AL-QANṬARA (AQ)
XXVII 1, enero-junio de 2006
pp. 25-62
ISSN 0211-3589

CONSIDÉRATIONS SUR LA LITTÉRATURE D'*ADAB* PRÉSENCE ET EFFETS DE LA VOIX ET AUTRES PROBLÈMES CONNEXES

ABDALLAH CHEIKH-MOUSSA
Université Paris-Sorbonne (Paris 4)

Le propos de cet article est de montrer que l'écrit médiéval ne possède ni le même statut, ni tout à fait les mêmes valeurs qu'aujourd'hui, et, par là-même, de réagir contre l'opposition, souvent reconduite entre oral et écrit, qui est utilisée à propos de la littérature arabe à ses débuts. La thèse avancée est que, jusqu'à la deuxième moitié, sinon la fin du III[e] siècle de l'Hégire, si les textes d'*adab* ont bien été composés, produits par écrit, ils l'ont été avec l'idée que leur circulation, c'est-à-dire leur communication et leur réception, sera faite, elle, le plus souvent par la voix. C'est bien ce phénomène, entre autres aspects qui seront abordés, qui rend compte du statut de l'*adab*, de ses « auteurs » , et de la nature des œuvres qui le constituent.

Keywords : Adab ; Auteur ; Dialogisme ; Epître ; Littérature arabe médiévale ; Oralité

El propósito de este artículo es mostrar que el escrito medieval no posee el mismo estatuto ni los mismos valores que hoy en día y, a partir de ahí, reaccionar ante la oposición entre lo oral y lo escrito que se utiliza a propósito de la literatura árabe en sus comienzos. La tesis propuesta defiende que, hasta la segunda mitad, si no hasta el final del siglo III de la Hégira, los textos de *adab,* aunque compuestos y producidos por escrito, lo habían sido en la idea de que su circulación, su comunicación y recepción se haría, en la mayor parte de los casos, oralmente. Es este fenómeno el que define el estatus del *adab* de sus «autores», y de la naturaleza de las obras que lo constituyen.

Palabras clave: Adab; Autoría; Dialogismo; Epístola; Literatura árabe medieval; Oralidad

L'écrit médiéval

I. 'Abbās s'étonne de voir que les deux versions connues [1] de l'*Épître aux secrétaires* comportent des leçons et une disposition des passages différentes. Convaincu que l'auteur a composé par écrit toutes ses *rasā'il* et qu'elles étaient recopiées et non prises sous le dictée,

[1] Celle d'al-Ğahšiyārī, *Kitāb al-Wuzarā' wa l-Kuttāb*, éd. M. al-Saqqā, I. al-Abyārī & 'A.Ḥ. Šalabī, Le Caire, 1938, 74-79, reprise dans Ibn Ḥamdūn, *al-Taḏkira al-Ḥamdūniyya,* éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1983-1984, I, 336-340, et celle donnée par Ibn Ḫaldūn et al-Qalqašandī : *al-Muqaddima,* éd. Ḫ Šaḥḥāda et S. Zakkār, Beyrouth, Dār al-fikr, 1988[2], I, 307-311 ; *Ṣubḥ al-A'šā*, éd. M.Ḥ. Šams al-Dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987-1989, I, 118-122.

il se demande si ces variantes ne proviennent pas du fait que les épîtres étaient apprises par coeur puis mises par écrit de mémoire [2]. Dans ses *Studies on the Civilization of Islam* [3], H. A. R. Gibb s'étonne lui aussi de constater qu'à l'exception d'*al-Adab al-Kabīr*, les oeuvres d'Ibn al-Muqaffaᶜ, toutes écrites, dit-il, *par l'auteur* sur du parchemin ou du papyrus, ne nous sont connues que dans des versions extrêmement différentes. Il suggère que les copistes devaient prende des libertés avec les textes, comme le faisaient les apprentis grammairiens avec les oeuvres de leurs maîtres. À cette explication, souvent rencontrée dans la littérature contemporaine, H. A. R. Gibb ajoute une autre qui ne manquera pas de surprende. Il écrit en effet que les oeuvres originales d'Ibn al-Muqaffa' ont très tôt disparu, avant de « réapparaître » [*sic*] dans un grand nombre de copies. On aurait aimé voir ce phénomène de résurrection expliqué. Pour ce qui est d'*al-Adab al-Kabīr*, H. A. R. Gibb affirme cependant que nous sommes là sur un terrain plus sûr, car le manuscrit qui nous l'a conservé est un *unicum*, et parce que ses leçons se trouvent confirmées par les sources postérieures. Quiconque aura comparé les passages donnés par Ibn Qutayba, dans '*Uyūn al-Aḫbār* [4], qui dit pourtant *qara'tu fī Ādāb Ibn al-Muqaffa'*, avec le texte d'*al-Adab al-Kabīr* que nous lisons aujourd'hui [5], par exemple, ne peut qu'être sceptique devant les affirmations de H. A. R. Gibb. Les différences ne touchent pas seulement le lexique, maix aussi l'ordre des phrases et plus grave encore, on a bien l'impression qu'Ibn Qutayba a résumé ou omis des passages entiers, alors que, par ailleurs, il cite des extraits qui ne figurent nulle part dans la version d'*al-Adab al-Kabīr* édité par M. Kurd 'Alī.

[2] 'Abd al-Ḥamīd ibn Yaḥyā *al-Kātib wa mā Tabaqqā min Rasā'ilihi wa Rasā'il Sālim Abī l-'Alā'*, éd. I. 'Abbās, Amman, Dār al-šurūq li-l-našr wa l-tawzī', 1988, 180. On peut tout aussi bien envisager qu'elles étaient lues à haute voix et transcrites par des auditeurs, sans qu'il y ait eu mémorisation préalable. Nous aurons à revenir sur les épîtres de 'Abd al-Ḥamīd.

[3] Éd. S. J. Shaw et W. R. Polk, Boston, Beacon Press, 1962 = *Dirāsāt fī Ḥaḍārat al-Islam,* trad. I. 'Abbās, M. Y. Naǧm et M. Zāyid, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1972^2 (1964^1), 314.

[4] Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, s. d. (réimp. éd. A. Z. al-'Adawī, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1343-1349/1925-1930). Les mêmes remarques valent pour les autres extraits cités par Ibn Qutayba et qui sont attribués à d'autres auteurs.

[5] *Rasā'il al-Bulaġā'*, Le Caire, Laǧnat al-ta'līf wa l-tarǧama wa l-našr, 1954^4. Il faut remarquer qu'il existe de très grandes variantes entre les différentes éditions d'*al-adab al-Kabīr,* comparer A. Zakī Bāšā, Alexandrie, 1912, M.Ḥ.N. al-Murṣafī, Le Caire 1913, etc.

Si nous avons fait référence à ces auteurs et à leurs jugements, c'est que nous pensons qu'ils commettent un contresens historique lorsqu'ils abordent la question de l'écrit à l'époque classique. L'écrit en effet ne possèdait ni le même statut ni tout à fait les mêmes valeurs qu'aujourd'hui, et que, jusqu'à la deuxième moitié, sinon la fin, du IIIe siècle de l'Hégire, si les textes d'*adab* ont bien été composés, produits par écrit, ils l'ont été avec l'idée que leur circulation, c'est-à-dire leur communication et leur réception, sera faite, elle, *quasi systématiquement* par la voix [6]. En prendre conscience, c'est nécessairement remettre en question l'opposition simpliste, et souvent reconduite, entre oral et écrit qui est utilisée à propos de la littérature arabe à ses débuts [7]. Aussi, si nous avons évoqué les cas de 'Abd al-Ḥamīd et d'Ibn al-Muqaffa', c'est bien parce qu'ils sont présentés comme les initiateurs de la « prose artistique » et de *l'adab*, et, en tant que *kuttāb*, comme les agents et les meilleurs représentants de la domination de l'écrit. La comparaison des textes que nous lisons aujourd'hui, dans des éditions faites à partir de manuscrits en général tardifs, avec les extraits de ces mêmes textes donnés par des contemporains ou par des auteurs postérieurs de quelques générations seulement, incite en effet à poser qu'il y a eu transmission par la voix et la

[6] Il faut attendre le Xème siècle pour voir, par exemple, Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī ou Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī non seulement citer un très grand nombre de textes, mais préciser très fréquemment qu'ils recopient tel manuscrit (*nusḫa*) précis.

[7] Il existe cependant de notables exceptions. Voir, par exemple, Schoeler, G., "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", 2 (1985), 201-230 ; *Id.,* "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", *Der Islam,* 66 (1989), 38-67 ; Id., "Mündliche Thora und Ḥadīṯ : Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam,* 66 (1989), 213-251, "Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten", *Der Islam,* 69 (1992), 1-43 (nous remercions notre collège et ami, Cl. Gilliot, d'avoir attiré notre attention sur l'importance de ce travail) ; *Id.,* "Writing and Publishing. On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam", *Arabica,* XLIV/3 (1997), 423-435 (voir aussi l'ensemble de ce fascicule intitulé *Voix et calame en Islam médiéval*) ; Günther, S., *Quellenuntersuchungen zu den "Maqātil al-Ṭālibiyyīn" des Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī (gest. 356/957). Ein Beitrag zur mündlichen und schriftlichen Überlieferung in der mittelalterlichen arabischen Literatur,* Zurich-New York, Hildesheim, 1991 ; *Id.,* "Due Results in the Theory of Source-Criticism in Medieval Arabic Literature", *Al-Abḥāṯ* (Beyrouth), XLII (1994), 3-15 ; Werkmeister, W., *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-'Iqd al-farīd des Andalusiers Ibn 'Abd Rabbih (246/860-328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte,* Berlin, Klaus Schwarz, 1983 [Islamkundliche Untersuchungen, 70], 1983. Depuis la rédaction de cet article, Gregor Schoeler a fait paraître *Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam,* Paris, PUF [Islamiques], 2002.

lecture, non par l'écrit, surtour si, comme dans le cas d'al-Tawḥīdī, copiste et *adīb* accompli, ou d'al-Iṣfahānī le recours à l'écrit était très fréquent et leur souci d'accéder à des copies bien précises [8], à défaut de manuscrits autographes, constant.

C'est bien ce phénomène, cette *vocalité*, qui, entre autres, explique, à nos yeux, le prétendu aspect discontinu ou fragmentaire de l'*adab* et la référence qui s'y trouve faite systématiquement à l'autorité d'une voix [9]. Si, à la suite de P. Zumthor et de ses travaux sur la littérature de l'Occident médiéval, nous parlons de vocalité et non d'oralité, c'est qu'en employant ce dernier terme, on pose habituellement, volontairement ou non, qu'un message est non seulement transmis mais aussi élaboré oralement. On amalgame de la sorte sa circulation et sa production. Dès lors, cette dernière n'est plus considérée, en règle générale, que comme pure improvisation. Il faudrait d'ailleurs distinguer, avec P. Zumthor, entre quatre types d'oralité :

> — « une oralité *primaire* et immédiate, ou *pure*, sans contact avec l'écriture » [10]. C'est le propre des sociétés dépourvues de tout système graphique et où le langage n'a qu'une forme purement orale.
> — « une oralité coexistant avec l'écriture et qui, selon le mode de cette coexistence, peut fonctionner de deux manières : soit comme oralité *mixte*, quand l'influence de l'écrit y demeure externe, partielle et retardée (ainsi, de nos jours, dans les masses analphabètes du Tiers-Monde) ; soit comme oralité *seconde,* qui se (re)compose à partir de l'écriture et au sein d'un milieu où celle-ci prédomine sur les valeurs de la voix dans l'usage et dans l'imaginaire ; en inversant le point de vue, on poserait que l'oralité mixte procède de l'existence d'une culture *écrite* (au sens de "possédant une écriture") ; l'oralité seconde, d'une culture *lettrée* (où toute expression est marquée par la présence de l'écrit) ;
> — une oralité mécaniquement *médiatisée,* enfin, donc différée dans le temps et/ou l'espace » [11].

[8] Ces copies n'étaient pas nécessairement recherchées parce qu'elles étaient réputées fidèles aux originaux. On pouvait se mettre en quête d'un manuscrit parce qu'il a été modifié, enrichi non par son « auteur » , mais par son possesseur. Étant une propriété individuelle, une copie pouvait être annotée, corrigée, complétée par son propriétaire.

[9] Il n'est nullement question de minimiser les effets et les implications de la composition par écrit, encore moins d'en faire totalement abstraction.

[10] Écriture entendue au sens de « système visuel de symbolisation exactement codée et traductible en langue » , voir note suivante.

[11] *Introduction à la poésie orale,* Paris, Éditions du Seuil [Poétique], 1983, 36 (c'est P. Zumthor qui souligne). Rappelons que cette distinction reprend, en l'affinant, celle proposée par J. Goody dans *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* [= *The Domestication of savage Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977], trad. J. Bazin et A. Bensa, Paris, Éditions de Minuit, 1979, 254.

Dans ce qui va suivre, nous essayerons d'établir, à partir d'un certain nombre d'indices, que la voix demeure au fondement de la transmission de l'*adab,* de sa réception et de sa répétition. Enfin, nous nous interrogerons sur les effets que doit avoir, aujourd'hui, cette vocalité sur notre rapport aux textes d'*adab,* qu'il s'agisse de leur édition, de leur lecture ou de leur interprétation.

Un très beau récit, bien que légendaire, illustre assez bien, nous semble-t-il, cette association entre l'écrit et la voix qui doit le porter. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī rapporte, dans *al-Baṣā'ir wa l-Ḏaḫā'ir*, que ʻAbd al-Ḥamīd b. Yaḥyā écrivit une très longue lettre, *kitāb* [12], au nom de Marwān II, afin de dresser, contre Abū Muslim al-Ḫurasānī, ses propres partisans. Voici comment le célèbre *kātib* aurait présenté son entreprise au calife :

> *innī ḍāmin annahu matā qara'a l-rasūl ʻalā l-mustakiffīn ḥawla Abī Muslim bi-mašhad minhu ḫtalafū ʻalayhi*.
>
> « Je te garantis que, lorsque le messager aura lu la missive devant les personnes présentes autour d'Abū Muslim, toutes se retourneront contre lui » .

Mais à *dāhiya*, *dāhiya* et demi, pourrait-on dire ! Sans même prendre connaissance de son contenu, Abū Muslim jette au feu la plus grande partie du rouleau, il n'en garde que de quoi écrire deux vers en guise de réponse. En voici le premier : [mètre *ṭawīl*]

> *Maḥā l-sayfu asṭāra l-balāġati wa ntaḥā*
> *ʻalayka luyūṯu l-ġābi min kulli ǧānibi* [13].
>
> « De l'éloquence, le sabre a effacé les signes, et les lions de la forêt t'ont cerné de toutes parts ».

Tout en changeant la fonction de l'écrit, qui ne servait jusque-là qu'à consigner le dit, parole volatile, le *Kātib* institue une nouvelle relation : la voix ne précéde plus l'écrit, comme dans la consignation des Traditions prophétiques, du Coran, de la poésie et de l'art oratoire, des débuts de l'islam ou de la soi-disant *Ǧāhiliyya*, mais elle intervient après coup, pour en faire la publicité. L'écrit est déclamé [14], por-

[12] Le rouleau de parchemin (?) était tellement volumineux qu'il fallut un dromadaire pour le transporter !

[13] Éd. W. al Qāḍī, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1988, I, 131-132, § 395 où *luyūṯ* a été lu au cas direct.

[14] Al-Qalqašandī, citant al-Ǧāḥiẓ, parle de *qirā'at al-kutub ʻalā l-manābir, Ṣubḥ*

té par une voix qui ajoute à ces effets rhétoriques et assure son plein efficace et sa persuasion. J. D. Latham l'a déjà relevé à propos de ʻAbd al-Ḥamīd al-Kātib :

> « It is the prose of the speaker rather than the writer that he has in view, and he seems to aim at arresting the ear of a listener rather than at capturing the thought of the reader : it is as though he intended his epistles to be read aloud, and one readily envisions a recipient's private secretary standing before him and declaiming the kātibʻs words » [15].

Auparavant, le *kātib* ne faisait que transcrire la voix du prince dans un total effacement, et c'est d'ailleurs Hišām b. ʻAbd al-Malik, nous dit al-Qalqašandiī, qui, le premier, cesse de dicter systématiquement ses lettres à la première personne et laisse au *kātib* le soin de la rédaction et de la composition, dans le respect de ses propres indications [16]. À partir de cette époque, le Calife n'apparaîtra plus, dans sa correspondance, qu'à la troisième personne, à la « non-personne » . Ce faisant, il se veut et il devient, au sens propre, aurions-nous envie de dire, transcendant, il se retire pour se situer hors échange et/ou hors conflit [17].

Un rapide examen des lettres attribuées aux califes umayyades et réunies par A. Z. Ṣafwat dans sa *Ğamharat Rasā'il al-ʻArab* [18] confirme largement la remarque faite par al-Qalqašandī. Sur vingt-cinq lettres attribuées à Muʻāwiya, vingt-trois sont écrites à la première, deux sont mixtes (alternant la première et la troisième personnes), maix aucune n'est exclusivement à la troisième personne. Celles attribuées à Yazīd b. Muʻāwiya sont au nombre de cinq et toutes sont rédigées à la

al-Aʻšā, I, 65, voir aussi p. 166 où il est question de *ʻalā ṣayāṣī l-manābir wa ruʼūs al-ašhād.*

[15] « The Beginnings of Arabic Prose Literature : the Epistolary Genre » , *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period,* éd. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant & G. Rex Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 [*The Cambridge History of Arabic Literature,* 1], 174.

[16] *Ṣubḥ al-Aʻšā*, I, 127, 146, 149, 154.

[17] On peut même se demander, quoi qu'en aient dit al-Ğāḥiẓ (*Kitāb al-Ḥiğāb*, dans *Rasā'il al-Ğāḥiẓ*, éd. A.-S. M. Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḫānğī [Maktabat al-Ğāḥiẓ], 1965-1979, II, 25-86) et certains modernes (voir par exemple l'article de D. Sourdel dans *EI*^{2}), si l'adoption du *ḥiğāb* (rideau séparant le Calife et symbolisant ce retrait) par les Umayyades ne date pas de cette époque. La question du « retrait » du Prince, à l'époque umayyade et/ou ʻabbāside, mériterait une étude.

[18] Beyrouth, Dār al-maṭbūʻāt al-ʻarabiyya, s. d. (réimp. Le Caire, 1937).

première personne. Les dix-neuf lettres supposées adressées par 'Abd al-Malik en comptent huit à la première personne, trois mixtes et quatre à la troisième personne. Les soixante-neuf (!) lettres de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, sans doute fictives, sont toutes à la première personne du singulier — humilité proverbiale oblige ! — , avec toutefois trois à la première personne du pluriel. Yazīb b. 'Abd al-Malik n'en aurait laissé que quatre dignes de passer à la postérité et toutes sont à la première personne. C'est en effet avec Hišām que la tendance s'inverse nettement, sur dix-sept lettres dont il est accrédité, cinq sont écrites à la première personne, une alterne la première et la troisième et *onze* sont à la troisième [19].

Avant de passer en revue quelques uns des indices qui, par ailleurs, nous portent à penser que la voix joue un rôle fondamental dans l'*adab,* il nous paraît utile de rappeler un certain nombre de données, que tout le monde connaît, et qui tendent à prouver la rareté des écrits et leur manque de fiabilité à l'époque qui nous intéresse, traits qui rendent, nous semble-t-il, nécessaire le recours à la voix pour la circulation du savoir. Ce que dit J. Goody des cultures où l'écriture est à ses débuts nous paraît pouvoir être appliqué en effet à la société arabo-islamique, au moins jusqu'à la deuxième moitié du IIIe siècle de l'Hégire :

> « Il y a trois restrictions à l'accès direct aux matériaux écrits dans les cultures où l'écriture est à ses débuts. La première est technologique : *dans une culture du manuscrit, les exemplaires des livres sont rares et chers*. Ils ne peuvent être obtenus que par *le travail long et ardu du copiste.* En conséquence, il est souvent plus simple d'écouter que de lire, jusqu'à ce que l'imprimerie ait rendu possible l'accès aux masses. En deuxième lieu, la lecture à haute voix permet à l'élève de poser des questions et donc accroît ses occasions d'apprendre. Troisièmement, et c'est le plus important, en gardant le contrôle du mode de transmission, nous rendons notre situation plus sûre. Quand le livre est librement accessible, le prêtre ne peut plus être nécessaire [20]. »

[19] L'emploi de la troisième personne pour s'adresser au Prince peut être aussi observé dans la *Risāla fī l-Ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa', Pellat, Ch., *Ibn al-Muqaffa' mort vers 140/757, « conseilleur du calife » ,* Paris, G.P. Maisonneuve [Publications du Département d'islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne, II], 1976.

[20] *Entre l'oralité et l'écriture [= The Interface between the Written and the Oral,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993], trad. D. Paulme, rév. P. Ferroli, Paris, Presses Universitaires de France [Ethnologies], 1994, 129.

Écrire était, très certainement, un métier ardu, et l'acte d'écrire devait exiger patience et abnégation. Abū ʻAbd Allāh Muḥammad b. al-Marzubān aurait dit :

> *Al-ḫaṭṭ handasa ṣaᶜba wa ṣināʻa šāqqa* [21].
> « La calligraphie est géométrie ardue et art difficile ».

Abū Isḥāq al-Ṣābī parlait, lui, de la crampe des copistes et de sa propre incapacité à mettre au propre un écrit (*kitāb*) juste après en avoir achevé le brouillon. Non seulement l'écriture en devient maladroite et les fautes se multiplient, mais le calame lui-même semble rechigner à la tâche. Le repos ou le sommeil s'imposent :

> *mā ḥarrartu kitāb qaṭṭu ʻuqayba l-taswīd illā wa raʼaytu l-tanāfur fī ḫaṭṭī wa l-taṭāyur min qalamī wa l-taṭāqul fī yadī fa-ammā iḏā ğamamtu baʻdahu ğamma aw nimtu baʻdahu nawma fa-anā ᶜalā ṣawāb mā urīdu minhu ğarīʼ wa min al-ḫaṭaʼ fīhi barīʼ* [22].

Al-Tawḥīdī se plaindra lui aussi dans ses *Aḫlāq* ou *Maṯālib al- Wazīrayn* [23] de devoir exercer un tel métier. Et c'est très certainment pour cette raison qu'Ibn al-Nadīm a pu reprocher à son ami Yaḥyā b. ʻAdī de trop consacrer de temps à ce dur exercice. Yaḥyā aurait répondu :

> *Qāla lī yawman wa qad ʻātabtuhu ʻalā kaṯrat nasḫihi. Fa-qāla : min ayy šayʼ taʻğabu fī hāḏā l-waqt min ṣabrī, qad nasaḫtu bi-ḫaṭṭī nusḫatayn min al-Tafsīr li-l-Ṭabarī wa ḥamaltuhā* [sic] *ilā mulūk al-aṭrāf wa qad katabtu min kutub al-mutakallimīn mā lā yuḥṣā wa laʻahdī bi-nafsī wa anā aktubu fi l-yawm wa l-layla miʼat waraqa wa aqall* [24].
>
> « De quoi es-tu étonné ? De ma patience actuelle, alors que, de ma propre main, j'avais fait deux copies de l'*Exégèse* d'al-Ṭabarī et je les avais, moi-même, portées aux princes des confins de l'Empire, j'avais recopié aussi un nombre incalculable d'écrits de théologiens ! Je me vois encore écrivant jusqu'à cent feuillets, parfois, en un jour et une nuit ».

À l'époque du *catholicos* Timothée 1er (m. 823), une copie de la traduction de l'Ancien Testament, faite à Dayr Mattā, près de Mossoul, a demandé près de six mois et les efforts de huit *kātib*, six pour la copie

[21] Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risāla fī ʻIlm al-Kitāba,* dans *Ṯalāṯ Rasāʼil,* éd. I. al-Kaylānī, Damas, Institut Français d'Études Arabes, 1951, 36.

[22] *Ibid.,* 35.

[23] Éd. M. Ibn Tāwīt al-Ṭanğī, Damas, Maṭbūʻāt al-mağmaʻ al-ʻilmī l-ʻarabī, 1965, 492-494.

[24] *Kitāb al-Fihrist,* éd. R. Taǧaddud, Téhéran, 1971, 322. À ce rythme, une copie du *Kitāb al-Ḥayawān* aurait demandé au minimum un mois !

et deux pour la dictée. Il s'agit bien évidemment d'un manuscrit d'« apparat » , ou de prestige, qui devait être soigneusement calligraphié et très probablement richement enluminé. Il n'en demeure pas moins que recopier des ouvrages demandait beaucoup de temps et d'efforts [25].

Bien que la cursive soit devenue l'écriture commune dans le courant du IIIe siècle, al-Ǧahšiyārī [26] trouve encore que l'*Épître aux secrétaires* de 'Abd al-Ḥamīd est très longue et se croit obligé de présenter ses excuses au lecteur de n'avoir pas eu le coeur à en omettre une partie. Cette épître, rappelons-le, fait très exactement cinq pages dans l'édition du Caire du *Kitāb al-Wuzarā' wa l-Kuttāb*. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī aussi s'excusera de la longueur de son épître *De l'amitié et de l'ami,* épître qu'il espérait courte pour qu'elle soit aisément lue et recopiée :

> *qad takarrara 'tiḏārī min ṭūl hāḏihi l-risāla wa kāna ẓannī fī awwalihā annahā takūnu laṭīfa ḫafīfa yashulu ntisāḫuhā wa qirā'atuhā* [27].

À cette difficulté de l'écriture, venaient s'ajouter son imprécision [28] et son manque de fiabilité [29]. On ne peut qu'être frappé par la

[25] À titre de comparaison, si certains copistes de l'Occident médiéval se flattent d'écrire jusqu'à trente pages par jour, les moines, plus lents que les scribes professionnels, ne recopiaient pas plus de trois à quatre pages (moyenne calculée à partir des manuscrits dont les dates de début et de fin de transcription sont connues), Bourgain, P., "L'édition des manuscrits", dans R. Chartier & H. J. Martin (dir.), *Histoire de l'édition française* 1. *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVIIe siècle,* Paris, Fayard-Cercle de la librairie, 1989², 55.

[26] Al-Ǧahšiyārī, *op. cit.,* 73. Al-Ǧāḥiẓ rapporte aussi le cas d'al-'Utbī qui, jugeant un « écrit » ancien trop long, n'a eu, contrairement à Ibn al-Ǧahm, ni le courage ni la patience de le copier : *lawlā ṭūluhu wa kaṯrat waraqihi la-nasaḫtuhu, Kitāb al-Ḥayawān,* éd. 'A.-S. M. Hārūn, Beyrouth, al-Maǧma' al-'ilmī al-'arabī al-islāmī, 1969³ (réimp. Le Caire, al-Ḫānǧī [Maktabat al-Ǧāḥiẓ], 1938-1947, 1965²), I, 53-54.

[27] *Al-Ṣadāqa wa l-Ṣadīq,* éd. 'A. M. Ṣalāḥ, Le Caire, Maktabat al-ādāb, 1972, 475. Rappelons que ce texte est resté à l'état de brouillon (*musawwada*) pendant plusieurs années avant qu'al-Tawḥīdī ne le mette au propre (*bayyaḍtuhā*), voir 9-10. Concernant la longueur de l'écrit comme cause de lassitude pour le copiste (*malal al-nāsiḫ*) et de lassitude pour le lecteur (*ḍaǧar al-qāri*'), voir aussi *al-Baṣā'ir wa l-Ḏaḫā'ir,* VI, 6.

[28] « Nombre de papyrus littéraires sont partiellement, sinon totalement dépourvus [de vocalisation et de points diacritiques]. Ce n'est qu'à partir du IVe/Xe siècle qu'ils se répandent dans l'écriture livresque » , Rāġib, Y., "L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam", *Les premières écritures islamiques = Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée,* 58 (1980/4), 16-18. Rappelons que le plus ancien manuscrit vocalisé connu est le *Ḥadīṯ Dāwūd* de Wahb b. Munabbih étudié par R. G. Khoury et qu'il date de 227/844, *Wahb b. Munabbih,* Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1972.

[29] *Risāla fī 'Ilm al-Kitāba,* 44 sq. ; [Pseudo-] Ibn al-Mudabbir, *al-Risāla al-'Aḍrā'*,

rareté extrême des appréciations, au sujet des savants des trois premiers siècles de l'Hégire, telles que : *malīḥ al-ḫaṭṭ*, *ṣaḥīḥ al-ḫaṭṭ*, *ḫaṭṭuhu yurġabu fīhi* ou même *yaktubu ʻan nafsihi* dans *al-Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, par exemple. D'où cette plainte d'al-Ǧāḥiẓ, dans son *Kitāb al-Ḥayawān* :

> *lā yazālu l-kitāb tatadāwaluhu l-aydī l-ǧāniya wa l-aʻrāḍ al-fāsida ḥattā yaṣīra ġalaṭ ṣirf wa kaḏib muṣmit fa-mā ẓannukum bi-kitāb tataʻāqabuhu [sic] l-mutarǧimūn bi-l-ifsād wa tataʻāwaruhu [sic] l-ḫuṭṭāṭ bi-šarr min ḏālika aw bi-miṯlihi* [30].
>
> « L'écrit ne cesse d'être la proie de mains coupables et de natures dépravées jusqu'à n'être plus que grossière erreur et mensonge éhonté. Que dire alors de l'écrit que les traducteurs n'arrêtent pas d'altérer et sur lequel les copistes s'acharnent pour faire subir le même sort, voire pis encore ».

Non seulement le *traduttore* est *traditore* mais le *scrittore* l'était tour autant ! Al-Aḫfaš, lui, disait, semble-t-il :

> *iḏā nusiḫa l-kitāb wa lam yuʻāraḍ ṯumma nusiḫa wa lam yuʻāraḍ ḫaraǧa aʻǧamiyyan* [31].
>
> « Si un écrit est copié puis recopié sans être collationné avec l'original, il en devient inintelligible. »

L'écrit n'était pas seulement peu fiable, mais il était, par dessus le marché, rare et donc très cher. Au tout début du IIIe s. de l'Hégire, par exemple, on s'était trouvé réduit à Bagdad, à cause, il est vrai, de la guerre qui a opposé al-Amīn à al-Maʼmūn et du pillage, à réemployer les vieux parchemins et les palimpsestes :

> *aqāma l-nās bi-Baġdād sinīn lā yaktubūna illā fi-l-ṭurūs li-anna l-dawāwīn nuhibat fī ayyām Muḥammad b. Zubayda [al-Amīn] wa kānat fī ǧulūd fa-kānat tumḥā wa yuktabu fīhā* [32].

dans *Rasāʼil al-Bulaġāʼ*, éd. M. Kurd ʻAlī, Le Caire, Laǧnat al-taʼlīf wa l-tarǧama wa l-našr, 1954[4] (1943[1]), 237-238 : *wa iyyāka wa l-naqṭ wa l-šakl fī kitābika illā an tamurra bi-l-ḫarf al-muʻḍal allaḏī taʻlamu anna l-maktūb ilayhi yaʻǧazu ʻan istiḫrāǧihi.*

[30] *Kitāb al-Ḥayawān,* I, 79.

[31] Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Šarḥ Taqrīb al-Nawawī*, 154, cité par Abbott, N., *Studies in Arabic Literary Papyri,* III : *Language and Literature,* Chicago, The University of Chicago Press [The University of Chicago Oriental Insitute Publications, LXXVII], 1972, 158. D'autres versions donnent *suryāniyyan.*

[32] Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist,* 3.

Sous le califat d'al-Ma'mūn (813-833), donc bien après la guerre civile et le retour au calme de Bagdad, une grande feuille de papier coûtait un dirham ; elle en coûtera 2 en 845 [33]. Un copiste, au début du IXe s. prenait, pour dix feuillets, un dirham, soit la moitié de ce que percevait un « maître d'école » (*mu'allim awlād*), par jour [34]. Dans la deuxième moitié du IXe, les prix des manuscrits semblent, eux aussi, avoir doublé. Un seul tome du *Kitāb al-Maġāzī* [d'al-Wāqidī ?] coûtait entre 10 et 20 dinars, soit donc entre 150 et 300 dirhams. Rappelons que le fameux grammairien al-Zaǧǧāǧ, gagnait à peu près à la même époque un dirham et demi par jour et en donnait un à al-Mubarrad pour prix de son enseignement [35]. Abū Sa'īd al-Ḥasan al-Sīrāfī (m. 368/978), le célèbre grammairien et *qāḍī* d'un faubourg de Bagdad (*ba'ḍ al-arbā'*), recopiait tous les matins 10 feuillets pour 10 dirhams [36]. Le fameux *Ta'rīḫ* d'al-Ṭabarī valait 100 dinars en Égypte, à l'époque d'al-'Azīz (reg. 365-386/976-996). Enfin, al-Ḥasan b. Šihāb al-'Ukbarī [335-428/946-1037] vendait le *Dīwān* d'al-Mutanabbī, dont la copie demandait trois nuits (*ṯalāṯ layāli*), entre 150 et 200 dirhams [37]. C'était aussi le prix qu'il faisait payer pour les ouvrages d'*adab* [38] en vogue. Un passage d'al-Ǧāḥiẓ confirme, si besoin était, que les livres étaient un « produit » très coûteux. Cet auteur, nous dit

[33] Ashtor, E., *Histoires des prix et des salaires dans l'Orient médiéval,* Paris, S.E.V.P.E.N. - E.P.H.E. - VIe Section. Centre de recherches historiques [Monnaie-Prix-Conjoncture, VIII], 1969, 60.

[34] Nous supposons que c'est le prix payé par chaque élève, *Kitāb al-Bayān wa l-Tabyīn,* I, 403.

[35] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ᶜarabī, s. d. (réimp. Le Caire-Bagdad, al-Ḫānǧī-al-Maktaba l-'arabiyya, 1349-1367/1931-1949), VI, 91. À titre de comparaison, al-Kisā'ī aurait payé 100 dinars, dans la deuxième moitié du VIIIe siècle, pour étudier *Kitāb Sibawayh* sous la direction d'al-Aḫfaš, voir al-Naḥḥās, *Ṣinā'at al-Kuttāb*, éd. B. A. Ḍayf, Beyrouth, Dār al-'ulūm al-'arabiyya, 1990, 42.

[36] *Ta'rīḫ Baġdād*, VII, 342 ; Yāqūt al-Ḥamawī, *Iršād al-Arīb ilā Ma'rifat al-Adīb* [= *Mu'ǧam al-Udabā'*], éd. A. F. Rifā'ī, Beyrouth, s. d. (réimp. Le Caire, 1936-1938), VIII, 146. Voir aussi al-Ṣafadī, *Das biographische Lexicon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī* [*al-Wāfī bi-l-wafayāt*], XII, éd. R. 'Abd al-Tawwāb, Wiesbaden, Frantz Steiner [Bibliotheca Islamica, 61], 1979, 75 qui donne *kurrās* au lieu de *'ašr waraqāt*.

[37] À titre de comparaison, même s'il s'agit de l'Égypte et non de l'Irak, un contrat de mariage, d'environ 540 mots, était rédigé, vers 1065, pour la somme de 3 à 6 dirhams alors qu'un acte de répudiation (90 mots) coûtait 1 seul dirham. Voir Goitein, S. D., *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab world as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* I : *Economic Foundations,* Berkeley, University of California Press, 1967, 230.

[38] On notera que le papier (*kāġiḍ*) nécessaire ne lui coûtait que 5 dirhams. C'est ainsi qu'il a pu gagner 25.000 dirhams, *Ta'rīḫ Baġdād*, VII, 329-330.

en effet, que pour être un savant accompli, il faut que la lecture des écrits soit plus fréquente que l'audition des maîtres, comme il faut que le plaisir de dépenser pour acquérir des livres soit plus grand que celui que procure l'entretien des esclaves chanteuses ou l'édification des riches demeures [39]. La comparaison entre les écrits, les *qiyān* et les palais n'est certainement pas due au hasard. Elle présuppose que l'écrit était lui aussi un objet de prix sinon de luxe.

Ayant entendu parler d'un exemplaire du *kitāb Ğāmi' al-Manṭiq* d'Ibn al-Sikkīt (?), de la main (*li-muḥabbirihi*) d'al-Nadīm Muḥammad b. Yaḥyā b. 'Abbād, et trouvant qu'il était trop long, et probablement trop ardu pour lui (*ṭawīl fī ğadāwil*), le calife al-Mu'taḍid demanda à al-Mubarrad de lui en faire le commentaire. Arguant de son grand âge, le célèbre grammairien propose à sa place al-Zağğāğ. Ce dernier accepte et, pour rédiger ce commentaire, doit emprunter des « écrits » (*kutub*) [40] à Ṯa'lab et à al-Sukkarī. Ibn al-Nadīm signale qu'al-Zağğāğ en a confié la mise par écrit à Abū l-Ḥasan al-Tirmiḏī le Jeune (al-Ṣaġīr). Une fois relié, il l'offre au Calife et obtient en récompense trois cents dinars. Al-Mu'taḍid lui demande alors d'en faire le *tafsīr*. Et Ibn al-Nadīm de préciser que c'est la seule copie qui ait jamais existé. Elle a été déposée à la bibliothèque califale et a valu à al-Zağğāğ de devenir célèbre et riche, grâce à la pension annuelle de trois cents dinars qui lui a été allouée [41].

À une époque donc où le diacritisme et la vocalisation ne sont pas systématiques, où le papier est encore une découverte récente, le papyrus fragile [42] et rare hors d'Égypte, le parchemin coûteux, l'écriture pouvait très difficilement être un moyen de diffusion massive ; autrement on n'aurait pas aujourd'hui aussi peu d'exemplaires des textes les plus célèbres de l'époque et on ne comprendrait pas pourquoi un Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Wallād (m. 295), par exemple, a dû se rendre d'Égypte en Irak pour faire une copie du

[39] *Kitāb al-Ḥayawān*, I, 55.
[40] Leurs notes très certainement.
[41] *Al-Fihrist,* 66.
[42] «Many of them [the books] must have been produced in only one exemplar, for the use of the princes or the group for which they were intended, or on fragile pieces of papyrus» , Cahen, Cl., "History and Historians", dans *Religion, Learning and Science in the ᶜAbbasid Period,* éd. M. J. L. Young, J. D. Latham et R. B. Serjeant, Cambridge, Cambridge University Press [*The Cambridge History of Arabic Literature* III], 1990, 190.

Kitāb de Sibawayh à partir de l'exemplaire appartenant à al-Mubarrad [43]. Comme l'on ne comprendrait pas non plus pour quelle raison et comment ce dernier a pu exercer un véritable monopole sur la transmission de ce célèbre ouvrage [44] ?

La « publicité » de l'écrit exigeait donc le recours à la voix, lecture, déclamation ou commentaire et très certainement aussi mémorisation [45]. De plus, cet écrit n'était pas oralisable par n'importe quel lecteur ; pour arriver à le lire, il fallait déchiffrer, interpréter, et l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, dans leurs formes élémentaires, ne pouvait y suffire. En effet l'absence de points diacritiques, de ponctuation ou de division en paragraphes et même très souvent d'espacement entre les mots font que l'intervention d'un expert en écriture, *kātib* ou savant ayant la maîtrise des usages sociaux de l'écriture [46], était rendue nécessaire.

À côté de ces « causes » que l'on pourrait qualifier de négatives, il en existe d'autres que nous dirions positives. La communication par la voix d'un texte élaboré par écrit présente de multiples avantages, dans tous les sens du terme, pour celui qui en est l'« auteur » . Ce dernier en garde le plein contrôle, que ce soit sur le plan proprement cognitif ou économique, et s'institue ainsi comme le médiateur ou l'intermédiaire obligé entre son écrit et les éventuelles personnes intéressées. L'auteur garde ainsi à sa parole sa dimension « magistrale » .

> « [Il] peut porter secours à sa parole, toujours prêt à répondre d'elle, à la justifier et à l'éclaircir, contrairement à ce qu'il arrive avec l'écrit » [47].

[43] Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-Naḥwiyyīn wa l-Luġawiyyīn*, éd. M. A.-F. Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1984[2] (1954[1]), 217.

[44] " Le manuscrit est le domaine de l'un. Il n'en sort pas plusieurs à la fois de la même plume...", Bourgain, P., *art. cit.,* 53.

[45] On peut penser en effet que dans les cultures de la manuscriture, l'une des fonctions de la graphie est de constituer "des stimuli visuels susceptibles de réveiller le souvenir d'un texte déjà appris par coeur", Darnton, R., *Gens de lettres, gens du livre,* trad. M.-A. Revellat, Paris, Éditions Odile Jacob [Points], 1992, 258.

[46] C'est ce que les anglo-saxons appellent *literacy* et Balibar, R., "grammatisation", *L'institution du français. Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République,* Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 172.

[47] Blanchot, M., *L'entretien infini,* Paris, Gallimard [NRF], 1969, 80-81. Voir la présentation de cette situation d'échange, magistral et agonal, dans *Kitāb al-Ḥayawān*, I, 84-85.

Il est le maître, au propre comme au figuré, et de son discours et du disciple ou de l'auditeur qui se place sous son autorité. À cela il faut ajouter, bien sûr, le prix à payer, double prix en vérité : celui de la soumission à cette parole magistrale, et la somme fixée autoritairement par le maître. Cet échange, entre al-Ǧāḥiẓ et al-Aḫfaš, en donne un parfaite illustration :

> *wa qultu li-Abī l-Ḥasan al-Aḫfaš : anta a'lam al-nās bi-l-naḥw fa-limā lā taǧ'alu kutubaka mafhūma kullahā wa mā bālunā nafhamu ba'ḍahā wa lā nafhamu akṯarahā wa mā bāluka tuqaddimu ba'ḍ al-'awīṣ wa tu'aḫḫiru ba'ḍ al-mafhūm* ?
>
> *Qāla : anā raǧul lam aḍa' kutubī hāḏihi li-llāh wa laysat hiya min kutub al-dīn wa law waḍa'tuhā hāḏā l-waḍ' allaḏī tad'ūnī ilayhi qallat ḥāǧātuhum ilayya fīhā wa innamā kānat ġāyatī l-manāla fa-anā aḍa'u ba'ḍahā hāḏā l-waḍ' al-mafhūm li-tad'ūwahum ḥalāwat mā fahimū ilā ltimās fahm mā lam yafhamū wa innamā qad kasabtu fī hāḏā l-tadbīr* [48].
>
> « Je demandai à Abū l-Ḥasan al-Aḫfaš : Tu es, en grammaire, le plus savant des hommes, pourquoi donc ne fais-tu pas de telle sorte que tes écrits soient tous compréhensibles, et pourquoi nous trouverons-nous incapables d'en comprendre certains alors que nous en comprenons d'autres ? Pourquoi, enfin, présentes-tu en premier des points difficiles cependant que tu abordes les questions aisées plus loin ?
>
> — Je n'ai pas composé mes ouvrages pour la grande gloire de Dieu, et ils ne font pas partie des livres de religion. Si j'avais procédé comme tu me le conseilles, les « lecteurs » auraient eu moins besoin de moi. Mon but était de faire des gains, c'est pour cette raison que j'en compose une partie de sorte qu'elle soit compréhensible. Le plaisir d'avoir compris pousse le lecteur à essayer de comprendre ce qui lui échappe. J'ai fait de gros gains en agissant ainsi ».

Si l'on en croit Yāqūt, qui cite al-Tawḥīdī, Abū Sa'īd al-Sirāfī aurait conseillé à l'un de ses disciples, qui étudiait sous sa direction le *Commentaire* du *Kitāb al-Faṣīḥ* d'Ibn Darastawayh, de suivre la « devise » d'al-Ḫalīl b. Aḥmad :

> *iǧ'al mā fī kutubika ra's māl wa mā fī ṣadrika li-l-tafaqquh* [49].
>
> « Fais du contenu de tes écrits un capital et de ta mémoire le moyen de manifester ton érudition ».

L'on peut se demander ce qu'il faut entendre par le *tafaqquh,* faut-il y voir la maîtrise que suppose la mémorisation et l'apparente

[48] *Kitāb al-Ḥayawān*, I, 91-92.
[49] *Mu'ǧam al-Udabā', VIII, 173.*

improvisation, ou bien devons-nous corriger le texte et lire *li-l-nafaqa* ? L'écrit serait le « capital constant » auquel on ne touche pas (il y va du monopole exercé jalousement sur sa transmission et sa circulation), alors que l'enseignement ou la mise en circulation par la voix de ce qui a été assimilé grâce à l'écrit représente le « capital variable » ou les bénéfices pour une dépense quotidienne [50].

Adab *et vocalité*

Quant aux indices de vocalité, c'est-à-dire tout ce qui nous renseigne sur l'intervention de la voix humaine dans la *publication* [51] de ces textes, certains peuvent être considérés comme des preuves indiscutables, d'autres marquent seulement une probabilité, comme par exemple dans le *Kitāb al-'Uṭmāniyya* [52] d'al-Ǧāḥiẓ, où l'emploi des verbes « dire » , « entendre » (*qāla, sami'a*), la forme *disputatio,* les apostrophes de l'interlocuteur, parfois à la deuxième personne du singulier, d'autres fois à celle du pluriel, ont pour fonction, même si c'est sur un mode fictif, de désigner une situation de communication vocale. La technique d'exposition d'al-Ǧāḥiẓ dans cet ouvrage, comme dans la presque totalité de ses autres textes connus, ne cesse de mimer la pratique vocale-aurale. Il faut ajouter à ces indices tous ceux que l'on peut glaner aussi bien dans *al-Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, dans les *Kutub al-Inšā'* ou *Adab al-Kātib* que dans les ouvrages bio-bibliographiques ou dans les textes d'*adab* eux-mêmes et qui permettent souvent de poser qu'il y a présomption de vocalité.

Parmi ces indices, il faut rappeler la terminologie de la transmission du savoir qui se trouve employée à propos de l'*adab, samā'*, *qirā'a*, *iǧāza*, *'arḍ*, etc. Tous ces termes disent que le savoir, par l'exercice vocal et « auriculaire » , de bouche à oreille, est prouvé et éprouvé. Tous disent aussi sa nécessaire contextualisation et l'incapacité, à l'époque, de séparer un dit de son présumé énonciateur et des conditions particulières de son énonciation [53]. L'écriture de-

[50] Nous avons beaucoup de mal à concilier ce *tafaqquh* avec ce qu'al-Tawḥīdi dit par ailleurs d'al-Ḫalīl b. Aḥmad : *al-fiqh laysa min ša'nihi,* dans *al-Baṣā'ir wa l- Ḏaḫā'ir*, III, 129.

[51] Zumthor, P., *La lettre et la voix. De la « littérature » médiévale,* Paris, Seuil [Poétique], 1987, 37.

[52] Éd. 'A.-S. M. Hārūn, Beyrouth, 1991 (réimp. Le Caire, 1955).

[53] Ceci est valable autant pour l'*adab* que pour la littérature « juridique ». Tous deux

meure incapable de vivre de sa propre vie, de voler de ses propres ailes ; la voix lui est nécessaire. La *balāġat al-qalam* doit se faire au bout du compte *balāgat lisān*. L'interdépendance de l'art de parler et celui d'écrire est pour ainsi dire totale. Sans cette association de l'écrit et de la voix, l'on ne comprendrait guère les raisons pour lesquelles les ouvrages d'*adab* ou ceux destinés aux *kuttāb* consacrent à la fois un chapitre au *taqwīm al-yad* et un autre au *taqwīm al-lisān*, insistent tant sur la nécessité d'éviter, par exemple, le *laḥn al-'āmma* (les dialectalismes), le *taq'īr* (parler du coin de la bouche, parler à quelqu'un de manière à ne pas être entendu des autres) ou le *taq'īb* (ouvrir grande la bouche en parlant, faire des discours amphigouriques), et vont même jusqu'à conseiller d'éviter de respecter fidèlement l'*i'rāb* [54]. Cette association se trouve très joliment exprimée par de grands scribes :

> *— al-qalam šağar ṯamaratuhu l-lafẓ* [55],
> « Le calame est un arbre dont les fruits sont les paroles » ;
> *— al-ḫaṭṭ ṣūra fa-rūḥuhā l-bayān* [56],
> « L'écriture est une forme dont l'âme est l'expression » ;
> *— wa law kāna l-ṣamt afḍal la-kānat al-risāla ṣamtan* [57],
> « Si le silence était préférable, l'épître aurait été muette » .

Al-Ğāḥiẓ précise, d'ailleurs, que l'on écrit toujours seul mais pour que l'écrit soit réussi et puisse échapper aux critiques, il faut se mettre dans la situation de celui qui dispute de vive voix, une situation pour ainsi dire de joute [58]. Le « livre » est en effet écrit pour être entendu :

> *wa laysa l-kitāb ilā šay' aḥwağ minhu ilā ifhām ma'ānīhi ḥattā lā yaḥtāğu l-sāmi*^{c} *li-mā fīhi min al-rawiyya* [59] [...] *a lā tara anna kitāb al-Manṭiq allaḏī qad wusima.*

restent incapables de « présenter en une seule formule abstraite qui recouvre les normes » ou les jugements véhiculés, sans préciser les situations particulières auxquelles elles se rapportent. Sur la question de la décontextualisation ou la généralisation des normes, voir Goody, J., *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines,* Paris, A. Colin, 1986, 24, 32-33, 166.

[54] Ibn Qutayba, *Ibn Kutaiba's Adab al-Kātib*, éd. M. Grünert, Beyrouth [Dār Ṣādir], 1967 (réimp. Leyde, E. J. Brill, 1900), 14, 15-16.

[55] Attribué à 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, *Risāla fī 'Ilm al-kitāba*, 39.

[56] Attribué à Yaḥyā b. Ḫālid, *ibid.,* 43.

[57] Al-Ğāḥiẓ, *Risāla fī l-Ğidd wa l-Hazl,* dans *Rasā'il al-Ğāḥiẓ,* I, 258-259.

[58] *Kitāb al-Ḥayawān*, I, 88.

[59] On notera bien qu'il s'agit ici d'« auditeur » et de « mûre réflexion » ou plus exactement d'examen attentif, cela même que l'écrit permet et qui en est la caractéristique fondamentale.

> « Ce dont l'écrit a le plus besoin est de rendre son propos compréhensible. Aussi, l'auditeur n'aura pas besoin de solliciter sa réflexion... »

Il en est ainsi aussi bien de la *Logique* d'Aristote, du livre d'Euclide, que de celui d'Abū l-Ḥasan al-Aḫfaš, dont nous avons déjà parlé, la difficulté est volontaire dans le cas de ce dernier et a pour but d'exercer un certain monopole sur la transmission de ses oeuvres, d'obliger les « amateurs » de venir l'étudier sous sa direction moyennant paiement.

La « présence » de la voix trouve aussi sa confirmation dans le grand nombre d'indices de ce que l'on appelle, depuis B. Malinowski, la fonction phatique dans nos textes : digressions prospectives, rétrospectives ou justificatives [60], apostrophes, questions rhétoriques, fréquence de l'impératif, de l'injonctif ou du prohibitif, des interrogations directes sans l'emploi de particules interrogatives, répétitions et autogloses incessantes [61]. Tout cela prouve, nous semble-t-il, la prédominance de la parole en acte qui se fait au détriment de la narration ou de la description. L'*Épître aux secrétaires,* par exemple, est comme rythmée par les nombreux : *yā ma'šar al-kuttāb*, *ayyuhā l-kuttāb*, *waffaqakum Allāh*, *raḥimakum Allāh*, *tawallāna wa iyyākum yā ma'šar al-ṭalaba wa l-kataba*, etc.

Par ailleurs, nous espérons avoir montré dans « Réalité et fiction dans *Le livre des avares* d'al-Ǧāḥiẓ » [62], que les récits et les discours rapportés par al-Ǧāḥiẓ doivent, pour produire tous leurs effets, être dits en mimant les personnages tournés en dérision. La nécessité du recours à la voix se retrouve aussi chez Ibn Qutayba, par exemple

[60] D'où les multiples ruptures, même dans les *rasā'il*, de la linéarité propre à l'écriture et qui fait dire à nos contemporains que la littérature d'*adab* se caractérise par la coq-à-l'âne. Même si nos auteurs anciens ne cessent de dire et de répéter que le but des incidentes et des digressions est le délassement, il ne faut pas oublier qu'elles servent aussi à rappeler l'essentiel du propos de l'« auteur » et à pallier les « distractions » de l'auditeur/lecteur. Voir Martin, H.-J., *Histoire et pouvoirs de l'écrit.,* collab. B. Delmas, Paris, Librairie académique Perrin [Histoire et décadence], 1988, 81.

[61] *Kitāb al-Buḫalā'*, éd. Ṭ. al-Ḥāǧirī, Le Caire, Dār al-ma'ārif [Ḏaḫā'ir al-'Arab, 23], 1976[5], 17 et 35. On rappellera que les études psycholinguistiques ont montré que « les phrases parlées sont plus longues, en un sens plus complexes, et elles contiennent plus d'impératifs, d'interrogations et d'exclamations, mais moins de phrases assertives » , Goody, J., *Entre l'oralité et l'écriture,* 274, qui s'appuie, entre autres, sur l'article de S. Portnoy, "A comparison of Oral and Written Behaviour", in K. Salzinger, et R. S. Feldman (éds.), *Studies in Verbal Behaviour : An Empirical Approach,* New York, 1973.

[62] *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic Literature,* éd. S. Leder, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998, 196-223.

dans l'introduction de ses *'Uyūn al-Aḫbār* : fortement indiposé par la grande quantité de nourriture qu'il avait avalée, Muzabbid al-Madīnī, le bouffon, répond à celui qui lui conseille de vomir :

> *mā aqī, aqī naqā wa laḥm ǧady, martī ṭāliq law waǧadt hāḏā qayy la-akaltuh* [63].
>
> « Je vomis quoi ? Je vomis de la moelle et de la viande de chevreau ! Ma femme est répudiée, si j'trouv' pareil vomis et que j'le mange pas ».

À côté des ces traits touchant à la forme même de nos textes et à leur niveau de langue, nous avons aussi des indications très précises qui tendent à prouver que l'« auteur » a en vue la lecture à haute voix de son texte. Al-Ǧāḥiẓ écrit ainsi dans *al-Bayān* :

> *wa iḏā* sami^{c}tumūnī *aḏkuru l-^{c}awāmm...* [64].
>
> « Si vous m'entendez évoquer les gens du commun... »

De même, s'adressant à son détracteur (réel ou fictif), il dit, dans *Kitāb al-Ḥayawān*, à propos de son *Kitāb al-'Uṯmāniyya* que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner :

> *wa 'ibtanī bi-*ḥikāyat qawl *al-'Uṯmaniyya wa l-Ḍirāriyya wa anta* tasma'unī aqūlu fī awwal kitābī : *wa qālat al-'Uṯmāniyya wa l-Ḍirāriyya* [65].
>
> « Tu m'as reproché de reproduire les propos des partisans de 'Uṯmān et de Ḍirār, quand tu m'as entendu dire au début de mon ouvrage : "les partisans de 'Uṯmān et de Ḍirār ont dit" ».

L'exemple le plus éloquent est fourni cependant par *al-Kāmil* d'al-Mubarrad. Le plus ancien manuscrit connu de cet ouvrage date de 488 H, soit exactement 203 ans après la mort de son présumé auteur. Dans la préface de l'excellente édition de Muḥammad A. al-Dālī [66], al-Mubarrad (?) appelle son texte *kitāb* et dit qu'il l'a voulu aussi exhaustif que possible. Il signale par ailleurs qu'il a commenté suffisamment toutes les difficultés pour que l'on n'ait pas besoin de recourir à un glosateur. C'est donc apparemment une version établie définitivement par al-Mubarrad. Toutefois, même la chaîne de transmission, qui ouvre le livre, ne manque pas de poser des problèmes :

[63] P. *mīm* de l'introduction de *'Uyūn al-Aḫbār*.
[64] *Al-Bayān wa l-Tabyīn*, I, 137.
[65] *Kitāb al-Ḥayawān*, I, 11-12.
[66] Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1986.

ḥaddaṯanā Abū ʻUṯmān Saʻīd b. Ǧābir, qāla ḥaddaṯanā Abū l-Ḥasan [...] *al-Aḫfaš qirāʼatan ʻalayhi, qāla quriʼa lī hāḏā l-kitāb ʻalā l-Mubarrad* [67].

Si nous comprenons bien ce passage, al-Aḫfaš n'a pas soumis lui-même sa version à al-Mubarrad. Nous ne savons d'ailleurs pas, au vu de cet *isnād*, qui s'en était chargé pour lui, ni même si cette version a été prise par lui sous la dictée du maître ; on peut le supposer mais seulement le supposer. Si on regarde de plus près l'ouvrage, on constate que M. A. al-Dālī distingue, par des crochets et un caractère plus petit, les gloses et commentaires d'al-Aḫfaš [68] du reste du texte, mais pour les autres gloses, et elles sont innombrables, rien ne nous dit si elles sont d'al-Mubarrad ou de quelqu'un d'autre, d'autant qu'elles sont toutes introduites par *qāla Abū l-ʻAbbās* ; or dans l'ouvrage nous avons affaire à trois savants différents mais portant tous la même *kunya* : Abū l-ʻAbbās al-Mubarrad, Abū l-ʻAbbās al-Šaybānī et Abū l-ʻAbbās al-Warrāq. D'autre part, si ce texte était la version définitive mise par écrit par al-Mubarrad lui-même, et qu'il était prévu pour être diffusé et circuler indépendamment d'un maître, l'on s'étonnerait de voir le nombre de fois où l'auteur intervient et interpelle, non un lecteur, mais de toute évidence un auditeur. Le dépouillement du seul premier volume (sur les trois que compte l'édition établie par M. A. al-Dālī) donne, abstraction faite des autres marques du discours direct, *vingt-cinq* apostrophes : vingt-trois fois *yā fatā* [69] et deux fois *yā hāḏā* [70] (*yā hanāh* dans certains manuscrits). Une conclusion s'impose, al-Mubarrad a peut-être, a certainement « écrit » un ouvrage qui a été appelé, par lui ou par l'un de ses disciples, *al-Kāmil*, mais cet ouvrage, nous ne le connaissons pas, et nous ignorons s'il a jamais reçu une forme définitive. Ce qui nous est parvenu, ce sont les notes, exhaustives probablement, prises sous sa dictée par un élève sérieux et appliqué, au point de consigner les apostrophes du maître. À ces notes son venues s'ajouter les gloses et les commentaires faits par al-Aḫfaš pendant son enseignement et très certainement par d'autres transmetteurs après lui, voire par de « simples » copistes.

[67] P. 1.
[68] Voir par exemple pp. 3, 8, 14, 19, 44, 49-50, 56, 75, 83-85, 106.
[69] Pp. 6, 15, 16, 17, 28, 72, 82, 148, 175, 216, 369 (3 fois), 380 (2 fois), 413 (2 fois), 438 (6 fois).
[70] Pp. 15, 31.

Le dernier indice de la prédominance de la voix dans la communication et la réception des ouvrages d'*adab* que l'on peut déceler est le fait que de grands polygraphes comme al-Ǧāḥiẓ et Ibn Qutayba ne mentionnent pour ainsi dire que leurs propres « écrits » et les traductions d'ouvrages appartenant à d'autres cultures. C'est ainsi que, exception faite des livres d'Aristote, Hippocrate, Euclide, de *Kalīla wa Dimna*, de l'Évangile, la Thora ou les Psaumes, d'un livre de médecine traduit par Māsarǧawayh, ou des traités érotologiques (*Kutub al-Bāh*) de l'Inde, al-Ǧāḥiẓ ne mentionne en tout et pour tout, dans le *Kitāb al-Ḥayawān* [71], que *Kitāb al-Ḫayl* d'Abū 'Ubayda, *al-Nawādir* d'al-Aḫfaš, les seuls qu'il dit avoir consultés (*arā fī*), le *Dīwān* d'Abū l-Šamaqmaq, des « écrits » d'al-Aḫfaš et d'Abū Ḥanīfa, les *Šurūṭ* de Yūsuf al-Samtī et enfin un ouvrage de plus de dix volumes (*'ašarat aǧlād*) sur les vipères qu'il aurait « aperçu » chez Dāwūd b. Muḥammad al-Hāšimī [72]. Dans *al-Bayān wa l-Tabyīn*, outre les traductions, il ne mentionne que les « écrits » de Sahl b. Hārūn, un recueil de *maṭālib* d'al-Hayṯam b. 'Adī et un livre de Ǧabal b. Yazīd, le secrétaire de 'Umāra b. Ḥamza, et qui était certainement une traduction puisque Ibn al-Nadīm précise que Ǧabal était un traducteur [73]. Que ce soit dans *al-Bayān wa l-Tabyīn* ou dans *Kitāb al-Ḥayāwān*, jamais al-Ǧāḥiẓ n'utilise l'expression *qara'tu fī* (« j'ai lu dans »), pour introduire ses citations. Ibn Qutayba, en revanche, emploie ce verbe mais il ne le fait que pour les traductions : *kitāb min kutub al-Hind, kutub al-'Aǧam*, *al-Yatīma*, *Ādāb Ibn al-Muqaffa', al-Tāǧ*, *al-Āyīn*, *Siyar al-'Aǧam*, *al-Filāḥa* [*al-Nabaṭiyya* ?], l'Évangile, la Thora et les *Psaumes* de David. Les seuls autres écrits mentionnés sont le *Livre* de Sibawayh qu'il dit avoir étudié sous la direction des grammairiens de Baṣra, une épître de 'Alī b. Abī Ṭālib et une autre de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Ibn Qutayba emploie pour ces deux derniers écrits le verbe « trouver » : *waǧadtu fī kitāb*.

L'on doit se demander si le recours nécessaire à l'écrit, abstraction faite des ouvrages traduits en arabe, comme dans le cas du *Livre* de Sibawayh, des « lexiques » , tels ceux d'al-Aḫfaš ou d'Abū 'Ubayda, ou du *Kitāb al-Šurūṭ* d'al-Samtī, n'est pas dû à la difficulté de mémo-

[71] Voir à l'index.
[72] *Kitāb al-Ḥayawān*, IV, 181.
[73] *Kitāb al-Fihrist*, 132. Dans l'index des ouvrages cités par al-Ǧāḥiẓ, dans *al-Bayān wa l-Tabyīn*, ᶜA.-S. M. Hārūn donne Ǧabal b. Zayd.

riser fidèlement des listes, des séries d'analyses grammaticales ou une suite de raisonnements philosophiques qui n'ont pas été préalablement mises par écrit et que, dans ces cas, contrairement à l'*adab* avec ses séquences narratives et ses propos rapportés, la remémoration constructive ou créatrice ne peut être tolérée, seule la récitation mot pour mot a valeur grammaticale, lexicologique, philosophique ou juridique.

> « La réalisation humaine d'une longue remémoration [répétition d'une séquence de cinquante mots et plus] mot pour mot se présente comme une adaptation au texte écrit et n'apparaît pas dans le milieux culturels où le texte est inconnu » [74].

Dans le cas des récits, anecdotes ou devises, la remémoration, sans le nécessaire recours à l'écrit, est plus aisée puiqu'elle est reconstruction et non simple rappel, qu'il est loisible de procéder par élimination de détails, réélaboration et réagencement du matériau évoqué, bref une re-création en fonction de la situation, du goût de l'auditoire ou de son statut. La « valeur » éthique, politique ou plus généralement culturelle véhiculée par un tel matériau ne s'en trouve pas nécessairement altérée.

De l'auteur

Nous disions plus haut que, dans la très grande majorité des études consacrées à la littérature arabe dite classique, tout est fait comme si les notions d'auteur, d'oeuvre, de texte ou d'écriture allaient sans poser le moindre problème. En effet, si en Occident, la fonction que la notion d'auteur, par exemple, semble remplir est de rendre compte de l'unité du texte qui est mis sous son nom, de sa cohérence et de sa signification ; cette même notion renvoie dans la tradition arabo-islamique à de toutes autres considérations. Fortement marquée, vraisemblablement, par le modèle du *Ḥadīṯ*, la transmission des Traditions du Prophète :

[74] Hunter, I. M. L., "Lenghty Verbatim Recall : The Role of Text", dans *Progress in the Psychology of Language* I, éd. A. Ellis, Londres, Erlbaum Associates, 1985, 21, cité par Goody, J., *Entre l'oralité et l'écriture,* 299).

> « la fonction de l'auteur s'intègre à une stratégie de validation du savoir, un savoir tout entier enserré par le *sanad,* réseau de maîtres investis d'autorité à travers temps et espace ; l'auteur n'est considéré qu'en sa qualité d'intermédiaire, porteur d'un savoir que son renom valide ou invalide ; on ne voit pas en lui une pure individualité, mais seulement un chaînon dans le vaste réseau auquel il se rattache nécessairement » [75].

L'attribution d'un texte à un auteur n'en était pas moins indispensable, car c'était « un index de vérité » [76]. À moins d'être ramenée à un nom, à une autorité qui lui confère sa valeur, un énoncé ne pouvait être pris en considération. Cependant cette attribution et la notion d'auteur qu'elle suppose diffèrent grandement de ce qu'elles sont aujourd'hui.

Préoccupés souvent par la recherche des sources, de l'origine ou des origines, les spécialistes de la littérature arabe médiévale, de ce côté-ci de la Méditerranée comme de l'autre, ont tenté au prix d'efforts considérables de retracer les influences indiennes, persanes, grecques, zoroastriennes, manichéennes ou mazdéennnes, etc., qu'un Ibn al-Muqaffa', par exemple, aurait subies et qui auraient conditionné ses textes. On ramenait de la sorte à un vouloir-faire individuel des convergences qui n'avaient de sens que collectif, et il ne faut pas entendre ce terme comme désignant la société dans son ensemble, mais le groupe que nos sources appellent *al-Ḫāṣṣa*. Al-Ğāḥiẓ, par exemple, en fait le constat dans son *Kitāb al-Burṣān wa l-'Urğān* :

> *wa anā a'lamu anna 'āmmat man yaqra'u kitābī hāḏā wa sā'ir kutubī lā ya'rifu ma'ānī hāḏihi l-aš'ār wa lā yufassiru hāḏā l-ġarīb* [...] *fa-qad ṣirtu ka'annī aktubuhā li-l-'ulamā'* [77].
>
> « Je sais bien que la plupart de ceux qui lisent ce livre-ci, comme le reste de mes livres, ne connaissent pas la signification de ces poèmes et ne peuvent en expliquer les *raria* [...] Aussi ai-je le sentiment de ne les écrire que pour les savants ».

Il le dit de manière encore plus nette dans *Kitāb al-Ḥayawān:*

[75] A. Cheddadi, p. 21 de son introduction à Ibn Khaldūn, *Le voyage d'Occident et d'Orient,* Paris, Sindbad, 1980. Voir aussi Foucault, M., "Qu'est-ce qu'un auteur ? ", *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* LXIII/3 (1969), 73-104, repris dans *Dits et écrits. 1954-1988,* D. Defert et F. Ewald (dir.), Paris, Gallimard [Bibliothèque des sciences humaines], 1994, I, 789-821.

[76] Foucault, M., *L'ordre du discours,* Paris, Gallimard, 1971, 29.

[77] Éd. M. M. al-Ḫūlī, Le Caire-Beyrouth, 1972, 44. Il faudrait ajouter que cette constatation vaut tout autant pour sa prose !

wa arā an alfiẓa bi-alfāẓ l-mutakallimīn mā dumtu ḫā'iḍan fī ṣinā'at al-kalām ma'a ḫawāṣṣ ahl a-l-kalām [...] ; *wa qabīḥ bi-l-mutakallim an yaftaqira ilā alfāẓ al-mutakallimīn fī ḫuṭba, aw risāla, wa fī muḫāṭabat al-'awāmm wa l-tuğğār, aw fī muḫāṭabat ahlihi wa 'abdihi wa amatihi, aw fī ḥadīṯihi iḏā taḥāddaṭa aw ḫabarihi iḏā aḫbara ; wa ka-ḏālika fa-innahu min al-ḫaṭā' an yağliba alfāẓ al-A'rāb, wa alfāẓ al-'awāmm wa huwa fī ṣinā'at al-kalām dāḫil. Wa li-kull maqām maqāl, wa li-kull ṣinā'a šakl* [78].

« Je suis d'avis d'user du vocabulaire des théologiens tant que je débattrai de théologie avec les représentans éminents de cet art [...] ; il sied mal, en effet, au théologien de recourir au vocabulaire de la théologie pour prononcer un discours ou rédiger un épître, pour s'adresser aux hommes du commun, aux marchands ou à sa femme, à son esclave et à sa servante, pour converser ou rapporter des récits. De même est-ce une grave erreur que d'emprunter aux Bédouins ou aux gens du commun leur vocabulaire alors qu'il est plongé dans l'exercice de la théologie. À toute situation, son discours et à chaque art, sa forme ».

La notion d'auteur, au sens occidental et moderne du terme, est rendue d'autant plus problématique et inopérante qu'elle ne va pas sans soulever la question de l'attribution, de l'authenticité de cette attribution. Problème apparemment simple mais qui, dans l'héritage littéraire arabe classique, est loin d'être toujours résolu. Le cas d'al-Ğāḥiẓ est à cet égard fort instructif. Que faut-il penser de l'épître attribuée dans *Kitāb al-Buḫalā'* à Sahl b. Hārūn par exemple ? Est-elle d'al-Ğāḥiẓ ou véritablement de son auteur présumé ? Al-Ğāḥiẓ n'affirme-il pas lui-même qu'il lui arrivait d'écrire des épîtres et de les attribuer à un prédécesseur ou à un contemporain plus célèbre, afin d'être sûr que son texte rencontrera l'écho qu'il juge mériter :

wa rubbamā allaftu l-kitāb [...] *fa-utarğimuhu bi-sm ġayrī wa uḥīluhu 'alā man taqaddamanī 'aṣruhu...* [79].

« Je composais parfois un ouvrage [...] et je l'attribuais à quelqu'un d'autre que moi parmi les prédécesseurs ».

Ironie du sort, al-Ğāḥiẓ lui-même sera la victime de ce genre de fausse attribution. En effet, le *Livre des beautés et antithèses* qui lui est attribué, à tort, débute par un aveu analogue !

[78] III, 368-9.

[79] *Risālat Faṣl mā bayna l-'Adāwa wa l-Ḥasad,* dans *Maǧmū' Rasā'il al-Ğāḥiẓ*, éd. P. Kraus et Ṭ. al-Ḥāǧirī, Beyrouth, 1979[2], 109. Voir aussi *Risālat al-Qiyān* qui est attribuée par al-Ğāḥiẓ à un groupe de hauts fonctionnaires 'abbāsides et l'étude que nous lui avons consacrée : "La négation d'Éros ou le *'Išq* d'après deux épîtres d'al-Ğāḥiẓ", *Studia islamica,* LXXII (1990), 71-119.

On pourrait, il est vrai, mettre cette affirmation sur le compte du prétendu esprit facétieux de cet auteur et certains n'ont pas manqué de le faire. Mais qu'en est-il alors d'Ibn al-Muqaffa' ? N'y a-t-il pas quelque naïveté à lui attribuer, sans autre procès, le *Kalīla wa Dimna,* tel que nous le lisons aujourd'hui, et à croire qu'il en est l'authentique auteur-traducteur, alors que tout tend à prouver que le texte qui nous est parvenu, dans des versions bien dissembables, a été manié, remanié par des générations de transmetteurs et/ou de copistes.

Une autre question se pose : le nom d'un auteur, celui d'al-Tawḥīdī, par exemple, dénote-t-il de la même façon une épître consacrée à l'art du copiste-calligraphe qu'il a longuement pratiqué (*Risāla fī 'Ilm al-Kitāba*), un faux (*Risālat al-Saqīfa* attribuée à Abū Bakr al-Ṣiddīq), une vaste anthologie d'*adab* (*al-Baṣā'ir wa l-Ḏaḫā'ir*), une satire des moeurs de deux vizirs qui étaient ses contemporains (*Maṯālib al-Wazīrayn*) et un recueil de discussions « philosophico-théologiques » (*al-Muqābasāt* ou encore *al-Imtā' wa l-Mu'ānasa*) tenues dans les cénacles de Bagdad au Xe siècle ? De même le nom d'Ibn al-Muqaffa', en faisant abstraction de tous les problèmes d'authenticité et d'attribution, dénote-t-il pareillement une épître adressée à un calife, à son instigation ou sur ordre de ses « employeurs » , un recueil de maximes et un autre de fables présumé traduit du pehlevi, du sanscrit ou du syriaque ?

De l'authenticité textuelle

Au problème de l'attribution vient s'ajouter celui de l'authenticité textuelle, notion qui se trouve occultée sinon complètement ignorée par les études consacrées à la littérature arabe classique. Il suffit pourtant de se pencher quelque peu sur les textes arabes anciens pour se rendre compte que cette authenticité ne semble guère être le souci premier des « auteurs » anciens. Al-Ḥuṣrī le dit très clairement et de manière admirable dans son *Ǧam' al-Ǧawāhir*, à propos de la transmission des anecdotes :

> *wa huwa adab lā yuḥṭabu abkāruhu bi-l-nasab* [80].

[80] Il s'agit en l'occurence d'un récit qui met aux prises Abū Dulāma et al-Mahdī ou al-Manṣūr : *wa taqaddama lahu* [i.e. Abū Dulāma] *hāḏā ḥikāyatan ma'a l-Manṣūr, wa l-ruwāt yaḥtalifūna, wa huwa adab..., al-Ḥuṣrī, Ǧam' al-Ǧawāhir fī l-Mulaḥ wa*

« On ne n'enquiert pas de la généalogie de ces anecdotes virginales avant de les demander en mariage ».

Les emprunts, faits aux prédécesseurs ou même aux contemporains, et l'abondance de variantes, que comporte toute tradition manuscrite [81], sont aggravés par les corrections dues aux copistes, soit par ignorance, comme on a coutume de le penser [82], soit par un souci de clarté, de grammaticalité ou de glose, quand il ne s'agit pas d'une censure pure et simple [83]. Tout cela ne réduit-il pas étonnamment la notion d'authenticité ? Cette abondance de variantes est aggravée aussi par la pratique manuscrite. Objet de fabrication artisanale, le manuscrit est unique, dans le sens que, contrairement, aux éditions imprimées, tous les exemplaires d'un texte donné sont très différents les uns des autres. Enfin, elle est aggravée parce que la majorité des textes était, comme nous avons essayé de l'établir, reçue, consommée auditivement. Tous ces facteurs [84] étant, dans le plupart des cas, réunis lorsqu'on aborde un texte arabe « ancien » , comment peut-on dès lors parler vraiment d'unité textuelle, d'authenticité, ou même d'auteur ? Il serait plus correct de parler de « mobilité textuelle », et dans ces conditions, il n'est d'oeuvre, pour reprendre l'expression de P. Zumthor, que fondamentalement « mouvante » .

Prenons une fois encore l'exemple d'al-Ǧāḥiẓ puisqu'il est supposé être le défenseur de l'écrit et qu'il est, aujourd'hui, l'« auteur » le plus cité, sinon le seul, par tous ceux qui pensent pouvoir affirmer que déjà à son époque, on était passé complètement du côté de l'écrit. Si l'on en croit Yāqūt al-Ḥamawī, il en y aurait eu deux ver-

l-Nawādir, éd. 'A. M. al-Biǧāwī, Le Caire, Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, 'Īsā l-Bābī l-Ḥalabī, 1372/1953, 111.

[81] « La question du rapport entre les variantes ainsi produites ne peut être résolue à partir d'une hypothèse *a priori,* mais est du ressort d'une enquête empirique », Goody, J., *Entre oralité et écriture,* p. 301.

[82] Mais n'est-ce pas aller trop vite en besogne que de soutenir une telle affirmation alors que l'on sait que le métier de copiste exigeait un long apprentissage, que l'écriture était un art pour le moins difficile et réservé et que, pour bien gagner sa vie, le copiste se devait de posséder un réel talent et une culture pour le moins sûre !

[83] L'exemple des *Maqāmāt* de Hamaḏānī expurgées et tronquées par M. 'Abduh est très éloquent à cet égard, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1973[7] [réimp. Le Caire, 1889].

[84] Facteurs qui viennent se surajouter aux traits dominants de cet *adab,* l'aspect apparemment fragmentaire et le discours (ou le récit) rapporté ou attribué à d'autres.

sions du *Kitāb al-Bayān wa l-Tabyīn*, et la seconde aurait été la meilleure :

> *wa Kitāb al-Bayān wa l-Tabyīn nusẖatāni ūlā wa ṯāniya wa l-ṯāniya aṣaḥḥ wa aǧwad* [85].

Que faul-il entendre ? Doit-on comprendre qu'al-Ǧāḥiẓ a écrit une première version, puis une seconde, ou, au contraire qu'il n'en a fait qu'une seule, mais que la deuxième a été enrichie ou élaguée à partir de ses propres commentaires oraux, sinon à l'initiative des copistes ? S'agit-il de deux versions prises toutes deux sous sa dictée, au même moment par deux auditeurs inégalement attentifs, ou à des moments, et peut-être même dans des lieux, différents ? Est-ce la même version commentée par lui à deux moments distincts et mise par écrit par deux disciples aussi attentifs et aussi fiables l'un que l'autre ? S'agit-il encore de copies faites à partir d'un exemplaire établi, sous sa dictée, par l'un de ses *warrāq*. Il est impossible, aujourd'hui, de se prononcer d'autant que la plus ancienne « copie » connue date de quatre siècles après la mort d'al-Ǧāḥiẓ, 393 ans exactement : le manuscrit de Köprülü est de 648 de l'Hégire, celui de la Taymūriyya est de 1285 et ceux qui sont à Dār al-Kutub datent respectivement de 1299 et 1309.

Ces mêmes questions ne peuvent pas ne pas être posées aussi lorsqu'on compare les passages du *Kitāb al-Buẖalā'* qui se trouvent repris par Ibn Qutayba [86], Ibn 'Abd Rabbih ou al-Tawḥīdī [87]. Prenons, par exemple, l'histoire d'al-Ḥarāmī (al-Ḥizāmī ?) telle qu'elle se trouve donnée dans le *Livre des avares* édité par Ṭ. al-Ḥāǧirī [88], et telle qu'elle est rapportée par ces trois auteurs. L'on notera que la version donnée par Ibn 'Abd Rabbih s'éloigne davantage de l'édition de Ṭ. al-Ḥaǧirī [89] que les deux autres. Ibn 'Abd Rabbih, ou sa source, réécrit en effet presque systématiquement, quand il ne résume pas, la

[85] *Mu'ǧam al-Udabā'*, XVI, 106.
[86] *'Uyūn al-Aẖbār*, II, 33-34.
[87] *Al-Baṣā'ir wa l-Ḏaẖā'ir*, V, 224.
[88] *Op. cit.,* 62.
[89] *Al-'Iqd al-Farīd*, éd. A. Amīn, A. al-Zayn et I. al-Abyārī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, s. d. (réimp. Le Caire, Laǧnat al-ta'līf wa l-tarǧama wa l-našr, 1948-1953), VI, 197, pour les autres extraits voir les pages 174-204. Un autre exemple de résumé et de réécriture est donné par al-Rāġib al-Iṣbahānī dans ses *Muḥāḍarāt al-Udabā'*, s. l. (Beyrouth ?), s. d. (réimp. Beyrouth, Dār al-ḥayāt, 1961), I, 606.

version attribuée à al-Ǧāḥiẓ et que nous lisons aujourd'hui [90]. Cet exemple pourrait être multiplié presque à l'infini, et si nous avons choisi ces trois auteurs pour illustrer notre propos, c'est que, d'une part, Ibn Qutayba dit avoir reçu licence (*iǧāza*) d'al-Ǧāḥiẓ pour certains de ses « écrits » et dit bien reprendre ce qu'il ya dans le *Kitāb al-Buḫalā'* :

> *wa fīmā aǧāza lanā 'Amr b. Baḥr al-Ǧāḥiẓ min kutubuhi, qāla...* [91]

Ibn 'Abd Rabbih reconnaît, lui, avoir procédé à des modifications tout en affirmant avoir reçu de vive voix ce qu'il a réuni dans son ouvrage ou repris ce qui est notoire chez les savants :

> *wa qad allaftu hāḏā l-kitāb wa taḫayyartu ǧawāhirahu min mutaḫayyar ǧawāhir al-ādāb* [...] *wa innamā lī fīhi* ta'līf al-aḫbār wa faḍl al-iḫtiyār wa ḥusn al-iḫtiṣār [...] *wa mā siwāhu fa*-ma'ḫūḏ min afwāh al-'ulamā' *wa ma'ṯūr 'an al-ḥukamā' wa l-udabā'* [92].
>
> « J'ai composé cet ouvrage et j'en ai choisi les pierres précieuses parmi les plus belles gemmes de l'*adab* [...]. À moi revient, cependant, le mérite de la composition des récits, du choix judicieux et de la parfaite concision [...]. Le reste, je l'ai repris de la bouche des savants et des propos mémorables des sages et des lettrés ».

Quant au choix d'al-Tawḥīdī, il s'explique aisément : non seulement il a été le plus fervent admirateur d'al-Ǧāḥiẓ [93], mais, il dit souvent « citer les ouvrages » de son prédécesseur de prédilection, laissant entendre, puisqu'il fait état des manuscrits qu'il a vus ou recopiés pour le compte de certains clients célèbres, qu'il ne fait que les reproduire. Force est de conclure que l'exemplaire du *Kitāb al-Buḫalā'*

[90] Comparer aussi la version que donne *Mu'ǧam al-Udabā*' (XI, 42-47) du testament « spirituel » (*waṣiyya*) de Ḫālid. b. Yazīd à celle qui figure dans l'édition de Ṭ. al-Ḥāǧirī, 47-48. Il est à noter que pour Yāqūt la *waṣiyya* était un écrit autonome (*taqa'u fī kurrāsa*) et n'a aucun rapport avec al-Ǧāḥiẓ. La question se pose donc de savoir si ce dernier en est bien l'« auteur » ou s'il n'a fait qu'incorporer une « œuvre » qui existait et qui n'est pas nécessairement de lui.

[91] *'Uyūn al-Aḫbār*, III, 199. La même phrase se répète quasiment à l'identique 216 et 249. On relèvera que, contrairement à ce que G. Lecomte a écrit, Ibn Qutayba parle de *kutub* au pluriel et non du seul *Kitāb al-Buḫalā'*, *Ibn Qutayba* (*mort en 276-889*), *l'homme, son oeuvre, ses idées,* Damas, Institut Français de Damas, 1965, 58.

[92] *Al-'Iqd al-Farīd*. 2.

[93] *Anā alhaǧu — ayyadak Allāh — bi-kalām Abī 'Uṯmān [...] fa-lā tunkir riwāyatī li-kalāmihi fa-inna lī fīhi šifā' wa bihi ta'addub wa maᶜrifa, Kitāb al-Baṣā'ir wa l-Ḏaḫā'ir*, V, 223.

qu'il a eu entre les mains diffère grandement de ceux qu'Ibn Qutayba et Ibn 'Abd Rabbih avait connus — si bien sûr ce dernier a disposé de copies écrites — et de ceux qui existent aujourd'hui et qui ont servi à l'édition de Ṭ. al-Ḥāğirī.

De même, les passages donnés par Ibn Qutayba, qui dit pourtant, dans ses *'Uyūn al-Aḫbār, qara'tu fī ādāb Ibn al-Muqaffa'*, diffèrent tellement de ce que nous lisons dans *al-Adab al-Kabīr* qu'il est impossible de continuer d'affirmer que cet ouvrage, tel que nous le connaissons aujourd'hui, est authentiquement du milieu du VIII[e] siècle et entièrement de la plume d'un homme appelé Ibn al-Muqaffa' [94].

Concernant l'oeuvre d'Ibn Qutayba, lui-même, nous constatons le même phénomène : la version du *Kitāb al-'Arab*, que nous lisons aujourd'hui grâce à l'édition faite par M. Kurd 'Alī, dans ses *Rasā'il al-Bulaġā'* (édition incomplète à en croire I. M. al-Ḥusaynī qui aurait possédé un manuscrit complet daté de 283/896 [95]), diffère elle aussi grandement de celle dont on peut lire un certain nombre d'extraits dans le *al-'Iqd al-Farīd* [96] d'Ibn 'Abd Rabbih. Ce que nous disions à propos du *Livre des avares* vaut tout autant pour cet ouvrage attribué à Ibn Qutayba [97].

Si l'on passe au *Kitāb al-Ši'r wa l-Šu'arā'* [98], on constate que l'édition orientaliste [99] propose, comme d'ailleurs celle du Caire [100], deux notices différentes, avec des variantes somme toute importantes, notamment dans le texte des vers, pour *onze* poètes et non des moindres : Imru' al-Qays, Zuhayr, al-Nābiġa l-Ḏubyānī, al-Musayyab b. 'Alas, al-Mutalammis, Ṭarafa, Aws b. Ḥağar, al-Muraqqiš al-Akbar, al-Muraqqiš al-Aṣġar, 'Alqama b. 'Abada [l-Faḥl] et 'Adī b. Zayd [101]. Si l'on ajoute à cela les titres différents qui lui sont donnés, on ne peut pas ne pas se demander en quoi consiste très exactement l'ouvrage

[94] Comparer, entre autres, *'Uyūn al-Aḫbār*, I, 20 et *al-Adab al-Kabīr* dans *Rasā'il al-Bulaġā'*, 69-70.

[95] Soit très exactement sept ans après la mort de son auteur, *The Life and Works of Ibn Qutayba,* Beyrouth, 1950, cité par Lecomte, G., *op. cit.,* 110.

[96] III, 408 sq.

[97] Ces extraits ont échappé à G. Lecomte, voir *op. cit.,* 109-111, 343-359.

[98] La question de savoir s'il appartient à l'*adab* importe peu ici.

[99] *al-Ši'r wa l-Šu'arā'* [Liber poësis et poëtarum], éd. M. J. de Goeje, Leyde, E. J. Brill, 1904.

[100] Éd. A. M. Šākir, Le Caire, 'Īsā al-Ḥalabī, 1364-1366/1951 puis Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1967.

[101] Voir Lecomte, G., *op. cit.,* 130-134.

« authentique » d'Ibn Qutayba, à supposer qu'un tel ouvrage ait jamais existé avec ce que nous entendons aujourd'hui par authenticité. Faut-il penser qu'il y a eu une évolution dans son « enseignement » et que nous avons affaire à des versions recueillies par ses disciples successifs ou alors, et plus justement, qu'il n'y a jamais eu de version définitive. Une fois encore la voix est, très probablement, à l'origine de cet état de chose, et la transmission de bouche à oreille a fait son inéluctable travail de transformation.

Les écrits d'Ibn Qutayba, d'al-Mubarrad, d'al-Ǧāḥiẓ, et même les épîtres des plus célèbres des scribes de cette époque, sont donc, dès leur conception, destinés à une performance, médiatrice, à une lecture, répétitive très certainement, à l'intention de leurs destinataires et/ou dédicataires et à tous les auditeurs éventuels, collègues ou disciples. Cette répétition ne doit nullement être prise pour une simple duplication ou une reproduction à l'identique. Les textes d'*adab,* anthologies ou gros ouvrages, ne sont rien d'autre que des recueils de notes, aide-mémoire, brouillons [102] ou versions provisoires appelant le commentaire, la glose ou l'interprétation amplificatrice. Ils n'étaient donc guère utilisables sans l'« auteur » ou le disciple dûment autorisé, devenu donc maître à son tour, qui venait ainsi suppléer l'énoncé absent, définitivement pour nous autres lecteurs d'aujourd'hui. Ce que nous lisons n'est que la reproduction, avec tous les avatars qu'elle suppose, non la production première et originale de ces « auteurs » . Aussi retrouvons-nous à peu de choses près, les mêmes problèmes posés par toute tradition orale : problème de la ré-élaboration continue et de l'organisation différente de matériaux anciens, problème de l'unité et de l'authenticité textuelles, de l'authenticité des attributions, de la notion d'auteur et enfin de la datation des différentes versions.

Nous sommes bien loin du mythe positiviste des sources et de sa sacro-sainte recherche de l'original, texte stable, authentique et dont l'« auteur » est définitivement identifié. Méconnaissant les effets de la voix et de ses rapports avec la tradition manuscrite qui ne fait que les amplifier, bien des éditeurs d'ouvrages anciens se dépensent sans compter pour établir un texte qui n'a jamais existé et commettent ainsi ce qu'il faut bien appeler un contresens historique ou un anchronisme en oubliant que les oeuvres d'*adab* ont été, depuis les origines,

[102] Rappelons le grand nombre de fois qu'Ibn al-Nadīm et Yaqūt précisent que tel ouvrage est une *musawwada.*

des oeuvres mouvantes, et en en faisant un corpus achevé et immuable.

Un exemple, entre mille, illustrera ce propos, même s'il ne s'agit pas véritablement de ce que l'on pourrait appeler une oeuvre d'*adab* : Une édition des trois pièces de théâtre d'ombres composées par Ibn Dāniyāl (m. 710/1310), *Ṭayf al-Ḫayāl*, *ʻAǧīb wa Ġarīb* et *al-Mutayyam wa l-Yuttim* [sic] [103], a paru, il y a une dizaine années. Elle aurait pu, aurait dû constituer un véritable événement éditorial pour tous ceux qui s'intéressent à la littérature ou à la culture arabo-musulmane et qui étaient, jusque-là, réduits à ne lire ces textes que dans des éditions tronquées, expurgées, bref impropres à l'étude ou à l'analyse. Malheureusement le parti pris des éditeurs dénature ces textes et leur caractère spécifique. Il s'agit de livrets, de guides faits par/pour le « producteur » , le « metteur en scène » et/ou l'acteur, si l'on peut se permettre ces anachronismes. Ils étaient destinés à une performance vocale, dramatique. Les éditeurs nous semblent avoir sacrifié, un peu rapidement, à ce sacro-saint principe, hérité du siècle dernier, qui veut que toute oeuvre, médiévale ou plus tardive, ait connu une forme originale et authentique, que cet original soit le seul digne d'être pris en considération ; de là, que le travail d'un éditeur est de retrouver, à partir des différents manuscrits existants et sous les soit-disant déformations attribuées systématiquement aux copistes, l'oeuvre première et définitive. Mais cette version est, le plus souvent, mythique. Dans le cas d'Ibn Dāniyāl, est venu s'ajouter l'amalgame fait entre un oeuvre produite, trés vraisemblablement, par écrit mais destinée à une réception collective et « audio-visuelle » , par le public des théâtres d'ombres [104], et un texte écrit en vue d'une consommation solitaire et, en règle générale, silencieuse par un lecteur singulier. La version qui nous est proposée ne correspond donc à aucun manuscrit existant, à aucune pièce ayant effectivement donné lieu, en tant que telle, à une

[103] *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl*, edited by the late Paul Kahle, with a critical apparatus by Derek Hopwood. Prepared for publication by Derek Hopwood and Mustafa Badawi, Cambridge, Gibb Memorial Trust [E. J. W. Gibb Memorial, New Series No. 32], 1992. Il faut lire *Yutayyim,* diminutif de *yatīm*. Voir notre compte rendu de cette édition, dont nous reprenons ici une partie, dans *Bulletin Critique des Annales Islamologiques,* 11 (1994), 15-17.

[104] Cette dimension collective et « audio-visuelle » est, bien évidemment, perdue à jamais. Il est possible cependant de s'en faire une idée à partir des quelques indices, sortes de didascalies, donnés par le texte lui-même et des descriptions de séances de théâtre d'ombres données par des auteurs plus tardifs et surtout par les voyageurs occidentaux.

« représentation » devant un public en chair et en os. Il eut été préférable et plus conforme à la nature de ces textes de donner autant d'éditions que de manuscrits existants ou alors de choisir, par commodité ou par souci d'économie, un manuscrit, d'en reproduire, le plus scrupuleusement, la version et de donner, en notes, les leçons des autres manuscrits et les amendements jugés nécessaires. On serait ainsi plus à même de juger des modifications, enrichissements ou omissions apportées par les différents producteurs, transmetteurs et utilisateurs de ces pièces, ou par les copistes, soit, en réalité, de l'histoire de leur production et de leur réception.

De l'oeuvre

C'est encore sous l'influence de l'histoire littéraire et de la tradition occidentales, que l'oeuvre d'un auteur se trouve abordée comme un tout homogène et cohérent, comme une entité fermée, autonome et enfermant par définition une vérité et une seule. La tâche qui incombe au critique ou à l'analyste est de mettre au jour cette vérité. Il n'est rien de plus simple, *a priori,* que de poser l'existence d'une oeuvre, de désigner une multiplicité de textes comme constituant une seule oeuvre. Il suffit de les attacher à un nom singulier, de les attribuer à quelqu'un de précis dont le nom viendrait authentifier l'attribution et homogénéiser ce qu'un tel assemblage peut avoir d'hétéroclite. La multiplicité de départ, de fait, se trouve ramenée à une unité, factice le plus souvent, et l'on suppose, en procédant de la sorte, que tous les problèmes sont résolus, sinon on évite purement et simplement de les poser.

En fait, si on parle si facilement, et sans s'interroger davantage, de l'oeuvre d'un auteur, c'est que l'on pense qu'elle est définie par une certaine fonction expressive qui lui confère son unité. On admet, sinon on pose *a priori* qu'il existe un niveau qu'il faut atteindre pour que l'oeuvre révèle une pensée, une philosophie ou une vision du monde propre un individu singulier. Cette oeuvre serait dès lors la traduction fidèle de l'expérience, de l'imaginaire et/ou de l'inconscient de celui qui en est à l'origine. Or nous venons de voir ce qu'il en était de cette notion d'auteur, dans la culture arabe dite classique. Pareille unité n'est jamais donnée immédiatement ; elle est le produit d'une opération de tri et de sélection (tout comme procédaient nos auteurs

médiévaux traités, avec beaucoup de mépris, de compilateurs), d'un travail d'interprétation qui ne retient des divers textes placés sous le nom de l'auteur, que certains passages ou fragments que l'analyse élève à la dignité de citations probantes (*šawāhid*) afin d'y déchiffrer la transcription de quelque chose qu'ils taisent et exhibent à la fois [105]. Et c'est bien grâce à ce travail de sélection, et donc d'omission nécessaire, qu'on croit pouvoir dégager ce que l'on appelle la pensée, les sentiments ou les convictions politiques ou religieuses de l'auteur. D'où le paradoxe que l'on relève dans la plupart des études « modernes » : tout en répétant que l'*adab* est une littérature de la compilation et de la répétition, une littérature où règnent éclectisme et digressions, toutes, pour ainsi dire, cherchent à brosser le portrait moral, psychologique ou politico-religieux de ses auteurs.

En plus des conditions externes de leur production, si l'on peut dire, c'est-à-dire tout ce qui concerne le lieu, la date, les circonstances ou le/les destinataire/s d'un « ouvrage » , quand ils peuvent être précisés, et des contraintes internes (le fait de se conformer aux règles dictées par une tradition, un genre « littéraire » , des conventions d'écriture ou de style), il est nécessaire de définir, dans toute la mesure du possible, le « régime de textualité » auquel ils appartiennent. Nous voulons dire par là comment ils se sont, ils ont été constitués comme oeuvre, par quel chemin et selon quels critères ils ont été élevés au statut d'oeuvre. Tâche ardue, s'il en est, et rarement réalisable, car nous manquons d'informations. Un exemple : comment et pour quelles raisons une épître, on ne peut plus circonstancielle, telle celle de ʻAbd al-Ḥamīd adressée au prince héritier (*Risāla ilā Walī al-ʻAhd*) a pu devenir « publique » , alors qu'elle était destinée au départ, du moins peut-on le poser, à son destinataire et à lui seul. D'autant que moins de trois ans après sa « rédaction » (si on ajoute foi à ce que les sources nous disent) son auteur, son commanditaire et son destinataire vont trouver la mort, et la dynastie umayyade disparaître. Comment cette épître « administrative » (*dīwāniyya*) a pu devenir non seulement une sorte de « miroir des princes » de référence mais aussi et surtout, à partir de la fin du IX^{e} ou du début du X^{e} siècle, une oeuvre majeure de la « littérature » arabe et un modèle de style et d'écriture pour des générations et des générations de lettrés.

[105] Nous reprenons ici quelques unes des remarques de Foucault, M., "Qu'est-ce qu'un auteur ?", *art. cit.*

Un espace dialogique

Avec ses aphorismes, ses proverbes, ses vers-témoins, ses courts récits édifiants et ses anecdotes plaisantes, l'*adab* est à la fois issu et destiné aux cénacles du Prince et des hauts dignitaires où l'art de la conversation et de la dispute est une exigence première et une arme, la seule, redoutable, un espace donc où prime la parole vive, la voix et sa force de persuasion. Tous ces fragments sont proposés à « l'homme de Cour » pour briller et convaincre ; pour orner un discours ou étayer une argumentation, et, ainsi, réduire au silence les adversaires et les concurrents. C'est, sans doute, pour cette raison que les textes dits d'*adab*, y compris les *Séances* (*Maqāmāt*) d'al-Hamaḏānī ou d'al-Ḥarīrī [106], le *Banquet des médecins* (*Da'wat al-Aṭibbā'*) d'Ibn Buṭlān [107], l'*Épître du pardon* (*Risālat al-Ġufrān*) d'Abū l-'Alā' al-Ma'arrī [108] et, dans une moindre mesure, l'*Histoire* (*Ḥikāyat*) *d'Abū l-Qāsim al-Baġdādī* d'Abū l-Muṭahhar al-Azdī [109], font si peu de place aux actions. Au contraire, y prédominent les dialogues, les déclamations et les différentes sortes de discours. Les arts du langage s'en trouvent valorisés et posés comme seuls instruments de la persuasion. C'est aussi pour cette raison, semble-t-il, que les ouvrages d'*adab*, et plus particulièrement les grandes anthologies, donnent apparemment l'impression d'une très grande hétérogénéité. On y voit en effet une succession de fragments rapportés tels quels et juxtaposés les uns aux autres, sans que le « compositeur » (*mu'allif*) ait cherché à les intégrer dans un discours unique.

Aussi évoque-t-on, souvent, depuis le siècle dernier, cette assertion d'al-Ğāḥiẓ (m. en 868) : l'*adab*, c'est « prendre de tout un peu (*al-aḫḏ min kull šay' bi-ṭaraf*) » , pour conclure que l'*adab* a toujours

[106] *Les séances de Hariri,* publiées en arabe avec un commentaire choisi par Silvestre de Sacy, 2e éd. revue par M. Reinaud et M. Derenbourg, Paris, Imprimerie royale, 1847-1853.

[107] *The Physician's Dinner Party,* éd. by F. Klein-Franke, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985 [= *Das Ärztebankett,* trad. F. Klein-Franke, Stuttgart, Hippokrates Verlag, 1984].

[108] Éd. 'A. Bint al-Šāṭi', Le Caire, Dār al-Ma'ārif [*Ḏaḫā'ir* al-'Arab, 4], 1969[5].

[109] Éd. A. Mez (*Abulkāsim ein bagdäder Sittenbild,* éd. A. Mez, Heidelberg, Carl Winter, 1902. 'A. al-Šālğī a réédité cet ouvrage, en l'attribuant à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, sous le titre *al-Risāla l-Baġdādiyya,* éd. 'A. al-Šālğī, Beyrouth, Maṭba'at dār al-kutub, 1980. Voir aussi Gabrieli, F., "Sulla *Ḥikāyat Abī l-Qāsim* di Abū l-Muṭahhar al-Azdī", *Rivista degli Studi Orientali,* XX (1942), 33-45.

érigé en méthode la compilation et la répétition, l'éclectisme et le coq-à-l'âne, et pour déplorer le manque de cohérence ou de cohésion qui constituerait le trait marquant de la littérature arabe classique. Une citation, trop longue nous le craignons, illustrera ce point de vue. Ch. Pellat, certainement le contemporain le plus prolifique sur l'*adab* classique, écrit dans ses « Variations sur le thème de l'*adab* » , à propos de « la part réduite de l'imagination et de la réflexion personnelle » dans cette littérature :

> « La main des auteurs les moins doués apparaît certes dans les introductions et dans la manière dont sont présentées les données, mais le fonds est essentiellement constitué par une documentation pour ainsi dire stratifiée. Les apports plus ou moins considérables des générations successives venant s'ajouter à un fonds d'autant plus respectable qu'il est plus ancien ; [...] Et c'est à ce propos que se pose le problème de l'imagination et de l'originalité, puisque l'*adab* est *tout de même de la littérature.* [...] On me dira certes que, dans le cadre de l'*adab*, il existe des ouvrages qui ne sont pas composés uniquement de citations, [...] On me dira aussi qu'à partir du moment où la prose emprunte ses ornements à la poésie, elle devient originale dans quelques-unes de ses manifestations, et l'on aura raison, car les *Maqāmāt* d'al-Hamadhānī et quelques autres plus tardives sont le résultat d'un effort louable en vue de se dégager de la tradition, de s'inspirer des éléments prégnants de l'*adab* pour doter la littérature d'un genre spécifiquement arabe, distrayant, original, qui exigeait cependant de l'imagination et du talent : la *maqāma* annonce le roman picaresque, [...] la *Ḥikāya* d'Abū l-Muṭahhar al-Azdī [...], et les *Maqāmāt* d'al-Hamadhānī [...] haussent l'*adab*, pour un temps hélas trop court, au niveau de la littérature la plus pure et le plus désintéressée » [110].

Ce long passage appelle trois remarques principales :

1. Parler de « la littérature la plus pure et la plus désintéressée » est au mieux un jugement de valeur. Il ne précise rien, ne définit rien sinon le goût de son auteur, goût formé à l'école de la critique et de l'histoire littéraires du XIX^e^ siècle, avec pour référence et pour modèle ultimes la production romanesque occidentale. Nous ajouterions, pour reprendre les termes d'O. Ducrot :

> « l'acte de prendre la parole [mais aussi l'acte d'écrire] n'est [...] ni un acte libre ni un acte gratuit. Il n'est pas libre en ce sens que certaines conditions doivent être remplies pour qu'on ait le droit de parler, et de parler de telle ou telle façon,

[110] *Correspondance d'Orient,* Études V-VI (1964), 26-27 et 34, repris dans *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam* (*VII^e^-XV^e^ s.*), Londres, Variorum Reprints, 1976.

> Il n'est pas gratuit, en ce sens que toute parole doit se présenter comme motivée, comme répondant à certains besoins ou visant à certaines fins » [111].

2. Ch. Pellat met l'accent, comme malgré lui, sur l'un des aspects les plus importants de la littérature d'*adab.* Cette production qui s'est étalée sur des siècles et des siècles est tout sauf une littérature désintéressée — pas même, et encore moins, celle d'un Ǧāḥiẓ que Ch. Pellat admirait tant — , une littérature faite par ou pour le loisir. Il n'y avait en effet nulle gratuité dans l'acte de prendre la parole ou le calame, de tenir un discours, sous quelque forme que ce soit et quel qu'en soit le sujet. Cette littérature incite à l'action sous ses différents aspects, et nous aurons l'occasion d'y revenir. Une bonne part de la poésie elle-même n'échappe pas non plus à la visée pragmatique dont parle O. Ducrot. Ajoutons à cela qu'en ce qui concerne plus particulièrement la littérature, prose et poésie confondues, l'*adīb* ou le poète était tenu de se plier à des modèles d'écriture, véritables « types » de discours qui pèsent autant sur la forme que sur le fond, sur les images ou les métaphores auxquelles il a recours.

3. La vision des phénomènes littéraires, comme en témoigne le jugement de Ch. Pellat, reste attachée à « une conception substantialiste » . L'histoire de la littérature et des genres littéraires y est abordée selon un schéma évolutionniste, avec ses trois étapes obligées : ascension, apogée, puis déclin ou décadence. L'*adab,* selon ce schéma, connaît donc son aboutissement avec al-Ǧāḥiẓ, pour d'autres avec al-Tawḥīdī ou al-Hamaḏānī, etc., pour décliner ensuite sous l'action des épigones. Un tel schéma ne résiste pas à l'examen et ne prend guère en compte la spécificité des cultures médiévales, cultures de tradition où le changement et l'évolution sont continuelles, bien que fort peu perceptibles, sauf dans la longue durée.

Il faut substituer à cette conception substantialiste, une vision plus historique qui prend en compte les phénomènes de continuité et de rupture, et qui, au lieu de s'intéresser à des textes pris dans des époques différentes, quand ce n'est pas à des siècles de distance (puisque Ch. Pellat, dans le passage dont nous n'avons cité qu'une partie, va jusqu'à comparer al-Azdī et al-Hamaḏānī, à al-Muwayliḥī), étudierait

[111] *Dire et ne pas dire,* Paris, Hermann, 1972, 8, voir aussi Foucault, M., *L'ordre du discours,* Paris, Gallimard, 1971, 10-11.

un texte singulier dans sa relation avec l'ensemble des textes qui appartiennent au même genre et qui le constituent. L'on se rend compte alors qu'un processus continu de création et de modification est à l'oeuvre, qui vient se surajouter à celles entraînées par la transmission vocale et/ou manuscrite. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans notre contribution au volume d'hommage à Cl. Cahen [112], en prenant les exemples du pauvre, du mendiant et du *'ayyār*, à partir de la littérature d'*adab* pour les deux premières figures, de cette même littérature et de la poésie pour la dernière. Nous avons pu constater que

> « malgré l'apparence de la compilation répétitive ou du manque d'originalité, traits habituellement reprochés à cette littérature, et la transmission de valeurs universelles, donc a-chroniques et idéales, la poésie et l'*adab* ne manquent pas de réajuster, d'actualiser leurs images et leurs métaphores. Ils enregistrent ainsi les modifications et les changements intervenus dans la société et dans les mentalités ou les sensibilités, même si c'est le plus souvent avec un certain décalage temporel » .

Reprocher á cette littérature d'être une littérature de l'éclectisme et de la compilation, c'est faire mine d'oublier qu'on ne peut compiler ou faire oeuvre éclectique sans procéder nécessairement par sélection et ré-organisation. S'il est vrai que le texte d'*adab* est écrit, non pas seulement avec les phrases, les mots et les idées de son auteur présumé, mais avec des textes qui, souvent, lui préexistent, cela ne signifie pas cependant qu'il ne fait que les reproduire ou qu'il les plagie ; bien au contraire, ce texte les relit, les réécrit et les redistribue autrement dans son espace. Il les utilise et s'en sert pour arriver à ses propres fins, pour fonder sa propre véridiction. Les autres textes ne sont pas utilisés comme de simples citations, mais véritablement comme matière première, et on pourrait presque parler, à ce propos, de « bricolage » , au sens où l'entend Cl. Levi-Strauss [113]. Si, donc, l'ouvrage d'*adab* récupère des matériaux qui ont déjà servi ailleurs, dans d'autres textes, dans d'autres situations, ou même dans d'autres cultures, c'est pour les reconstruire en fonction de nouveaux enjeux et d'objectifs différents. En les insérant dans une nouvelle structure,

[112] « L'historien et la littérature arabe médiévale » , *L'oeuvre de Claude Cahen. Lectures critiques, Arabica,* XLIII/1 (1995), 152-188.
[113] *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962, 26-47.

dans une configuration différente, il leur confère *ipso facto* un nouveau rôle. Les fragments repris entrent en résonance et, par conséquent, font du texte d'*adab* un espace « dialogique » , un espace de confrontation et de controverse, de confirmation ou de dénégation qui n'est pas sans rappeler l'échange oral. La relation entre les divers fragments peut être de trois natures différentes :

1. Elle peut être conflictuelle : le texte récepteur, ou plus exactement réceptacle, rassemble des discours hétérogènes qui viennent dialoguer, s'opposer et controverser, rejoignant par là le genre de la dispute (*munāẓara*). Ils semblent donnés tels quels sans être intégrés dans un discours unique et unificateur, sans qu'ils reçoivent de leur co-présence cette homogénéité dont nos contemporains déplorent si fréquemment l'absence.
2. Elle peut être aussi négative : les matériaux anciens ne sont repris, convoqués que pour être critiqués, rejetés, bref niés par le discours présent. Dans ce cas aussi, nous avons à faire à un espace de dialogue ou de dispute, mais l'issue en est d'avance connue ou clairement indiquée.
3. Comme elle peut être, enfin, affirmative : les différents éléments ainsi juxtaposés ne sont pas en opposition avec le discours qui les réutilise, mais entretiennent avec lui un rapport de redondance, de reconduction et d'affirmation d'un même sens ; ils sont le garant et l'« autorité » qui le légitiment et le fondent en vérité.

Comme son « auteur » , le texte d'*adab* est donc lui aussi pris dans un système de renvois à d'autres textes, à d'autres discours. Les rapports que ce texte « singulier » entretient avec tous ceux qui l'ont précédé ou qui lui sont contemporains, viennent redoubler ceux entretenus par l'auteur avec la chaîne des autorités dans le sillage desquelles il se situe, et ceux que les fragments choisis établissent par leur coprésence dans un même espace. Ainsi, le texte d'*adab* ne prend sens qu'en référence à tous ceux qu'il convoque et qui étaient, sans nul doute, présents à l'esprit du lecteur ou de l'auditeur de l'époque. Son unité est donc fondamentalement variable et relative, et sa signification mouvante : elle ne se construit et ne peut être appréhendée qu'à partir de l'ensemble des discours par rapport auxquels il se situe, qu'ils les réfute d'ailleurs ou qu'il s'en réclame. La cohérence qu'on dénie souvent aux textes d'*adab* existe bien, mais elle est d'une autre

nature, d'un autre type. Il ne s'agit sans doute pas d'une cohérence d'ordre linéaire ou « chronologique » comme c'est le cas, par exemple, des textes à dominante narrative ; elle est plutôt d'ordre essentiellement topologique ou associatif. Il y a donc continuité et, en même temps, création modificatrice, entre un texte singulier et la série de textes antérieurs ou contemporains qu'il réutilise ou qu'il se contente d'évoquer. Toutefois, plus cette reproduction des discours et des récits anciens se fera simple reprise et plus le recours à l'écrit se fera exclusif, plus l'*adab* tendra à devenir littérature stéréotypée, et ses oeuvres, anthologies plus ou moins exhaustives.