interdit de l'employer en s'adressant aux chefs politiques et aux maîtres reconnus, car cette expression a une connotation impérative, c'est pourquoi on la trouve à l'accusatif. Ils ne distinguent pas non plus entre celui auquel on écrit «et moi, j'ai fait ainsi» et celui au-

⁶⁶ Ibn al-Sīd identifie ce *kātib* avec Aḥmad b. Šurayḥ, grâce aux notes d'al-Qālī. Il remarque qu'Ibn Qutayba cite ce même passage dans le *Ālāt al-kuttāb* (*sic*), toujours sans identifier ce personnage.

⁶⁷ Ḥasan fut envoyé en Iraq par son frère al-Faḍl vers 198/813, après la prise de Bagdad par al-Ma'mūn, pour rétablir le contrôle sur cette région (avant 204/819) (v. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *al-Ḥasan b. Sahl* [D. Sourdel]).

⁶⁸ Ibn al-Sīd n'identifie pas ce *kātib*, se bornant à remarquer que, d'après al-Qālī, il faudrait lire «Diable d'un calame!» (*tuğyān al-qalam*). La même histoire dans *Iḥkām*, 48.

quel on écrit «et nous avons fait ainsi», alors que «nous» ne peut s'attribuer à l'écrit qu'à celui qui a l'autorité de commander et d'interdire (*āmīr aw nāh*), car c'est une forme réservée aux discours des rois et des savants. Dieu a dit (sa louange soit exaltée): «Nous, Nous avons fait descendre l'édification» (Cor., XV, 9). Et encore: «En vérité, toute chose, Nous l'avons créée selon un décret» (Cor., LIV, 49). Il faut donc utiliser cette même formule de commencement en s'adressant à eux dans les réponses. Dieu (soit exalté) a dit aussi, en faisant parler quelqu'un qui voit venir sa mort: «Seigneur! faites-moi revenir, peut-être accomplirai-je quelque œuvre pie» (Cor., XXIII, 101-2), Il n'a pas dit: [19] «Seigneur, fais-moi revenir».

Parfois le *kātib* commence son texte par «Que Dieu répande sur toi Sa générosité et te conserve» et ensuite, au milieu de la lettre, après avoir énuméré les fautes nombreuses attribuées au destinataire, il écrit: «Que Dieu te maudisse et t'abaisse». Mais comment, est-ce que Dieu traite avec générosité et ensuite maudit dans un même état de choses? Et comment peut-on juxtaposer de telles expressions dans la même lettre? Abarwiz dit à son secrétaire, s'agissant de la gradation de l'argumentation (*tanzīl al-kalām*)⁶⁹: «L'argumentation n'a que quatre modes: 1) si tu demandes quelque chose; 2) si tu veux te renseigner sur quelque chose; 3) si tu commandes quelque chose; 4) si tu rapportes quelque chose. Voici les piliers de tout discours possible: tu n'en trouveras pas un cinquième, de même que, s'il y en avait un de moins, ils ne seraient pas complets. Si tu veux connaître une chose, sois clair. Si tu demandes une chose, cherche à le faire de manière agréable. Si tu commandes une chose, sois impérieux. Si tu rapportes une chose, sois sûr de l'avoir vérifiée.» Il lui dit aussi: «Lorsque tu parles, cherche à dire beaucoup de ce que tu souhaites exprimer avec aussi peu de mots que possible». Il voulait dire avec cela la concision (*iğāz*), qui n'est pourtant ni à recommander dans toutes les circonstances, ni à choisir pour tout type de texte. En effet, toute place a le discours qui lui convient (*li-kull maqām maqāl*)⁷⁰ et,

⁶⁹ Même passage dans 'Uyūn (trad. Horovitz, 491) et al-Bağdādī, *Kitāb al-kuttāb*, 122 et 146. Au lieu de discuter les préceptes attribués à Ḥusraw II, Ibn al-Sīd ouvre une digression sur l'histoire du dernier empereur sassanide et de son général Fayrūz.

⁷⁰ On trouve ce précepte célèbre, véritable dogme de la *kitāba*, aussi dans la variante *li-kull maqāl maqām* (ou *makān*). Cf. Ġāḥiz, *Rasā'il (Mān ummīla hiğābu-hu...)*, éd. electr.; al-'Askarī, *Kitāb al-Šinā'atayn*, éds. Ibrāhīm, M. A.F., al-Biğāwī, A. M., Bayrūt, 1406/1986, 27; pour les Andalous, *Ihkām*, 66.

si la concision était recommandable dans toutes les circonstances, Dieu (soit exalté) l'aurait employée de manière exclusive dans le Coran, mais Il ne l'a pas fait. Au contraire, Il s'y est tantôt étendu pour confirmer [un certain sujet], tantôt Il a coupé court par amour de la brièveté, tantôt Il a eu recours à des répétitions pour faire mieux comprendre (nous avons examiné dans le détail les explications de cela dans le livre que nous avons composé au sujet de *L'interprétation des difficultés du Coran*)⁷¹.

Il n'est pas consenti à celui qui occupe une position lui permettant de déchaîner une guerre, [20] de verser le sang ou de conclure une paix entre tribus, de lésiner sur les mots et d'abrégier son discours. De la même manière, la concision n'est permise ni dans la rédaction d'une «lettre de victoire» adressée à l'ensemble de la population ni dans la formulation d'une proposition de paix. Si aujourd'hui un *kātib* écrivait aux habitants d'un pays, pour les rappeler à l'obédience et les avertir de ne pas se révolter, une lettre comme celle que Yazīd b. al-Walīd écrivit jadis à Marwān⁷², lorsqu'on l'informa qu'il hésitait à le reconnaître comme calife: «Et ensuite: il me semble que tu avances d'un pied et recules de l'autre. Décide une fois pour toutes sur lequel tu vas t'appuyer, salut!», certes, ces mots n'auraient-ils pas sur leur esprit le même effet qu'ils produisirent sur Marwān. Il est par contre plus approprié [dans de pareilles circonstances] de s'étendre et de répéter, de revenir [sur les mêmes concepts] et de recommencer, de mettre en garde et d'avertir.

Ici se terminent nos recommandations au *kātib*. Quiconque possède ces instruments au plus haut degré et que Dieu a doté des meilleures qualités de l'esprit (*ādāb al-nafs*), comme la chasteté, la longanimité, la patience, l'humilité devant le bon droit, un calme imperturbable joint à la prévenance et à l'affabilité⁷³, celui-ci attein-

⁷¹ Le style du Coran est traité à peu près dans les mêmes termes dans *Muḥṭalif*, 272-3, qui renvoie également au *Kitāb muškil al-Qur'ān* (publié au Caire, 1373/1954).

⁷² Marwān b. Muḥammad b. Marwān (Marwān II), dernier calife umayyade (127/744-132/749-50) et son prédécesseur, l'éphémère Yazīd b. al-Walīd (126/744). Ibn al-Sīd s'intéresse surtout à l'aspect historique de cet exemple: il rappelle que Yazīd était le fils de la grande-fille de Yazdağird, alors que Marwān l'était d'une prisonnière kurde, esclave d'Ibrāhīm b. al-Ašqar, laquelle, à la mort de ce dernier, s'était présentée enceinte à Muḥammad b. Marwān et avait accouché de Marwān sur son lit. Ce récit bien connu avait été introduit en al-Andalus par Ibn 'Abd Rabbih (*Al-'Iqd al-farīd*, éd. al-Rāhinī, Bayrūt, 1983, V, 205-9).

⁷³ Ibn Qutayba emploie deux métaphores ornithologiques pour définir ces vertus: la

dra le sommet de la vertu et l'apogée de la gloire, il aura en lui le pôle de l'excellence et remportera le meilleur des deux mondes, si Dieu (qu'Il soit glorifié) le permet.

RESUMEN

El prefacio de Ibn Qutayba a su *Adab al-kātib* ha sido considerado durante siglos como el fragmento más importante de su obra, y ha sido objeto de muchos comentarios, tanto orientales como occidentales. Este artículo trata del comentario que Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī hizo de ese texto de Ibn Qutayba, e intenta mostrar la forma peculiar en que Ibn al-Sīd desarrolla su propia crítica a la polémica tesis de Ibn Qutayba sobre la relación entre ortodoxia, *falsafa* y *kalām*. Al mismo tiempo, el autor andalusí elabora su propia concepción del *adab*, profundamente influida por su experiencia biográfica. Para concluir, se presenta una traducción completa del prefacio de Ibn Qutayba, medio siglo después de la parcial realizada por G. Lecomte.

ABSTRACT

Ibn Qutayba's preface to his *Adab al-kātib* has been considered for centuries the most important section of this work and it has been the object of many commentaries, both in the Muslim East and West. This paper deals with Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī's commentary *al-Iqtidāb*, trying to show the peculiar way in which Ibn al-Sīd develops his own critique of Ibn Qutayba's controversial thesis on the relation between orthodoxy, *falsafa* and *kalām*. At the same time, the Andalusī author works out his own conception of *adab*, deeply influenced by his biographical experience. Finally a full translation of Ibn Qutayba's preface is proposed, half a century after G. Lecomte's partial one.

première, «le calme de l'oiseau (*sukūn al-tā'ir*)», qu'Ibn al-Sīd interprète comme signifiant que «à cause de son calme extrême, si un oiseau se posait sur sa tête, il y resterait». La deuxième, «les ailes baissées» (*ḥafḍ al-ḡanāḥ*), indique l'oiseau dans l'acte de baisser les ailes pour protéger ses poussins.