



الكرمل أبحاث في اللغة والأدب

العددان ٣٧-٣٨ (٢٠١٦-٢٠١٧)

المحرر المسؤول: رؤوبين سنير
سكرتير التحرير: علي حسين
هيئة التحرير: إبراهيم طه، أهارون جيبع كلاينبرجر

مستشارو التحرير (حسب الترتيب الأبجدي):

- أريه ليفين (الجامعة العبرية في القدس، إسرائيل)
- ألير أرزي (الجامعة العبرية في القدس، إسرائيل)
- إيزابيلا كاميرا دي أفليتو (جامعة روما، إيطاليا)
- بنيامين أبراهاموف (جامعة بار إيلان، إسرائيل)
- بو إساكسون (جامعة أوسالا، السويد)
- جاكو هامين- أنتيلا (جامعة هلسنكي، فنلندا)
- جوزيف زيدان (جامعة ولاية أوهايو، الولايات المتحدة الأمريكية)
- جيبرت جان فان خيلدر (جامعة أكسفورد، بريطانيا)
- راسم خايسي (جامعة حيفا)
- روجر ألين (جامعة بنسلفانيا، الولايات المتحدة الأمريكية)
- ساسون سومبخ (جامعة تل أبيب، إسرائيل)
- سوزانة إنديرفيتس (جامعة هايدلبرج، ألمانيا)
- ميئر بار- أشير (الجامعة العبرية في القدس، إسرائيل)
- يوسف سادان (جامعة تل أبيب، إسرائيل)

نشر العددان بدعم مادّي من كلية الآداب والمركز اليهودي العربي في جامعة حيفا

تنشر الأبحاث حسب الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين وهي تعبر عن وجهات نظرهم فقط.
قبل إرسال أية مادة للنشر، يجب مراعاة الإرشادات الفنية المسجلة في موقع المجلة الإلكتروني:
<http://lib.haifa.ac.il/extprojects/alkarmil>

ترسل المقالات إلى عنوان المجلة التالي:

مجلة الكرمل

قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة حيفا، حيفا، ٣١٩٠٥

هاتف: ٩٧٢-٤-٨٢٤٠٠٦١ (خارج البلاد)؛ ٠٤-٨٢٤٠٠٦١ (داخل البلاد)

فاكس: ٩٧٢-٤-٨٢٤٩٧١٠ (خارج البلاد)؛ ٠٤-٨٢٤٩٧١٠ (داخل البلاد)

أو عبر البريد الإلكتروني: ahussein@univ.haifa.ac.il

ISSN 0334-8547

حقوق الطبع محفوظة لقسم اللغة العربية وآدابها في جامعة حيفا ©

فهرس المجله

القسم العربي

- ٦ سلسله منشورات الكرمل
- كلمة رئيس التحرير
٧ (رؤوبين سنير)
- رحلة البلوي إلى الحج ومساهمتها في رسم معالم التجديد فيما سماه نقاد العصور الوسطى
بالأدب (ألبير أرازي) ١٥
- "واسأل القرية" — "الحشد" صياغة سيميائية لمفهومي الحذف والانساع
٨٩ (إبراهيم طه)
- ألف ليلة وليلة مقابل الأدب الرأقي والأدب الشعبي — فحص تغييرات ممكنة في المكانة
الأدبية (أمير لرنر) ١٣٣
- لماذا يعود الشاعر إلى الأطلال؟
١٦٦ (إياس ناصر)
- علي بن أبي طالب: قراءة في توظيف ولادته في التراث الشيعي
١٩٤ (صالح عبود)

القسم الأجنبي

- Why Do Particles (not) Operate? The Development of the Concept of *ih̄tiṣāṣ* in
Arabic Grammatical Tradition (Almog Kasher) 9
- Strophic Poetry in Andalusī Vernacular (Eleventh/Twelfth CE)
(Arie Schippers)..... 27

| | |
|---|-----|
| Satire (<i>hiġā'</i>), Foul Language (<i>muġūn</i>), Jesting (<i>hazl</i>) and Dialectal Poetry (<i>zaġal</i>) in al-Andalus (Federico Corriente) | 51 |
| Why Does a Poet Return to the Abandoned Campsite? Additional Answers in Reply to Iyās Nāṣir's Article " <i>li-mādhā ya'ūdu l-shā'ir ilā l-aṭlāl?</i> " (Geert Jan van Gelder) | 62 |
| De la notion d' <i>Adab</i> dans la culture arabo-islamique et ses rapports culturels et éducatifs avec le monde persan islamique (Raif Georges Khoury†) | 73 |
| Elegiac Poetry over the Death of Children - The Impact of Arabic Lamentation over Hebrew Lamentation (Yusef Yuval Tobi) | 101 |

سلسلة منشورات الكرمل

١. فهد أبو خضرة. ابن المعتز وإنتاجه الأدبي. عكا: ١٩٨١.
٢. ليثة كينبرج. كتاب الموت وكتاب القبور لابن أبي الدنيا. عكا: ١٩٨٣.
٣. جورج قناز. كتاب إصلاح ما غلط فيه أبو عبد الله الثمري مما فسره من أبيات الحماسة أولاً وثانياً - تحقيق ودراسة. حيفا: ١٩٨٨.
٤. جورج قناز. الرسالة الماسية فيما لم يُضبط من الحماسة تأليف أبي الهلال الحسن بن عبد الله العسكري - تحقيق وتقديم. حيفا: ١٩٩١.
٥. سليمان جبران. صلّ الفلا: دراسة في سيرة الجواهري وشعره. حيفا: ١٩٩٤.
٦. محمود غنيم. المدار الصعب: رحلة في القصة الفلسطينية في إسرائيل. حيفا: ١٩٩٥.
٧. شموئيل موريه وموسى شواربه. الأحق البسيط (رواية كوميدية) من إنشاء حبيب أبلأ مالطي. حيفا: ١٩٩٧.
٨. معين هلون. ركائز الفقرات وانتفاخ النص في اللغة العربية المعاصرة. القدس: ٢٠٠٥.
٩. سليمان جبران. نظرة جديدة على الشعر الفلسطيني في عهد الانتداب. حيفا: ٢٠٠٦.

Raif Georges Khoury*

De la notion d'*Adab* dans la culture arabo-islamique et ses rapports culturels et éducatifs avec le monde persan islamique

I. Quelques remarques préliminaires

Point de culture sans religion, mais point de religion sans culture, non plus. Ceci on a tendance à l'oublier, aujourd'hui, maintenant que l'effervescence religieuse bat ses tambours, de plus en plus fort. De là ces réflexions sur les problèmes de la culture, dans sa genèse au début des premières générations islamiques, et son développement dans les siècles suivants; elles sont surtout motivées par le désir de réveiller les esprits endormis, non seulement en Orient, mais aussi chez nous en Occident, où les crises de toutes sortes se font aussi sentir de manière de plus en plus évidente.

Il n'y a presque pas une deuxième culture mondiale dans laquelle il y a autant de termes pour désigner la culture que dans la culture arabo-islamique. Tous ces mots prennent leur naissance à partir de perspectives matérielles, pour donner par la suite, sous l'influence du développement de la civilisation, des significations idéelles ramifiées, comme de véritables vagues, tout autour d'un noyau qui les relie ensemble et qui leur sert d'origine commune. Ainsi de l'époque préislamique, avec sa poésie rasant le sol, la langue a pu, grâce au développement de la religion et de la culture dans les temps classiques, évoluer sans cesse vers plus de spiritualité et vers le monde riche des

* We are very sad to report the passing of Professor Dr. Raif Georges Khoury. He died on 2nd February 2017, before he could complete the final proofs of his article.

idées.¹ Dans ce processus, la substantivation de l'adjectif au féminin a joué un rôle très important dans cet élargissement sémantique, comme l'a montré entre autres Gérard Troupeau, à l'aide du vocabulaire de la plus vieille grammaire de l'arabe classique de Sibawayhi (II^e/VIII^e s. J. C.).²

Ainsi nous avons plusieurs termes pour désigner la notion de culture dans son sens originel, dont le plus important est sans doute le mot d'*adab*³ qui nous occupe ici. Ce terme est vieux dans la langue arabe, bien qu'il ne soit sérieusement documenté, en général, qu'à partir du II^e / VIII^e siècle, avec le fameux écrivain 'Abd Allāh Ibn al-Muqaffa' (720 – 756 J. C.),⁴ sur lequel je reviendrai un peu plus loin.

Rien d'étonnant donc de voir des influences multiples circuler de l'est vers l'ouest, « From Persian to Arabic », comme l'a noté si bien Sprengling,⁵ déjà concernant la période omeyyade dans l'histoire musulmane, surtout que les Persans s'étaient toujours intéressés à la Péninsule Arabique, et en particulier pour les voies qui reliaient leur Empire Sassanide avec le reste du monde à l'ouest d'eux. Ces relations n'étaient pas du tout simples à gérer, ni sur le plan politique, ni sur le plan humain. Et pourtant leurs soldats ont fini par conquérir le Yémen, le pays le plus important pour le commerce et la route des caravanes entre l'est et l'ouest jusqu'à la période islamique. Ce fut en 570 J.C., donc l'année de la naissance du Prophète Mahomet. Ils y installèrent un

¹ Concernant la poésie préislamique, voir par exemple Ewald Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. I. Die altarabische Dichtung, Darmstadt 1987; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. II (Poesie), Leiden 1975; Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, I, Paris 1952.

² Gérard Troupeau, *Lexique-Index du Kitāb de Sibawayhi*. Paris 1976, 15 sqq.

³ Là-dessus, v. EI² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., Leiden / Paris, I, 1960 sqq., 175 sq.

⁴ Sur lui, v. EI², III, 883 sqq.

⁵ M. Sprengling, *From Persian to Arabic*, in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LVI (1939) 175 – 224, 325 – 336; de plus: *Critical notes*, *ibid.*, LVII (1940), 302 – 305.

gouverneur, sous la tutelle duquel les derniers rois Ḥimyarites ont plus ou moins végéter, jusqu'à l'annexion du pays par les soldats arabes du Prophète en 628. Peu de temps dira-t-on pour faire passer des idées de base vers un terrain occupé. Eh bien non, car ceci a confirmé une toute vieille influence, cimentée par l'installation de beaucoup de soldats iraniens définitivement dans ce pays, qu'on a désignés par le terme significatif d'*abnā'*, c'est-à-dire de « fils » de ces soldats, de ces conquérants. Dès lors le contact a gagné en profondeur, d'autant plus que l'arabe comme langue était déjà enseignée au-delà des frontières arabiques, ce qui fait qu'avec l'Islam ce lien linguistique et culturel s'est intensifié, et les persans ont pu profiter non seulement de la nouvelle religion, mais aussi de l'alphabet arabe et de liens privilégiés et sur le plan culturel, comme on le verra par la suite davantage, et sur le plan politique et social, malgré les crises multiples et même la non-gratitude des abbassides vis-à-vis des troupes persanes qui les ont soutenus à liquider la dominance des Omeyyades, pour arriver avec leur aide au pouvoir.

II. Le Yémen au centre de la culture des premiers siècles islamiques

Mais revenons un petit moment au Yémen et à son importance dans ce transfert extraordinaire. D'abord j'aimerais attirer l'attention sur l'importance très grande de ce pays, car le plus je travaille sur les premiers siècles islamiques, depuis mes livres sur Wahb Ibn Munabbih (655-6 – 728 ou 732) en 1972 et sur les histoires prophétiques en Islam⁶ en 1978, et plus j'éprouve la nécessité de faire valoir encore davantage l'importance immense du Yémen dans l'histoire et la culture islamique

⁶ R. G. Khoury, Wahb B. Munabbih... Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui I) 1972; de plus, Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire. D'après le manuscrit d'Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṭīma al-Fārisī: *Kitāb Bad' al-Ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā'*. Avec édition critique du texte. Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui III) 1978.

ancienne.⁷ Il est regrettable que ce pays n'ait pas été pris plus au sérieux, d'abord concernant l'expansion territoriale dans les conquêtes islamiques, surtout en Egypte, au Maghreb et en Espagne, car les données, que l'on peut vérifier à travers non seulement les livres historiques sur ces temps reculés, mais aussi dans les études topographiques et onomastiques dans ces régions restent un témoignage des plus éloquents à ce sujet. Joseph Chelhod a déploré, autant que je le fais moi-même ici, cet état de chose, qui saute aux yeux déjà dans l'article sur ce pays dans l'Encyclopédie de l'Islam, et qu'il fallait revoir et corriger dans le sens que je décris ici.⁸ Voici ce qu'il a écrit, entre autres:

« Les chroniqueurs et les historiens arabes reconnaissent généralement que les Yéménites avaient contribué efficacement au succès des armées arabes. Nous estimons, quant à nous, qu'ils sont bien en deçà de la vérité et que la part des Yéménites dans la conquête arabe fut prépondérante. Il ne serait pas exagéré de dire que sans leur concours, l'Empire arabe n'aurait pas du tout été aussi loin, ni édifié aussi rapidement ».⁹

⁷ Sur le rôle du Yémen dans le passé islamique, voir R. G. Khoury, *Le rôle éminent, mais oublié du Yémen sur le plan historique, religieux et culturel dans les premiers siècles islamiques*. In: *Legendaria Medievalia*. En honor de Concepción Castillo Castillo, Hrsg. R. G. Khoury – Juan Pedro Monferrer – Sala – María Jesús Viguera Molis, Córdoba, 2011, Granada, 35 - 79.

⁸ Joseph Chelhod, a publié (avec un groupe d'auteurs) des contributions différentes en trois volumes sur l'Arabie du Sud (il s'agit du Yémen), il y a quelques années, sous le titre suivant: *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*. I: *Le peuple yéménite et ses racines*. Paris, Maisonneuve & Larose, (*Islam d'hier et d'aujourd'hui* 21) 1984; II: *La société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes*, *ibid.* (*Islam d'hier...* 22) 1984; III: *Cultures et institutions du Yémen*, *ibid.* (*Islam d'hier...* 25) 1985.

⁹ J. Chelhod, *L'Arabie du Sud*, I, 41 (v. le titre du chapitre: *Le Yémen et la conquête arabe*).

Cette citation est une bonne entrée dans l'analyse de l'influence de la Perse préislamique sur le développement de toute la culture islamique. Tout portait dans ce trafic d'idées la marque de l'oralité, dont la forme idéale de transmission était la narration. Cette dernière forme avait une tradition très vieille dans les cultures orientales, bien avant l'Islam, dont l'aspect n'avait pas ou presque pas changé à l'avènement de la nouvelle religion. En période islamique, conter était lié intimement aux plus vieux documents livresques sur l'Arabie en général, qui attestent des témoignages d'événements de la vie des tribus ou des communautés vivant dans ces régions. Et nous savons que c'était en période islamique, et *grosso modo* dès la deuxième moitié du II^e / VIII^e siècle, que les Arabes ont commencé par mettre tous ces fonds culturels anciens par écrit, en les élargissant, leur donnant plus de caractère systématique, et en polissant sans cesse la langue, pour plaire au goût des auditeurs d'un côté, et de l'autre leur assurer, surtout sur le plan religieux, plus de succès et plus de force linguistique et culturelle. Or les livres les plus anciens sur l'Arabie, son histoire romancée, sa culture surtout poétique, portent la marque claire de ce contact dont on vient de parler plus haut, et dont l'article de Sprengling cité plus haut ne tient pas compte, alors que les deux livres auxquels j'aimerais me référer brièvement ici étaient déjà publiés. Ils sont:

Kitāb al-Tīdjān d'Ibn Hishām, auteur de la *Sīra*¹⁰ du Prophète Mahomet, devenue classique, et *Akhbār Ubayd Ibn Sharya al-Djurhumī al-Yamanī*.¹¹

¹⁰ Wahib Atallah a donné en 2004 une très bonne traduction française de ses parties essentielle, sous le titre: Ibn Hichâm. La biographie du prophète Mahomet. Texte traduit et annoté par Wahib Atallah. Paris, Fayard 2004.

¹¹ Le livre d'Ibn Hishām, *Kitāb al-Tīdjān fī mulūk Ḥimyar*, celui d'Ibn Sharya, *Akhbār Ubayd* (ou 'Abīd), Haiderabad 1928, n. éd. Ṣan'ā' 1979.

III. Les termes multiples concernant ce processus

Tous les termes employés pour désigner un tel processus culturel insistent sur la valeur de la culture, dans son sens le plus large, qu'il s'agisse d'*adab*¹², de *thaqāfa* ou de *tahdhīb*¹³ en particulier. Cependant, tous ces termes doivent être revus, et nuancés, en ce qui concerne la première date ou du moins l'époque de leur première apparition, car il y a, par rapport à la tradition narrative, des termes plus anciens et des emplois même vieux que la période d'Ibn al-Muqaffa' : Les termes qui apparaissent dans les plus vieilles versions de livres arabes disponibles, et qui remontent au temps de Mu'āwiya et de la période de ses successeurs, sont *khabar* (nouvelle), *qiṣṣa* (conte, histoire), de là a été forgé tôt la forme participiale de *qāṣṣ*, qui est particulièrement intéressante touchant la tradition biblique en Islam, et *ḥadīth*, dans le sens d'histoire, de narration pour des questions profanes et religieuses, jusqu'au début du III^e / IX^e siècle, sans différenciation aucune; de là a été forgée la forme participiale de *muḥaddith* qui a eu le même sort, pour les deux genres aussi; alors que ces différences terminologiques ont pris leur place de plus en plus, dès la fin du II^e / VIII^e ou le début du III^e / IX^e siècle, à cause de la diffusion de plus en plus croissante de

¹² Que l'on pense aux livres d'Ibn al-Muqaffa', avec ses livres *d'al-Adab al-kabīr*, *d'al-Adab al-ṣaḡīr*, ou de *Risāla fī l-ṣaḡāba*, sans oublier son *Kalīla wa-Dimna*; tout contribue à faire ressortir cette idée de culture, dont Ṭāhā Ḥusayn développe tous les sens que le mot *adab* colporte, depuis ces temps reculés, pour aboutir à la notion de littérature au sens étroit du terme, v. là-dessus son livre *Fī l-adab al-djāhili*, Le Caire 1968, 7 sqq. (la première édition est de 1926).

¹³ Ce dernier a culminé dans le livre de Miskawayh *Tahdhīb al-akhlāq*, que M. Arkoun a si bien travaillé dans son livre: *L'Humanisme arabe au IX^e / X^e siècle*. Miskawayh, philosophe et historien. Paris 1982. Le titre complet du livre est: *Tahdhīb al-akhlāq wa-taṭhīr al-a'rāq*, v. p. 115 sqq., toute cette première partie se rapporte au métier de la formation des caractères (*ṣinā'at tahdhīb al-akhlāq*), des termes employés dans le langage de la littérature éthique, et très répandus à cette époque-là et auquel déjà Yahyā Ibn 'Adī avait déjà eu recours, avant Miskawayh, v. Arkoun, *ibid.*, 115, note 3.

l'écriture, et la multiplication énorme des livres, ce qui a poussé les hommes de sciences à une spécialisation toujours plus grande, et donc à une restriction de l'emploi large, trop large dans la langue.¹⁴

¹⁴ Il s'agit d'une transmission systématique et d'une codification d'un nombre de plus en plus important de livres et d'écrits, ce qui nécessitait une terminologie plus spécialisée; l'oralité ne disparaît pas, mais cède de plus en plus le pas à l'écriture, qui devient, au dire d'al-Qalqashandī: « le fondement du règne et le pilier du royaume » (*al-kitābatu ussu l-mulki wa-ʾimādu l-mamlakati*), Al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-Ashā*, I, Le Caire 1331 / 1913, 37, 11; v. aussi toute la page, dans laquelle l'auteur rassemble tout ce qui a été dit sur l'importance de l'écriture. De là la nécessité d'une spécialisation, d'un ordre selon les domaines, les genres, dont parle al-Dhahabī, dans son admirable passage concernant l'an 143 de l'Hégire (760 – 761 J. C.): Al-Dhahabī écrit, devant la montée sans cesse croissante de l'écriture, à partir de cette date: *qāla l-Dhahabī wa-fi hādha l-ʿaṣri sharaʿa ʿulamāʾu l-Islāmi fi tadwīni l-ḥadīthi wa-l-fiqhi wa-l-tafsīri wa-ṣannaʿa Ibn Djuraydj al-taṣnīʿa bi-Makkata wa-ṣannaʿa Saʿd Ibn Abī ʿArūba wa-Ḥammād Ibn Salama wa-ghayruhum bi-l-Baṣrati wa-ṣannaʿa Abū Ḥanīfa al-fiqha wa-l-raʿya bi-l-Kūfati wa-ṣannaʿa l-Awzāʿī bi-l-Shāmi wa-ṣannaʿa Mālik al-Muwattaʿa bi-l-Madīnati wa-ṣannaʿa Ibn Ishāq al-Maghāziya wa-ṣannaʿa Maʿmar bi-l-Yamani wa-ṣannaʿa Sufyān al-Thawrī Kitāba l-Djāmiʿi thumma baʿda yaṣīrin ṣannaʿa Hishām kutubahu wa-ṣannaʿa al-Layth Ibn Saʿd wa-ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa thumma Ibn al-Mubārak wa-l-Qāḍī Abū Yūsuf Yaʿqūb wa-Ibn Wahb wa-kathura tabwību l-ʿilmi wa-tadwīnuhu wa-rabat wa-duwwīnat kutubu l-ʿarabiyyati wa-l-lughati wa-l-tārīkhi wa-ʿayyāmi l-nāsi wa-qabla hādha l-ʿaṣri kāna sāyiri (=sāʾiru) l-ʿulamāʾi yatakallamūna ʿan ḥifẓihim wa-yarwūna l-ʿilma ʿan ṣuḥufin ṣaḥīḥatin ghayri murattabatīn fa-suhūla wa-li-l-llāhi l-ḥamdu tanāwulu l-ʿilmi fa-akhadha l-ḥifzu yatanāqashu. « Al-Dhahabī dit: à cette époque les savants islamiques commencèrent à mettre la tradition, le droit islamique et l'exégèse par écrit; Ibn Djuraydj classa les œuvres à la Mecque, Saʿd Ibn Abī ʿArūba et Ḥammād Ibn Salama et d'autres à Basra, Abū Ḥanīfa le *fiqh* et le *raʿy* à Kufa, al-Auzāʿī à Damas, Mālik *al-Muwattaʿa* à Médine, Ibn Ishāq les *Maghāzī*, Maʿmar au Yémen, Sufyān al-Thawrī le livre *al-Djāmiʿ*, puis peu après Hishām ses livres, et puis al-Layth Ibn Saʿd, ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa, Ibn al-Mubārak, le juge Abū Yūsuf Yaʿqūb et Ibn Wahb. La classification et la mise par écrit de la science ne cessèrent d'augmenter: les livres sur l'arabe, la langue, l'histoire et les chroniques furent fixés par écrit, alors qu'avant cette période tous les savants parlaient de mémoire et transmettaient la science à partir de feuilles authentiques (mais) non ordonnées; ainsi fut simplifiée, Dieu merci, la transmission de la science, de telle manière que la transmission orale se mit à diminuer ».*

Voir là-dessus R.G. Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*: juge et grand maître de l'Ecole Egyptienne, avec éd. Critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg, Wiesbaden, 1986, 31 sq. où ce passage avait été déjà présenté et traduit par moi, pour la première fois; je l'ai repris plusieurs fois plus tard dans une série de différents articles, dont le dernier est le

Le premier livre, celui d'Ibn Hishām,¹⁵ serait impensable, sans la source principale qui l'a alimenté, en lui donnant surtout les informations de base sur l'origine des rois yéménites, couronnés, de la dynastie des Ḥimyarites, derniers rois du Yémen avant l'Islam (et ainsi de leur relation avec ceux qui sont venus, juste avant l'avènement de l'Islam, occuper leur royaume): Il s'agit du livre de Wahb Ibn Munabbih qui lui-même avait employé le même titre, de manière plus large, c'est-à-dire, *Kitāb al-Mulūk al-mutawwadja min Ḥimyar wa-akhbārihim wa-qiṣāṣihim wa-qubūrihim wa-ash'ārihim*¹⁶ (Livre des rois couronnés de Ḥimyar, de leurs histoires, de leurs nouvelles, de leurs tombeaux et de leurs poèmes). Ce livre d'Ibn Hishām nous est connu par l'intermédiaire d'Asad Ibn Mūsā (750 – 827 J. C.), qui l'a transmis à l'auteur, à partir d'un petit-fils de Wahb; il a été élargi par l'auteur considérablement, mais les parties qui remontent à Ibn Munabbih sont toutes claires, surtout au début du livre,¹⁷ car elles jettent sans cesse un pont entre la tradition yéménite ancienne et la tradition biblique, qui devient centrale concernant l'origine lointaine de cette dynastie, reliée intimement au passé biblique, tout comme le Prophète Mahomet lui-même qui appartient à ce même monde monothéiste ancien. C'est aussi la

suivant: L'apport spécialement important de la papyrologie dans la transmission et la codification des plus anciennes versions des Mille et Une Nuits et d'autres livres des deux premiers siècles islamiques, in: *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, ed. P. M. Sijpesteijn / L. Sundelin, Leiden, 2004, 70 sqq. (l'article: 63-95). De plus, M. al-Djābirī, *Takwīn al-'aql al-'arabī*, 61 sqq., ce livre ne m'était pas à cette époque disponible; j'en ai pris connaissance à travers la critique adressée à lui par Georges Tarābishī, *Ishkālīyyāt al-'aql al-'arabī*, 11 sqq.

¹⁵ V. la note 10 plus haut.

¹⁶ Sur ce livre de Wahb Ibn Munabbih, v. R.G. Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 286 sqq.

¹⁷ *Ibid.*, 293 sqq.; sur Asad, voir: R. G. Khoury, *Asad Ibn Mūsā: Kitāb az-Zuhd*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de tous les certificats de lecture d'après les deux copies de Berlin et de Damas. Avec une étude sur l'auteur. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1976 (Codices arabici antiqui II).

différence essentielle entre ce livre et celui d'Ibn Sharya, qui est un livre de narration historique, moins soucieuse de passé biblique, mais plus tournée vers le Yémen, sa gloire historique et aussi poétique: la poésie, contrairement au livre d'Ibn Hishām occupe une bonne part du livre, et forme un élément incontournable comme pilier de la véracité historique: le calife Mu'āwiya lui-même demande des attestations poétiques à son conteur, pour se convaincre de la véracité des faits contés. Mais tous les deux veulent autrement conter, plaire et vanter le passé yéménite aux arabes, surtout du nord, pour les convaincre d'une supériorité qui leur vient de leur passé non seulement sud-arabique, arabique mais rattaché de toute manière à une forte tradition biblique.

Bien que le livre d'Ibn Hishām soit plus lié à l'histoire biblique, celui d'Ibn Sharya est peut-être plus intéressant pour nous ici concernant la culture arabe et islamique en général, surtout dans sa mise par écrit tôt, c'est-à-dire au temps de ce calife omayyade, si l'on croit les mots de l'introduction de ces *Akhbār*. 'Ubayd Ibn Sharya était un des conteurs yéménites les plus fameux, sinon le plus fameux de son temps. 'Amr Ibn al-'Āṣ, conquérant de l'Égypte et son premier gouverneur arabe, aurait conseillé au calife de le prendre pour lui conter l'histoire, la poésie et tout ce qui concernait le Yémen, et satisfaire ainsi son désir immense dans ce domaine. Le calife fait venir du Yémen chez lui ce vieillard idéal, encore du vivant d'Ibn al-'Āṣ, mais une fois calife, et lui demande la tâche suivante:

*innī aradtu ttikhādhaka mu'addiban lī wa-samīran wa-muqawwiman. wa-anā bā'ithun ilā ahlika wa-anquluhum ilā djiwārī wa-kun lī samīran lī fī laylī wa-wazīran fī amrī.*¹⁸

« J'ai voulu te prendre comme éducateur pour moi, comme conteur nocturne et comme conseiller. Je vais envoyer

¹⁸ 'Ubayd Ibn Sharya, *Akhbār* (dans Ibn Hishām, *Kitāb al-Tidjān*), 313, 1 – 3.

chercher ta famille auprès de moi; ainsi sois pour moi un conteur dans mes nuits et un vizir dans mes affaires ».

Un « passage merveilleux, dans lequel apparaît clairement ce transfert ancien dont parle Sprengling, entre les contrées orientales, d'est vers l'ouest, à travers la notion de « culture » dans le sens large du mot, dont les trois dimensions sont bien définies par des termes, qui auront une diffusion particulière dans les générations islamiques postérieures, mais dont la présence est très ancienne chez les arabes, comme on le voit dans ce passage. Celui-ci n'a l'air de rien au prime abord, mais il déclenche toute une série de remarques, concernant la vieillesse du terme d'*adab* d'une part, qui apparaît ici sous la forme participiale de *mu'addib*, bien avant l'époque d'Ibn al-Muqaffa', d'autre part la notion de *samar*, employée aussi dans sa forme participiale de *samīr*, et plus loin aussi comme substantif, bien avant les fameuses nuits de Shehrazade des Mille (et Une) Nuits; sans oublier les autres termes de *muqawwim*, qu'on peut traduire ici par le mot « conseiller », et bien sûr de *wazīr* (vizir), dont le sens et les charges ont été sans doute, au moins un peu, modifiés de dynastie en dynastie en Islam. Mais tout contribue, tôt chez les arabes islamisés, à mettre en relief cette influence ancienne des institutions persanes, politiques comme culturelles. Tout cela baignant dans une tradition spéciale, typique à la culture arabe, c'est-à-dire une tradition narrative, qui fait passer des valeurs éducatives, tout en sacralsant la langue et ses effets poétiques: Mu'āwiya et ses premiers successeurs les mettent particulièrement en évidence; le texte de l'introduction du livre est éloquent à ce sujet, car il dit du calife:

*wa-kānat afḍala ladh dhātīhi fī ākhiri 'umrihi al-musāmaratu wa-ahādīthu man maḍā'*¹⁹

¹⁹ Ibid., 312, 7–8.

« Son plus grand plaisir à la fin de sa vie était les narrations nocturnes et les histoires des anciens ».

Tous les termes employés pour désigner un tel processus culturel insistent sur la valeur de la culture, dans son sens le plus large; et, à côté du terme d'*adab*,²⁰ les arabes ont employé (et emploient encore) aussi ceux de *thaqāfa* ou de *tahdhīb*.²¹ *Thaqāfa* a eu beaucoup de chance et de succès dans la culture arabe, alors qu'il avait comme les autres termes, une désinence matérielle au début, car il est dérivé du verbe *thaqafa / thaqqafa* (polir p. ex. une pierre); aujourd'hui il est le mot technique, pour désigner la culture en général. Comme *thaqāfa* est *tahdhīb*, qui vient de *hadhdhaba*, aussi dans le sens de polir, d'abord des choses matérielles, pour aboutir au monde des idées aussi, et c'est ainsi qu'il a été employé pour de grandes œuvres sur la culture, la formation, l'éducation du caractère. Des livres assez nombreux l'ont intégré à leur vocabulaire éducatif; l'œuvre la plus fameuse est celle du philosophe et historien Miskawayh (932-1030), qui l'a pris, comme c'est le cas pour d'autres termes dans la culture arabe, comme titre de son œuvre: *Tahdhīb al-akhlāq* (La culture ou l'éducation des caractères).²²

²⁰ Que l'on pense aux livres d'Ibn al-Muqaffā', avec ses livres *d'al-Adab al-kabīr*, *d'al-Adab al-ṣaghīr*, ou de *Risāla fī l-ṣaḥāba*, sans oublier son *Kalīla wa-Dimna*; tout contribue à faire ressortir cette idée de culture, dont Ṭāhā Ḥusayn développe tous les sens que le mot *adab* colporte, depuis ces temps reculés, pour aboutir à la notion de littérature au sens étroit du terme, v. là-dessus son livre *Fī l-adab al-djāhīlī*, Le caire 1968, 7 sqq. (la première édition est de 1926).

²¹ Ce dernier a culminé dans le livre de Miskawayh *Tahdhīb al-akhlāq*, que M. Arkoun a si bien travaillé dans son livre: *L'Humanisme arabe au IX^e / X^e siècle*. Miskawayh, philosophe et historien. Paris 1982. Le titre complet du livre est: *Tahdhīb al-akhlāq wa-taṭhīr al-a'rāq*, v. p. 115 sqq., toute cette première partie se rapporte au métier de la formation des caractères (*ṣinā'at tahdhīb al-akhlāq*), des termes employés dans le langage de la littérature éthique, et très répandus à cette époque-là et auquel Yaḥyā Ibn 'Adī avait déjà eu recours, avant Miskawayh, v. *Rasā'il al-bulaghā'*, éd. Kurd 'Alī, Arkoun, ibid., 115, note 3.

²² Arkoun, Mohamed, *L'Humanisme arabe au IXe/Xe siècle*. Miskawayh, philosophe et historien (v. plus haut, note précédente), 115 sqq.

Un autre vocable est *Ḥaḍāra*, lancé par le grand historien Ibn Khaldūn (1332-1406),²³ dans le sens de civilisation; il est tiré du verbe *ḥaḍara*, être présent, donc être sédentaire, ce qui veut mettre en relief l'image de la manière de vivre des habitants de la ville, qu'il a appelée *ḥāḍira*, mot à mot la présente, ou la ville des sédentaires, contrairement aux nomades et à leur vie qui leur inflige les déplacements continus. Et pour terminer cette petite liste, qui est en relation avec le premier terme de culture (*adab*), il faut encore mentionner *madaniyya* ou *tamaddun* dans le même sens que le terme précédent. La différence entre *ḥaḍāra* et *madaniyya* est d'abord sémantique, car *madaniyya* vient de *madīna* / ville, par le biais de l'araméen. Les deux mots veulent attester, de différentes manières, le genre de vie qui s'est installé dans les villes: alors que le premier mot désigne la présence, l'agglomération, et donc avec son genre de vie qui a produit plus de raffinement, de culture, le second à son tour se rapporte à la soumission à un souverain, dont l'acceptation du pouvoir installé chez eux; il s'emploie aussi sur le plan purement religieux dans un autre vocable, tiré de la même source: *Diyāna*, qui, à côté de *dīn*, signifie Religion.

IV. Langue et culture

On voit par là combien la langue est importante pour la compréhension d'une culture dans son ensemble. Cependant tous ces termes doivent être revus, et nuancés, en ce qui concerne la première date ou du moins l'époque de leur première apparition, comme on l'a vu plus haut. Le terme le plus important, qui a survécu pour désigner la culture, les bonnes manières cultivées, à l'époque classique, et par surcroît la littérature à l'époque moderne, avec une signification ancienne qui a survécu dans la langue de tous les jours: la bonne éducation, les bonnes

²³ V. EI², 1971: III, 825 sqq.

manières (voir par exemple la locution: *radjul mu'addab*, c'est-à-dire: un homme bien éduqué, bien élevé etc.) est cependant le plus vieux, c'est-à-dire celui d'*adab*. Il est relié en général au nom du susmentionné Ibn al-Muqaffa', qui est connu avant tout comme auteur de la plus vieille collection de fables animales en Islam, *Kalīla wa-Dimna*; les autres livres qu'on lui attribue témoignent plus clairement, déjà par l'énoncé de leurs titres et de leurs contenus, de la relation étroite entre le monde iranien et celui des arabes de l'époque, alors qu'ils ne jouent pas le même rôle, en Occident où ils sont presque inconnus, et en Orient où ils ne circulent que parmi une élite d'intellectuels : *al-Adab al-kabīr* (Le Grand livre d'*Adab*), *al-Adab al-ṣaghīr* (Le Petit livre d'*Adab*).²⁴ Tous les deux²⁵ ont comme but de donner une véritable formation, une culture pour le caractère, dans le sens ancien du terme, que nous allons voir tout de suite de près; ils sont composés de chapitres tournant autour de l'incitation aux bons traits de caractère, aux moyens qui poussent les gens à s'entraider et attirent l'attention sur toutes sortes de qualités qui peuvent se développer, pour donner une meilleure société, et chez les gouvernants et chez les gouvernés. Un autre petit écrit est bien *Risāla fī l-ṣahāba* (Traité sur les compagnons).²⁶ Ce Traité réitère, de manière plus poignante et directe, les mots et les images des autres écrits susmentionnés, concernant l'esprit cultivé, éthique qui doit régner chez les souverains et l'élite d'un état; car le mot *ṣahāba*, employé tôt comme terme technique, pour désigner les compagnons du Prophète (dérivé du verbe *ṣahība* / accompagner), ne se rapporte en aucune façon à ce genre de compagnons, mais plutôt aux compagnons

²⁴ Ces deux livres sont cités ici selon l'édition qu'a faite de toute l'œuvre connue d'Ibn al-Muqaffa', Umar Abū l-Naṣr, sous le titre *Āthār Ibn al-Muqaffa'*, Beyrouth 1966.

²⁵ *Al-Adab al-kabīr* va de 277 à 314; *al-Adab al-ṣaghīr* de 315 à 343.

²⁶ Première éd. M. Kurd 'Alī 1913, 3e éd. 1946; autrement les œuvres complètes éd. par Umar Abū l-Naṣr, Beyrouth 1966, 345 - 368; traduction française, avec glossaire, de Charles Pellat, Paris 1976 etc.

du calife, du prince des croyants, donc au souverain et à l'élite qui gère les affaires de l'état autour de lui, qui sont ses compagnons et sa suite. Le langage est bien clair dans cet écrit, et s'adresse au calife, qu'il qualifie d'emblée, comme c'était l'usage en Islam, d'*amīr al-mu'minīn* (prince des croyants), dont il oppose « la sagesse » et « l'attention », prêtée aux affaires de l'état, aux « représentants du mal » (*wulāt al-sharr*). Tout en louant le souverain, auquel le Traité est adressé, il lui montre ce que celui-ci fait comme bien, en s'éloignant des mauvais traits de caractère, qui détruisent le bonheur du royaume. Habile dans l'art de la persuasion, l'auteur met le souverain toujours à l'écart des laideurs du caractère des hommes d'influence, en brossant de lui un tableau de caractère « pur », face aux turpitudes des mauvaises créatures, en lui « arrachant » les « compagnons qu'il associait à ses affaires, sans qu'ils aient pris part à sa méthode (de gestion des affaires de l'état) et à son opinion » à ce sujet, « de telle manière qu'Allah le libéra d'eux et le mit en sécurité devant eux ». ²⁷ L'intérêt de cet écrit dépasse en une certaine manière celui des autres, parce que son contenu va tout droit à l'organisation de l'état, au sujet de laquelle il vante particulièrement le comportement sage et éthique. ²⁸ C'est ainsi qu'il met la fonction du calife, en tant qu'*imam* de la communauté des croyants, en relation avec celle d'Allah lui-même, auquel on doit obéissance, et par conséquent à son représentant sur terre qu'est le calife, en tant que successeur de son Prophète en Islam.

Que peut-on tirer comme conclusion de cet état de choses brossé dans de tels écrits ? Muḥammad 'Ābid al-Djābirī avance dans son livre sur l'éthique en Islam ²⁹ le point suivant: il croit que les persans ont

²⁷ Ibn al-Muqaffā', *Risāla fī l-ṣaḥāba*, 345 - 346

²⁸ *Ibid.*, 347 sqq.

²⁹ Al-Djābirī, Muḥammad 'Ābid 2001: *al-'Aql al-akhlāqī l-'arabī. Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-nuzum al-qiyam fī l-thaqāfa l-'arabiyya*, 14 sqq.; concernant les problèmes d'analyse, avec des

donné aux arabes sur le plan des valeurs morales « l'éthique de l'obéissance » (en arabe: *akhlāq al-ṭā'a*), du fait que tous les écrits anciens, et donc ce genre d'écrits analysés ici, mettent en relief l'obéissance vis-à-vis de l'état, et ainsi vis-à-vis du calife, du souverain.³⁰ Il est vrai que des textes comme ceux-ci parlent tout le temps du problème de l'obéissance, mais tous les textes arabes anciens, à commencer par le plus ancien parmi eux qu'on a vu plus haut, en fonction du calife Mu'āwiya, attirent l'attention là-dessus. Là est un problème essentiel de tous les systèmes politiques anciens, qui ont un caractère religieux, divin, et qui apparaît même dans les tout petits textes sur papyrus, du temps du même calife: il s'agit d'un véritable impératif sur un ton très rhétorique, qui se montre dans l'engagement de ces vieux textes pour la culture fine, la culture de la langue et celle de l'âme chez les hommes au pouvoir et leur élite, desquels le commun des sujets dépendaient et auxquels ils devaient obéissance et soumission. L'Islam n'est-il pas en définitive une religion d'obéissance, de soumission à Allah, pour trouver sous sa protection la paix et le bonheur?³¹ De tels témoignages sont vieux, et sur papyrus, de la

remarques sur les obscurités d'interprétation à ce sujet, qui doivent être éliminées, v. Ṭarābīshī, Georges 1998: *Ishkāliyyāt al-'aql al-'arabī*, avec les erreurs touchant la fixation par écrit des œuvres au VIII^e s. J. C., v. p. 9 sqq., sur la relation de langue et de raison, 71 sqq., et la structure inconsciente de la raison arabe, 277 sqq., là-dessus: Ṭarābīshī, Georges 2002: *Waḥdat al-'aql al-'arabī l-islāmī*.

³⁰ Al-Djābirī, *ibid.*, 131 sqq.

³¹ V. entre autres un article de ma main, assez récent, qui traite du problème de politique et de religion en Islam, avec une analyse des problèmes à l'époque moderne (sous le titre allemand): *Politik und Religion im Islam. Die Probleme in der modernen Zeit und der Beitrag der Reformen*. In: *Staat und Religion. Der moderne Staat im Rahmen kultureller und religiöser Lebenselemente* (= *Etat et Religion. L'état moderne dans le cadre d'éléments vitaux culturels et religieux*). Ed. Waldemar Schreckenberger, Berlin 2006, 25 – 56. De plus un livre (aussi de ma main), qui reprend dans sa première partie les mêmes idées, de manière plus développée, et décrit la situation de l'évolution religieuse et culturelle de la culture arabo-islamique, avec les différentes réformes entamées ou devenues sans issue de nos jours, sous le titre: *Politik und*

première moitié, ou tout au plus du début de la deuxième du II^e / VIII^e siècle, comme le montre une attestation qui remonte aux Omeyyades et à l'époque de 'Amr Ibn al-'Āṣ, qui incite les gens à l'obéissance au calife, qui ne pouvait être que Mu'āwiya, vu les liens qui les réunissaient ensemble.³² Ainsi la vieillesse du témoignage est indéniable. Et malgré tout, il y a eu beaucoup d'exemples de manques d'obéissance et d'insurrections, suscitées par des musulmans contre des musulmans, au cours de l'histoire islamique, et ceci depuis le meurtre du 3^e calife Orthodoxe, 'Uthmān Ibn 'Affān en 656.³³ C'est ainsi que l'écrivain incite le calife, directement ou indirectement, par ces images opposant le bien au mal, à ne suivre que la voie de la vertu, de l'éthique qui aboutissent au bonheur de ses sujets.

Il est clair que d'emblée on a, à juste titre, pensé à rattacher de telles idées au monde persan sassanide, dans lequel la politique, ou la gestion des affaires de l'état témoignait d'un savoir faire mûr et développé.³⁴ Cette dernière idée suscite une autre: le lien qu'il y a entre le monde de la morale, de l'éthique platonicienne et le monde oriental à l'avènement de l'Islam. Or nous savons que la culture grecque était déjà connue dans les milieux araméens, et bien sûr de ceux d'entre leurs savants qui ont

Religion im Islam und die Probleme der Entwicklung der arabisch - islamischen Welt in der modernen Zeit. Der Beitrag der Reformen. Heidelberg 2007 (dans la Série: Schriften der Margot - und - Friedrich - Becke - Stiftung).

³² V. p. ex. Le petit texte sur papyrus « *Speech of 'Amr Ibn al-'Āṣ* », conquérant de l'Égypte, son premier gouverneur et meilleur allié du calife Mu'āwiya et de sa dynastie; là-dedans cet allié prend la parole, et incite les gens à témoigner obéissance et reconnaissance au calife, auquel les musulmans doivent non seulement obéissance, mais aussi fidélité, in: N. Abbott 1972: *Studies in Arabic Literary Papyri*, III. Language and Literature. Chicago (The Un. Of Chicago Or. Inst. Public.); v. Dokument 3: « *A Speech of 'Amr Ibn al-'Āṣ and Description of the Ideal Maiden* », 43 – 78.

³³ Là-dessus v. mon livre, 'Abd Allāh Ibn Lahī'a (v. plus haut note 14), 181 sqq.; et aussi mon article de l'EI², X, 2002, 1023 sqq.

³⁴ *Āthār Ibn al-Muqaffa'*, 29.

travaillé pour les Sassanides: Que l'on pense par exemple à l'Académie de Gondishapur et aux araméens qui y enseignaient et qui connaissaient bien les anciens grecs, comme le montre clairement déjà le titre d'un livre de H. H. Schöffler: « Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient »³⁵ (= l'Académie de G. Aristote sur le chemin de l'Orient), Par là se dessine une ambiance imbue d'éthique qui gère au moins un certain fonctionnement des affaires de l'état, et qui va faire incursion tôt dans les milieux administratifs de l'Etat islamique naissant et sans cesse grandissant. Ceci a été bien noté déjà par M. Sprengling, qui était, durant la deuxième Guerre Mondiale, même en mesure de déceler certaines influences importantes venant de la Perse vers la capitale des Omeyyades très tôt; son article à cet égard assez important porte un titre très significatif: « From Persian to Arabic ».³⁶

La période classique de l'histoire musulmane n'a pas été très tendre vis-à-vis de ces relations historiques et culturelles entre arabes et persans: des dissensions, des insurrections, des ingrattitudes, peut-être de part et d'autre; et l'on semble avoir oublié l'apport immense des persans dans le développement et de l'histoire administrative, et celle de la culture en Islam. La langue et la poésie en particulier en ont tiré le gros lot, sans aucun doute; et les différences, les attitudes hautaines en période classique ont enrichi la littérature de lutte, d'émulation dans bien des domaines culturels. Soit; mais la lutte entre Shī'a et Sunna a sans doute envenimé l'atmosphère, et il me semble inefficace d'y revenir sans cesse, car il y a autre chose qui a compté et qui devrait compter aujourd'hui: la culture arabe n'aurait jamais été ce qu'elle est devenue, sans l'apport immense des éléments persans, qui forment une

³⁵ Heinz Herbert Schöffler, *Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient* (= A. sur le chemin de l'Orient), Stuttgart 1979, 74 sqq.

³⁶ M. Sprengling, *From Persian to Arabic* (v. plus haut note 5).

des bases solides de sa structure historique et surtout culturelle. Que serait la période abbasside, sans des poètes aussi enivrants qu'Abū Nuwās ou Bashshār Ibn Burd, entre autres, non seulement sur le plan purement linguistique et poétique, mais aussi sur celui de la libération de l'esprit dont parle Djubrān avec tellement de ferveur, en mentionnant de tels poètes en guides de l'humanité au Moyen-Âge ?³⁷ En débattre ici nous mènerait trop loin, dans un cadre quand même différent, tourné vers une des axes principales de la culture arabe aujourd'hui même: la notion d'*adab*.

V. Rôle de Ṭāhā Ḥusayn (1889 – 1973) dans ce processus culturel

Maintenant plus que jamais, il me semble important d'insister sur la vision culturelle, qui se cache derrière ce terme chez les arabes aujourd'hui. Pour cela, j'aimerais me référer à celui qu'on a nommé le « père de la critique littéraire arabe », c'est-à-dire Ṭāhā Ḥusayn, dont les livres, les œuvres et les écrits « sont restés le point de départ et la source des études littéraires contemporaines ». Ces mots de l'un de ses meilleurs disciples, Shukrī Fayṣal,³⁸ qui a édité l'œuvre complète de son maître, montrent quel est l'éclaireur du chemin parcouru par ce terme, depuis les premières générations arabes et leur relation avec les persans à l'époque classique, pour aboutir à la désignation de la littérature tout court. Mais si l'on regarde de près comment Ṭāhā Ḥusayn, ce grand

³⁷ Djubrān (=Gibran) Khalīl Djubrān, *Passé et présent de la culture arabe. Ou Tradition, Modernité et Conservation d'Identité, selon Djubrān...*, à l'image de la Renaissance Européenne. Neckerhausen, Deux Mondes Verlag, 1997; de plus, aussi de ma main, *Le pouvoir suprême de la langue et de la culture dans les traditions dites bibliques dans les deux premiers siècles islamiques et son rôle fondamental dans le dialogue inter-religieux aujourd'hui au Moyen-Orient*. In (Colloque): « Dieu et le droit à la différence », *Annales de Philosophie et des Sciences Humaines* (Université Saint-Esprit, Kaslik – Liban), n° 21 – vol. 1. 2005 / 06, S. 167–212.

³⁸ Shukrī Fayṣal (éd.): Ṭāhā Ḥusayn, *Min Tārīkh al-adab al-ʿarabī*, Beyrouth, I, 1970 sqq.

critique littéraire, définit cette littérature et les conditions de son apprentissage, on constate tout de suite qu'il avait devant les yeux cette grande ouverture d'esprit vers le monde de la culture générale, le monde de l'*adab* classique, auquel il voulait donner dans un deuxième tour une dimension spécialisée. C'est pourquoi il écrivait, parlait et répétait sans cesse cette phrase qu'*al-adabu huwa l-akhdhu min kulli shay'in bi-ṭarafīn*³⁹ « la littérature (l'*adab*) consiste à prendre de chaque chose un bout ». Et c'est cette littérature large, basée sur des rapports avec beaucoup de disciplines, qu'il veut défendre, propager dans son livre cité ici: *fī l-adab al-djāhili*, qui a suscité beaucoup de réactions, surtout à cause de ses remarques sur la vérocité de la poésie préislamique, ce que je laisserai ici tout à fait de côté.⁴⁰

On a beaucoup parlé de ce livre et de son contenu, mais pas assez de la portée de ses vues concernant la culture, la littérature en général, qui nous ramène vers le passé islamique dont nous avons vu quelque chose plus haut dans ce domaine. On peut résumer ses analyses sous le concept d'humanisme arabe, qui a commencé à prendre sa place chez les arabes avec des visions culturelles comme celle jointe au terme d'*adab*. Le sommet de la pensée de Ṭāhā Ḥusayn à ce sujet réside dans les pages admirables, amenées dans le quatrième chapitre de ce livre, sous le titre *al-adab*.⁴¹ Dans ce chapitre il commence d'abord par définir ce terme-ci, et c'est là qu'il montre son véritable esprit humaniste, imbu de toutes sortes de cultures arabes et européennes: une voie constructive, surtout pour tous les jeunes désireux de développement sain, humain et ouvert vers le monde des autres. Il revient ensuite sur

³⁹ Ṭāhā Ḥusayn, *Fī l-adab al-djāhili*, première éd. Le Caire 1926; ici je citerai celle de 1968 (la 9^e).

⁴⁰ Concernant ces problèmes de la vérocité ou de la non vérocité, v. les réponses de Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, I, Paris 1952; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, II, Poesie, Leiden, 1975, 14 sqq., avec toute sa littérature où l'opinion des défenseurs et des critiques est présentée et discutée.

⁴¹ Ṭāhā Ḥusayn, *Fī l-adab al-djāhili*, 22 sqq.

une idée capitale dans son œuvre, « que la littérature, comme toutes les autres sciences, ne peut exister, ni porter de fruits, que si elle tient compte de disciplines scientifiques qui l'aident d'un côté, et d'une culture générale, solide et profonde de l'autre ». Et il ajoute, parlant directement à son lecteur, « je t'ai donné des exemples, à l'aide des sciences naturelles, qui sont en relation les unes avec les autres sans que les unes viennent des autres... Là se voit la différence entre la littérature et l'histoire littéraire: la littérature forme la parole transmise... et l'homme de lettres, qui s'occupe de littérature en tant que telle, est en mesure de ne pas transgresser la bonne parole, que ce soit en poésie ou en prose; l'historien de la littérature par contre ne peut se contenter de la parole transmise, ni des sciences et des arts qui se rapportent à cette parole transmise de manière étroite, afin d'arriver à la comprendre et de la goûter de manière solide; il faut à cet homme-là aller plus loin que cela, du fait qu'il est un animal parlant, il lui faut exprimer ce qu'il a dans son âme sous forme de parole artistique; il est obligé d'étudier l'histoire de la raison humaine, il est obligé d'étudier l'histoire du sentiment. Revenons à la simplicité et disons que l'historien de la littérature a besoin de s'occuper de l'histoire des sciences, de la philosophie et des beaux arts, de l'histoire de la vie sociale, politique et économique aussi, de manière qui est différenciée par rapport à la brièveté et à la longueur, par rapport à la présentation générale et détaillée, selon le grade d'influence que toutes ces choses exercent sur la poésie et la prose ou (que celles-ci) en reçoivent d'elles. A cause de cela l'historien de la littérature grecque ne se contente pas de ce que nous avons dit plus haut, mais il étudie la philosophie grecque, il étudie l'histoire des différentes institutions politiques grecques et il étudie l'histoire de la vie économique grecque. Ne crois pas que nous abusons et nous allons trop loin, car tu ne pourras pas comprendre les histoires comiques d'Aristophane, plutôt tu ne pourras

rien comprendre d'elles, si tu ne t'occupe pas sérieusement de tous ces aspects de la vie d'Athènes au cinquième siècle av. J. C. ».⁴²

A partir de cette mise au point si imposante, il nous donne un exemple, qui ne pouvait pas être mieux choisi, d'autant plus qu'il s'agit du poète, Abū Nuwās (762 – 813),⁴³ car il était d'origine persane et a fini par être l'un des maîtres incontestables de la poésie (et de la culture) arabo-islamique. Cet exemple est devenu classique dans la littérature arabe moderne. Ṭāhā Ḥusayn cite de lui le début de son fameux poème *da' 'anka lawmī*, qui a comme rime une *hamza* et constitue un des plus beaux poèmes, où toutes les données contribuent à former une véritable base extraordinaire pour étudier l'engagement immense du poète pour la vie, mais aussi sa description de la société dans laquelle il vivait et le développement du savoir au début du contact des arabes avec l'esprit de l'antiquité grecque. Tout le premier vers est comme suit:

*da' 'anka lawmī fa-inna l-lauma ighrā'u / wa-dāwinī bi-llatī kānat hiya l-dā'u*⁴⁴

« laisse ton blâme de côté, car le blâme augmente davantage la tentation (en moi), et traite-moi par le moyen de celle qui fut la cause de ma maladie ».

On aurait attendu que le critique littéraire, qui a laissé des pages admirables sur les auteurs et poètes de la période classique de l'Islam, donne sinon tout le poème, du moins une part entière de ses beaux vers, qui ne sont pas d'ailleurs très nombreux. Non, il ne le fait pas; car il a un

⁴² Ibid., 29, 8 d'en bas – 30, 14.

⁴³ Sur lui, v. l'article de l'EI², I, 143 – 144, d'Ewald Wagner, avec toutes sortes d'éditions parues jusque-là; de plus du même auteur: Le *Dīwān* des Abū Nuwās, éd. Ewald Wagner, I, Wiesbaden 1958, II, ibid. 1972, III, 1988, et IV, éd. Gregor Schoeller, ibid. 1982. Editions richement commentées; pour des causes d'ordre pratique, l'édition de Beyrouth (sous le titre: *Diwān Abī Nuwās*), *Dār Ṣādir*, 1962, qui est moins commentée, mais offre des textes plus complets, ce qui facilite grandement les citations.

⁴⁴ Abū Nuwās, *Dīwān*, *Dār Ṣādir*, Beyrouth, 7-8.

but précis dans sa tête: montrer par la première partie de ce premier vers ce qu'une étude complète, exhaustive, digne d'une étude de l'histoire de la littérature nécessite comme effort dans l'ouverture culturelle; car il ajoute tout de suite, pour éclairer sa véritable intention:

« Prétendrais-tu comprendre la *hamziyya* d'Abū Nuwās... », sans savoir ce qu'est le premier mot et de quelle forme verbale il vient; de plus avec qui le poète parle, et une fois établi qu'il s'agit d'al-Nazzām, on ne peut se passer de « savoir qui est al-Nazzām en particulier » qui appartenait au courant philosophique de la *Mu'tazila*, et « ce que c'est la *Mu'tazila* en général et ce qu'elle avait comme doctrine et quel était sa force au temps d'Abū Nuwās. Et comment pourrais-tu comprendre son vers (plus loin):

fā-qul li-man yadda'ī fi l-'ilmi falsafatan / ḥaḥḥḥa shay'an wa-ghābat 'anka ashya'u

« Et dis à celui qui prétend faire de la philosophie en science: tu as appris quelque chose, et beaucoup d'autres choses te sont restées voilées »

sans savoir qui est al-Nazzām, et pourquoi Abū Nuwās s'est attaqué à lui. C'est alors que tu verras qu'al-Nazzām appartenait aux *Mu'tazilites*, qui enseignaient que l'homme au péché capital est condamné éternellement au feu. Donc tu te trouves dans la philosophie d'al-Nazzām, et tu es en train d'approfondir la philosophie d'al-*Mu'tazila*; tu en as un besoin essentiel, tu as besoin d'étudier la doctrine du *tauḥīd* et des controverses des gens de la Sunna et des *Mu'tazilites*, afin de pouvoir comprendre le poème sur le vin d'Abū Nuwās », ⁴⁵

Après cet exemple particulièrement éloquent pour une approche des textes culturels, littéraires, avec une attitude d'un humaniste, il revient aux nécessités dont l'histoire littéraire ne peut se passer:

⁴⁵ *Ibid.*, 30,16 – 31,3.

« L'histoire littéraire ne peut donc se contenter des littératures, elle enregistre aussi avec elle toute autre chose – et qu'y a-t-il en cela de bizarre! L'histoire de la vie politique se contente-t-elle de la vie politique? N'est-elle pas obligée d'écrire aussi l'histoire littéraire, celle des sciences, de la philosophie, de l'économie et des arts, afin de t'aider à comprendre cette vie politique? Et peut-elle suivre une autre voie? Depuis quand la vie de l'homme était divisée en parties indépendantes, dont les unes pourraient se passer des autres, de manière totale?

L'historien des lettres étudie l'histoire de la politique et de l'économie, comme étudie l'historien de l'économie et de la politique l'histoire littéraire. Toute la différence entre eux deux réside en ce que l'historien de la vie politique étudie la vie politique en elle-même et les autres choses comme complément à son étude; de même l'historien des littératures étudie la vie littéraire elle-même, et s'occupe de la vie politique comme complément à son étude de la vie littéraire ».⁴⁶

Ces remarques générales et précises concernant la formation littéraire, il a voulu les mettre en œuvre durant toute sa vie professionnelle, s'attirant l'inimitié des responsables à l'Université d'al-Azhar. Car il voulait une approche réfléchie et saine, qui garantisse une compréhension juste et complète, et sur le plan linguistique pur, et sur le plan des autres disciplines complémentaires à celle étudiée par le spécialiste de l'histoire littéraire. Là se dévoile aux yeux de l'homme, de l'étudiant une lumière particulière de la culture, qui l'aide à mesurer à sa juste valeur le sens de son existence, dans ses normes d'évolution, dans ses hausses et ses baisses, et le conduit à opérer un choix

⁴⁶ *Ibid.*, 31, 4–14.

judicieux, qui lui sauvegarde sa personnalité intacte, mais enrichie, dynamique et performante, sans aucune dislocation ni mutilation: ainsi l'a voulu ce grand *Ustādh* égyptien, qui a quitté notre monde en 1973. Celui-ci n'a-t-il pas fait comprendre, dans une interview à la télévision, quelques semaines seulement avant sa mort, qu'un peuple qui ignore son passé, son héritage, est un peuple sans consistance et sans support, du fait qu'il y a dans chaque être humain quelque chose de solide, « depuis longtemps, depuis très longtemps », et quelque chose susceptible de développement: il s'agit là de deux moitiés qui constituent son être; et « qui veut n'être qu'une moitié d'homme ». ⁴⁷ Un idéal, classique dans ses grandes lignes, humaniste dans ses dimensions, auquel la formation des jeunes, surtout à l'université n'offre absolument rien d'équivalent, car le système de formation reste figé, et sa base est toujours la mémorisation. De là le cri d'un des disciples de Ṭāhā Ḥusayn, Zakī Nadjīb Maḥfūz dans un de ses livres, *Mudjtama' djadīd aw al-kāritha* ⁴⁸ (Une nouvelle société ou c'est la catastrophe): Dans un premier chapitre il met l'accent sur le pouvoir de la raison (*Sulṭān al-'aql*), ⁴⁹ pour demander comme dans un testament dans le second: « Nous la voulons comme révolution de l'esprit » (*nurīduhā thawratan fikriyyatan*). ⁵⁰

VI. Le rôle inestimable de Mayy Ziyāda (1886-1941) et de Djubrān Khalīl Djubrān (1883-1931) dans la culture

Il faut cela, et plus que cela, pour revenir aux sources si bienfaisantes, développées par les anciens auteurs arabo-islamiques, en particulier

⁴⁷ Interview parue dans *Madjallat al-Kuwayt*, octobre 1974, 4-5, où l'on trouve tout le texte en question, intitulé: *al-Luḡha wa-l-adab li-l-ustādh al-duktūr Ṭ. Ḥ.*

⁴⁸ Zakī Naḡīb Maḥmūd, *Mudjtama' djadīd au al-kāritha*, 4^e éd. Le Caire / Beyrouth, 1987.

⁴⁹ *Ibid.*, 7 sqq.

⁵⁰ *Ibid.*, 14 sqq.

arabes comme iraniens, pour faire revivre un idéal classique de culture générale, que tant et tant d'auteurs, aussi modernes n'ont fait que défendre et vivre.

Si je commence par Mayy Ziyāda, c'est qu'elle a laissé les idées les plus pénétrantes sur la culture et la langue arabes, qu'on a tendance à oublier aujourd'hui. Je me contente de souligner dans ce cadre ici sa définition de la langue, pour mettre en toute évidence l'esprit très rare de pénétration, à propos de la langue arabe, où elle laisse sa pensée monter vers les sources de l'être, pour aboutir à une culture globale de chaque individu, englobant tous les citoyens sous son toit magique :

*wa-ʿalā kullin, fa-l-lughatu l-fuṣṣḥā yadjibu an tabqā dāʿiman al-ḥiṣna l-manīʿa lladhī naḥtamī fihi djamīʿan, wa-l-rābiṭata l-naḥisata l-ghāliyata llatī tadjmaʿu bayna ahli l-aqṭāri l-mutabāʿidati, wa-l-ṣiḡhata l-djamīlata l-ḥayyata llatī nūdiʿuhā maknūnāti l-ʿuqūli wa-l-qulūbi djlān baʿda djlīn ḥattā ntiḥāʿi l-duhūri. laysat al-lughatu adāta taʿbīrin wa-kafā ka-mā yazʿumūna. bal hiya fikrun wa-ʿāṭifatun wa-ʿilmun wa-shawqun wa-maṭmaḥun wa-fannun wa-alamun wa-amalun. hiya ṣūratun li-kulli shakḥṣiyatin ka-mā hiya ṣūratun li-kulli zamanin. hiya milku l-djamīʿi wa-hiya milku kulli fardin warithahā fa-waritha maʿahā l-ḥaqqā fi stiʿmālihā li-l-taʿbīri ʿan ḥayātihī l-khāṣṣati. wa-idh yataṣarrafu l-fardu bi-ḥaqqihī hādhā yakūnu fi nafsi l-waḥdi qāʿiman bi-wādjibihī naḥwa māḍi l-lughati wa-muhayyiʿan lahā mustaqbalan lā yakūnu maḥḍa ṣadan wa-taqlīdin wa-tardjīʿin bal yakūnu ṣawta ḥayātīn wa-ibdāʿin wa-tawqīʿin.*⁵¹

« De toute façon, la langue arabe classique doit rester la forteresse imprenable, dans laquelle nous tous nous trouvons refuge, le lien précieux et cher, qui réunit les gens des

⁵¹ Mayy Ziyāda, *Nuṣūṣ khāridj al-madjmūʿa* (article: *Tatawwur al-lugha l-ʿarabiyya*, éd. A. al-Qawwāl, Beyrouth, 1993, p.173, 7 sqq).

contrées éloignées, et la belle forme vivante, à laquelle nous confions les choses cachées de nos esprits et de nos cœurs, siècle après siècle, jusqu'à la fin des temps. La langue n'est pas un instrument d'expression, et c'est tout, comme on le prétend. Non, elle est une pensée, un sentiment, une science, un désir, une aspiration, un art, une douleur et un espoir. Elle est une image de toute personnalité, comme elle est une image de tout temps. Elle est le bien de tous, et elle est le bien de tout individu qui l'a héritée, de sorte qu'il a hérité avec elle le droit de l'employer comme moyen d'expression pour sa vie privée. Et pendant que l'individu dispose de ce droit-là, il accomplit par là même son devoir par rapport au passé de la langue, et lui prépare un avenir, qui ne sera pas un simple écho, une simple imitation et une simple répétition, mais il sera la voix d'une vie, de créativité et de tacts musicaux ».

Le meilleur moyen d'y arriver passe automatiquement par les routes admirables de la culture, de la littérature dans son sens large, qui offre une véritable patrie à ceux qui veulent y croire et qui luttent en sa faveur. Et il faut dialoguer, apprendre à faire revivre le dialogue avec la culture, par l'intermédiaire de tels passages sur la langue, en tenant compte des génies de l'époque classique, que Djubrān a presque divinisés plus que tout autre avant et après lui.⁵² Voir en particulier comment il se sent proche d'Avicenne / Ibn Sīnā, pour lequel il décerne les qualificatifs les plus sublimes, en fonction de son poème sur la décente de l'âme et son union avec le corps.⁵³ Il faut donc un dialogue

⁵² Là-dessus, R. G. Khoury, Djubrān (=Gibran) Khalil Djubrān (plus haut, note 37), 15 sqq.

⁵³ Concernant le premier mentionné par lui, Avicenne / Ibn Sīnā, il a les mots les plus élogieux, car son poème sur l'âme « est ce qu'il y a de plus profond et de plus noble, composé sur ce qu'il y a de plus noble et de plus profond comme sujet ». Sur Djubrān et le poème d'Avicenne, quelques mots auxquels il donne comme titre *Ibn Sīnā wa-qaṣīdatuhu*, v. un article plus

ouvert et constructif, coûte que coûte, dont la base incontournable de réussite est bien celle de la langue et de la culture.⁵⁴

« Décrasser les mentalités sales » avait écrit, déjà dans les années 1970, notre feu collègue Mohamed Arkoun, un vaillant combattant en faveur du réveil des responsables religieux dans le monde islamique. Maintenant qu'il nous a quitté il y a quelques années, il faut lui savoir gré, il faut lui rendre justice, et je l'associe volontiers à ma pensée, dans l'éloge des « mentalités » dégagées des saletés qu'il combattait, mentalités capables d'offrir à notre monde, souvent très secoué, de quoi lui rétablir au moins un certain équilibre, en lui insufflant une bonne prise de spiritualité, comme Djubrān et d'autres l'ont défendue..De là les questions multiples qu'on peut soulever sur la spiritualité, devenue si nécessaire pour « décrasser », pour polir, pour cultiver. Et combien la culture, dans ses données si fondamentales, nous manque aujourd'hui. Quoi qu'on se pose au sujet de la spiritualité, on passe, on doit passer, nécessairement, par la culture. Bien sûr, comme le dit Denys Cuche, dans un petit livre paru en 2010, la notion de culture est inhérente à la réflexion des sciences sociales: « Elle leur est nécessaire en quelque sorte pour penser l'unité de l'humanité dans la diversité autrement qu'en termes biologiques ». Et il ajoute « l'homme est essentiellement un être de culture. Le long processus d'homínisation, commencé il y a

détaillé que dans mon livre sur Djubrān, R. G. Khoury, *Avicennismus, Neuplatonismus und Weltbürgertum im Werke des Djubrān...* (=Avicennisme, néoplatonisme et citoyenneté du monde dans l'œuvre de...), in: *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denstrukturen im Judentum, Christentum und Islam* (=Structures de la pensée néoplatinicienne...), éd. R. G. Khoury et J. Halfwassen, Heidelberg, 2005, 265 – 280.

⁵⁴ Encore un renvoi à un article assez récent, où le passé a servi de modèle précieux à suivre: R. G. Khoury, *Le pouvoir suprême de la langue et de la culture dans les traditions dites bibliques dans les deux premiers siècles islamiques et son rôle fondamental dans le dialogue inter-religieux aujourd'hui au Moyen-Orient*. In (Colloque): « Dieu et le droit à la différence », *Annales de Philosophie et des Sciences Humaines* (Université Saint-Esprit, Kaslik / Jounieh – Lebanon), n° 21 – vol. 1. 2005 / 06, S. 167 – 212.

plus ou moins quinze millions d'années, a consisté fondamentalement à passer d'une adaptation génétique à l'environnement naturel à une adaptation culturelle ». ⁵⁵ Et, malgré ce long processus d'homnisation, cette notion n'est pas plus vieille que le XVIII^e siècle en Europe; encore Cuche: « la notion de culture, comprise dans le sens étendu, qui renvoie aux modes de vie et de pensée, est aujourd'hui assez largement admise, même si cela ne va pas parfois sans certaines ambiguïtés. Mais cela n'a pas toujours été le cas. Depuis qu'elle est apparue au XVIII^e siècle, ⁵⁶ l'idée moderne de culture a constamment suscité des débats très vifs ». ⁵⁷ Pour les arabes il y a là de quoi se flatter et apprécier un passé aussi prestigieux, au lieu de le détruire tous les jours plus! ⁵⁸

⁵⁵ Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences humaines*, Editions la Découverte, Paris 2010, 5.

⁵⁶ D. Cuche., 11, qui cite le *Dictionnaire de l'Académie*, éd. 1798.

⁵⁷ D. Cuche, 6.

⁵⁸ Voir par exemple: R. G. Khoury, *Culture est identité. Du développement sémantique de la spiritualité culturelle dans la culture arabe et islamique*. In: *Spiritualität in Religion und Kultur Judentum - Christentum - Islam* (Spiritualité en religion et culture. Judaïsme-Christianisme - Islam). IFIS & IZ Publications, éd. R.G.Khoury / H. Cinar, Mannheim 2014, 29-53.