



**HAL**  
open science

## Place et fonction de l'expérience dans la culture de l'adab : Tağārib, ʿaql et tadbīr

Salah Natij

► **To cite this version:**

Salah Natij. Place et fonction de l'expérience dans la culture de l'adab : Tağārib, ʿaql et tadbīr. *Studia Islamica*, 2015, 110 (2), pp.165-195. 10.1163/19585705-12341328 . halshs-01343824

**HAL Id: halshs-01343824**

**<https://shs.hal.science/halshs-01343824>**

Submitted on 28 Feb 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# *Tağārib, ‘aql et tadbīr :* place et fonction de l’expérience dans la culture de l’*adab*

*Salah Natij*

Université de Paris 4 - Sorbonne

---

## *Introduction*

Dans cet article, nous nous proposons d’étudier la place et la fonction que la culture de l’*adab* accorde à l’expérience (*tağriba/tağārib*).

Rappelons brièvement que le terme *adab*<sup>1</sup> renvoie, dans la littérature arabe classique, à deux choses complémentaires : d’une part, il désigne la somme du savoir et des connaissances profanes qu’un individu formé selon les règles de l’*adab* acquiert et cultive ; il renvoie, d’autre part, à l’attitude intellectuello-éthique, faite d’un mélange de finesse de l’esprit et de raffinement, dont l’individu ainsi cultivé, l’*adīb*, se montre capable de faire constamment preuve à la fois dans sa vie personnelle et dans sa démarche intellectuelle.

Dans la présente étude, c’est l’*adab* considéré à la fois comme une attitude intellectuelle et comme régime de pensée que nous examinerons au regard de la place qu’il accorde à l’expérience (*tağārib*).

A quelques exceptions près, le lecteur des textes d’*adab* n’y trouvera jamais de travail conceptuel<sup>2</sup>. Le travail sur les concepts ne fait pas partie des soucis épistémiques de la

---

<sup>1</sup> Pour les tentatives de définition de l’*adab*, voir Carlo Alfonso Nallino, *La letteratura araba dagli inizi all’epoca della dinastia umayyade*, Rome, s.n., 1948. Trad. Ch. Pellat, *La littérature arabe : des origines à l’époque de la dynastie umayyade*, Paris Maisonneuve, 1950 ; S. A. Bonebakker, « Early Arabic literature and the term *adab* », *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), p. 389-421 ; Aussi, du même, « *Adab and the concept of belles-lettres* », in Julia Ashtiany et al. (éd.), *‘Abasid Belles-Lettres*, Cambridge University Press, 1990, p. 16-30 ; Charles Pellat, « Variations sur le thème de l’*adab* », in *Etudes sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1976. Il s’agit d’une étude, initialement publiée dans *Correspondance d’Orient*, *Etudes V-VI* (1964).

<sup>2</sup> En effet, quand les auteurs d’*adab* s’adonnent à un travail de réflexion conceptuel, c’est uniquement dans les introductions de leurs ouvrages qu’ils le font. Il en ainsi d’Ibn Qutayba dans ces ouvrages *‘Uyūn al-aḥbār* et *Adab*

pensée de l'*adab*. Ce qui intéresse celle-ci surtout et avant tout ce sont les personnes concrètes engagées dans la vie concrète, aux prises avec des situations de la vie données comme réelles. Le champ épistémique de l'*adab* possède la caractéristique suivante : pour produire et fixer la pensée, il a besoin d'étayer les notions qu'il met en œuvre au moyen d'éléments concrets issus directement de l'expérience vivante de personnages réels ou fictifs. Il en est ainsi des personnages d'avares, du *ṭufaylī*, etc. C'est dire que le personnage privilégié de l'*adab* est un personnage pourvu de deux caractéristiques : d'une part, il s'agit chaque fois d'un individu impliqué d'une manière dynamique dans la vie en société. Même si cette implication peut parfois s'avérer marquée d'incomplétude, d'inadaptation ou d'écart par rapport aux normes en vigueur, comme c'est le cas du *maġnūn*<sup>3</sup> (le fou), du *ṭufaylī* (le parasite)<sup>4</sup>, de l'avare ((*baḥīl*)<sup>5</sup>, des Ennuyeux (*al-ṭuqalā'*)<sup>6</sup>, etc., il n'en reste pas moins qu'il s'agit toujours d'implication et d'engagement dans la vie concrète telle qu'elle est menée par une collectivité de personnes. D'autre part, du fait même de son implication permanente dans l'effectivité du monde vécu réel, le personnage typique de l'*adab* est considéré comme étant d'une manière ou d'une autre générateur et porteur de bon sens.

---

*al-Kātib, al-Šīr wa l-šu'arā'*, ou d'Ibn al-Ġawzī dans *Aḥbār al-ḥamqā wa l-muġaffalīn*. La fonction de l'introduction dans les textes d'*adab* voir Peter Freimark, *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*, Münster, 1967.

<sup>3</sup> Deux ouvrages d'*adab* sont consacrés à ce thème : Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā wa l-muġaffalīn*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1997 ; al-Naysābūrī, *ʿUqalā' al-maġānīn*, Beyrouth, Dār al-Nafā'is, 1987. Sur Ibn al-Ġawzī, voir Antonella Ghersetti, « La conception d'intellect dans le *Kitāb al-aḍkiyā'* », *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 10, 1992, pp. 63-73. Aussi, Claude Gilliot, « De l'impossible censure du récit légendaire. *Adab et taḥṣīr* : deux voies pour édifier l'ethos de l'homo islamicus », *IOS (Israel Oriental Studies)*, XIX (1999), pp. 49-96.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *al-tatḥīl wa ḥikāyāt al-ṭufayliyyīn wa aḥbārihim*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 1999. Sur le thème et la figure du *ṭufaylī* (parasite), voir Fedwa Malti-Douglas, « Structure and Organization in a Monographic *Adab* Work: *al-tatḥīl of al-Khaṭīb al-Baġhdādī* », *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 40, No. 3 (1981), pp. 227-245 ; Antonella Ghersetti, « En quête de nourriture : étude des thèmes liés aux piques-assiettes (*Ṭufayliyyūn*) dans la littérature de l'*adab* », *Al-Qantara*, XXV, 2, (2004), pp. 433-462.

<sup>5</sup> La culture arabe classique produit deux ouvrages consacrés au thème de l'avarice et des avares : *Kitāb al-buḥalā'* d'al-Ġāḥiḥ (m. 255/869), et al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Kitāb al-buḥalā'*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2000. Sur ces ouvrages, voir Fedwa Malti-Douglas, *Structure of Avarice : The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature*, Leyde, Brill, 1985.

<sup>6</sup> Voir, par exemple, Ibn al-Mazubān, *Ḍamm al-ṭuqalā'*, Cologne, El-Kamel Verlag, 1999. Aussi, al-Suyūṭī, *Iṭḥāf al-nubalā' bi-aḥbār al-ṭuqalā'*, éd. M. Sulaymān Māl allāh, Kuwait, al-Tawāṣul, 2009. Sur les figures des *ṭuqalā'* (les ennuyeux/lourdeux), voir notre étude sur la place de la parole conversante (*al-muḥādāṭa*) dans la culture arabe classique : Salah Natij, « La nuit inaugurale de *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une leçon magistrale d'*adab* », *Arabica*, T. 55, 2008, pp. 227-275. Surtout p. 255 et suiv.

Pour employer un terme que l'*adab* avait lui-même développé, on peut dire que dans les textes d'*adab* ce qui se trouve chaque fois privilégié et mis en scène, ce sont les contextes d'expériences qui ont trait au *ma'ād*, c'est-à-dire au monde vécu social d'individus insérés dans des espaces faits de rapports interpersonnels<sup>7</sup>. L'objet de l'*adab* n'est donc pas l'homme en général, *al-insān* (l'Homme), mais l'individu réel, rencontrable, qui se trouve aux prises avec l'effectivité de la vie.

En mettant à notre profit ici une distinction faite par Michel Foucault entre « une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet, et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept »<sup>8</sup>, nous pouvons dire que le système de l'*adab* appartient au régime de pensée ayant l'expérience vivante pour fondement et pour matière première.

Toutefois, pour rendre cette distinction exploitable dans le cadre de notre propos, il nous faut parler non pas de deux philosophies, mais de deux systèmes de pensée, l'un orienté vers la construction et la manipulation des concepts, comme c'est le cas du travail philosophique, et l'autre plutôt attiré par l'expérience de sujets réels, expérience qu'il emploie à la fois comme donnée première et comme exigence.

Ainsi si nous examinons les textes dits d'*adab*, en gardant en vue ce que nous venons de dire, nous constaterons facilement la chose suivante que nous allons tenter de mettre en évidence et d'analyser à travers quelques exemples : dans ces textes, les citations fonctionnent souvent, pour ne pas dire toujours, moins pour rapporter des propos exposant des pensées que comme références dont l'objectif est de rappeler des conduites et des actions présentées comme ayant été effectuées dans des situations concrètes. C'est ainsi que même quand ces textes rapportent des propos de personnages dans lesquels ceux-ci expriment des pensées profondes, ce qui se trouve mis en avant chaque fois, c'est moins les pensées proférées en elles-mêmes que les circonstances effectives dans lesquelles ces personnages ont dit ce qu'ils avaient à dire.

---

<sup>7</sup> Même si le *ma'ād*, c'est-à-dire la vie future, est lui aussi souvent thématiquement pris en charge par les *adab* comme le montre la fameuse épître d'al-Ġāhiz, qui porte justement le titre de « *al-ma'ād wa l-ma'āš* », dans laquelle nous pouvons lire : « *Wa ra'aytu an aġma'a laka kitabān min al-adab ġāmi'an li-'ilmi l-kaṭīri min al-ma'ād wa l-ma'āš* », *Rasā'il al-Ġāhiz*, I, p. 95.

<sup>8</sup> Michel Foucault, « *La vie : l'expérience et la science* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1985. Repris dans *M. Foucault, Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1583.

Pour tenter de reconstruire le concept d'expérience vécue, nous allons donc nous appuyer sur l'analyse de quelques scènes et situations concrètes qui nous sont fournies par les textes d'*adab*. Nous devons avouer que cette tentative vise en même temps à montrer que l'*adab* ne constitue pas une activité de pensée fondée uniquement sur l'enthousiasme, l'intuition et l'improvisation. Il s'agit d'un champ de pensée dans lequel des questions sont posées et des réflexions sont menées en vue d'esquisser ou de trouver des réponses à des problématiques d'ordre éthico-sociologique. Nous devons donc apprendre à lire les textes de l'*adab* d'une manière à nous rendre capables d'y percevoir ces réflexions et les mettre à contribution.

Nos analyses dans ce travail porteront et s'appuieront principalement sur les grandes anthologies de l'*adab* produites entre le huitième et le onzième siècles, ainsi que sur les grands dictionnaires comme *Lisān al-‘arab* et *Tāğ al-‘arūs*.

## 1. Physionomie et structure de l'expérience dans l'*adab*

Afin de préciser d'emblée dans quel sens nous parlerons ici d'expérience et de la place de celle-ci dans le champ de l'*adab*, nous commençons par donner et examiner une scène rapportée dans '*Uyūn al-Aḥbār* d'Ibn Qutayba :

*‘Abd al-Razzāq ‘an Ibn Ğurayğ qāla : ra’ānī ‘Umar wa anā mutaqaanni‘un fa-qāla : yā Abā Ḥālid inna Luqmān kāna yaqūlu : al-qinā‘u bi-l-layli rība wa bi l-nahari madalla. Fa-qultu : inna Luqmān lam yakun ‘alayhi dayn<sup>9</sup>. (‘Abd al-Razzāq, d’après Ibn Ğurayğ, dit : m’ayant vu portant un masque, ‘Umar (Ibn al-Ḥaṭṭāb)<sup>10</sup> me dit : Ô Abū Ḥālid, Luqmān (le sage) disait : le port du masque de nuit est source de suspicion, et de jour, une vilénie. Alors je lui rétorquai : Luqmān, lui, n’avait pas de dette).*

---

<sup>9</sup> Ibn Qutayba, '*Uyūn al-aḥbār*, Le Caire, Dār al-Kutub al-Miṣriya, 1996, I, p. 254. Aussi, *al-‘Iqd al-farīd*, Le Caire, Dār al-kutub al-‘ilmiya, 1987, II, p. 209. Signalons que dans *al-‘Iqd al-farīd*, cette scène a pris la forme d'un récit à la troisième personne : *Wa ra’ā ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb rağulan mutaqaanni‘an fa-qāla lahu : kāna Luqmān al-ḥakīm yaqūl : al-qinā‘u rība bi-l-layli wa ḍallun bi-l-nahār. Fa-qāla al-rağulu : Luqmān lam yakun ‘alayhi dayn. Ainsi, de témoignage direct énoncé à la première personne qu'il était dans '*Uyūn al-aḥbār*, il est devenu, dans *al-‘Iqd al-farīd*, une histoire rapportée à la troisième personne, ce qui lui donne du même coup une allure et une valeur d'exemple. A remarquer aussi que dans '*Uyūn*, l'homme portant le masque avait un nom, dans *al-‘Iqd* cet homme est devenu anonyme : un homme (rağul), c'est-à-dire un personnage.*

<sup>10</sup> Il s'agit du deuxième calife (13-23/634-44). Voir article « 'Umar b. al-kḥaṭṭāb », El<sup>2</sup>.

Pour comprendre la physionomie et la force de l'expérience vécue, il nous faut examiner la configuration de la scène que nous avons ici.

Comme nous pouvons le voir, pour dissuader Ibn Ğurayġ de porter le masque (*qinā'*), 'Umar b. al-Ĥaṭṭāb ne se contente pas de mettre en jeu sa propre parole, il y adjoint celle de Luqmān le sage<sup>11</sup>. Or, ce que nous pouvons constater facilement, c'est que cette double parole n'a pas pesé lourd comme argument face à l'argument par l'expérience vécue que fait valoir Ibn Ğurayġ. Nous voyons en effet avec quelle facilité la réplique de ce dernier réussit à balayer, d'un coup, les concepts moraux de suspicion (*rība*) et de vilénie (*maḍalla*) évoqués dans la remarque faite par 'Umar b. al-Ĥaṭṭāb. Or, ce qui confère à la position d'Ibn Ğurayġ une légitimité et une solidité vis-à-vis de ce dernier, c'est qu'elle s'appuie sur et s'enracine dans une situation réelle, présente en train d'être effectivement vécue. L'expérience vécue est donc douée d'une force argumentative telle que, énoncée, elle balaye pour ainsi dire tout sur son passage.

Remarquons en effet comment de cette confrontation entre la sagesse luqmanienne et l'expérience vécue par un homme réel dans une situation concrète, c'est cette dernière qui sort vainqueur, et ce non seulement en résistant à la sentence morale luqmanienne, mais en la problématisant de l'intérieur et surtout en mettant en question sa validité universelle.

C'est donc d'une manière intrinsèque et consubstantielle que l'expérience vécue possède validité et véracité. En ce sens, elle n'a pas besoin d'être justifiée. Sa justification réside dans son effectivité. C'est cette effectivité de l'expérience, c'est-à-dire son ancrage total dans la réalité présente et vivante, qui confère au point de vue d'Ibn Ğurayġ toute sa force et lui permet en même temps de faire comprendre à 'Umar que son expérience actuelle, ainsi que ce qui en découle en termes de sentiments vécus ici et maintenant, prévaut sur tout autre type d'argument, y compris sur les arguments moraux ou normatifs issus de la tradition ou proférés par un sage reconnu par tous comme Luqmān. Le but de l'argument par l'expérience vécue n'est pas de convaincre mais de vaincre. Car ce type d'argument n'est pas une construction intellectuelle dont il est donné à l'adversaire d'examiner la structure logique et d'en contester, le cas échéant, le fondement. Il s'agit

---

<sup>11</sup> Sur cette figure quasi omniprésente dans les textes de l'adab, voir *Encyclopédie de l'Islam*, article. «Luqmān».

généralement d'un acte ou d'un ensemble d'actes qu'une personne avait effectué pour obéir à ce que Sartre appelle « le déterminisme pragmatique du monde »<sup>12</sup>.

Aussi l'expérience vécue ne se contente-t-elle pas de contester les normes et les prescriptions morales qu'elle semble considérer comme étant en décalage total avec la forme de rationalité concrète générée au sein de et par chaque situation de vie individuelle réelle, elle s'érige elle-même en norme et en mesure ultimes, c'est-à-dire en conception éthique nouvelle caractérisée à la fois par le réalisme et par l'individualisme.

Ainsi la question de l'expérience telle que l'*adab* la thématise et telle que nous avons commencé à en analyser le mode de manifestation ici, nous permet déjà de percevoir la nécessité et la pertinence de la distinction qu'il faut établir entre morale et éthique<sup>13</sup>. On voit en effet comment l'appel fait à la morale, c'est-à-dire, au fond, l'usage fait d'une référence verticale enracinée dans la tradition, n'a pas réussi à faire douter l'homme masqué qui, lui, paraît refuser catégoriquement de prendre comme référence autre chose que la configuration éthique de sa situation ici et maintenant.

Il faut remarquer que par cette réplique, Ibn Ğurayġ ne se contente pas de contester la validité éthique universelle de la sentence de Luqmān, il y montre les zones de fragilité en exigeant, au moins implicitement, qu'elle soit mise à l'épreuve de l'expérience vécue. Car, dans sa réponse à 'Umar b. al-Ĥaṭṭāb, Ibn Ğurayġ ne cherche aucunement à se justifier, ni à expliquer son attitude, il rejette purement et simplement la réflexion qui lui est faite, la considérant comme procédant d'un déficit expérientiel. En effet, Ibn Ğurayġ ne dit pas : je porte un masque parce que j'ai une dette (ou je suis endetté), ce qui serait une tentative d'autojustification, mais il dit : Luqmān s'est permis de parler ainsi parce qu'il n'avait pas ou n'a jamais eu de dette. Autrement dit, selon Ibn Ğurayġ, Luqmān est peut-être sage, mais il paraît manquer d'expérience de la vie réelle, dans laquelle il nous arrive de souffrir de la faim, de la soif et d'avoir honte. Bref, Luqmān n'a pas fait l'expérience «des misères de la vie»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965, p. 42.

<sup>13</sup> Distinction faite par Paul Ricœur, notamment dans *Soi-même comme un autre*, et que nous avons mise à notre profit dans un travail sur le concept de Murūʿa à paraître. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>14</sup> Parlant du réalisme de Balzac, Théophile Gautier avait remarqué qu'avant Balzac, le roman thématissait l'amour en le représentant « dans une sphère idéale, en dehors...des misères de la vie ». Balzac, ajoute-t-il, avait eu « le

Tout se passe comme si l'expérience vécue n'a aucunement besoin d'être justifiée par un discours qui tenterait de la décrire et l'expliquer. C'est sans doute cela même qu'al-Tawḥīdī voulait dire lorsqu'il avait écrit, parlant de son expérience auprès du vizir Ibn 'Abbād :

*Wa mā aqūlu ba'da hādā wa bi-mādā tuqābilunī ba'da dālīka siwā annī aqūlu wa sāmī'ī yuṣaddīqu : inna zamanun aḥwaḡa miṭli ilā mā balaḡaka la-zamānun tadma'ū lahu l-ʿayn ḥuznan wa asā<sup>15</sup>* (Aurai-je besoin d'ajouter quelque chose après cela et qu'est-ce que vous pourriez me rétorquer par la suite, sinon que je n'ai qu'à parler et celui qui m'écoute n'a d'autres choix que de me croire : car une époque qui a pu me contraindre à endurer tout ce qui vous est parvenu est vraiment une époque à faire pleurer de tristesse et de désespoir).

La force argumentative dont l'expérience vécue est dotée s'explique ainsi par le fait qu'elle constitue une parfaite symbiose et une complète solidarité phénoménologiques entre l'agir et sa raison d'effectuation, entre la thèse sur un état du monde et l'argument qui l'étaie. Cette symbiose confère en même temps à l'expérience vécue une densité morale telle qu'il est parfois inutile de chercher à lui opposer une quelconque réflexion moralisatrice comme tenta de le faire 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī ne voulait pas dire autre chose en répondant à celui qui lui conseilla de ne pas composer *Kitāb Aḥlāq al-Wazīrayn* :

« Je m'étais employé à commencer tel ouvrage il y a quelque temps, avant que mon élan ne fût modéré par certain de mes maîtres : il me dissuada d'un tel projet [...] La magnanimité (*ḥilm*), me dit-il, signifie-t-elle autre chose que la capacité à dompter sa colère, à laisser passer la rancune et à supporter l'amertume [...] Tout ce que m'a décrit là ce pieux savant est une voie bien connue [...] Si seulement celui qui me l'a ainsi présentée s'était appliqué à lui-même ces principes et avait traité les autres selon ces préceptes ! Si seulement il avait répondu par un tel discours ou par son semblable

---

courage de représenter un amant inquiet, non seulement de savoir s'il a touché le cœur de celle qu'il aime, mais encore s'il a assez de monnaie pour payer le fiacre dans lequel il la reconduit », Th. Gautier, Balzac, cité par A. Raimond, *Le Roman depuis la révolution*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 65 et suiv.

<sup>15</sup> Cité par Yāqūt al-Ḥamawī dans *Mu'ḡam al-Udabā'*, V, p. 1931.

au prince qui avait contraint son courtisan à tant de peine et de douleur, à tant d'effort et de labeur ! »<sup>16</sup>.

Ce qu'al-Tawḥīdī demande à ce maître, c'est tout simplement de se mettre dans la même situation que lui, de vivre ce qu'il a vécu, avant de formuler ses exhortations. Car, comme le dit un proverbe marocain, « *mā ḥāṣṣ be-l-mazwed 'a-l-maḥbuṭ (maḍrūb) bih* » (ne sait de quoi est véritablement rempli le sac de provisions que celui qui en est frappé)<sup>17</sup>.

Mais remarquons surtout comment en disant cela, al-Tawḥīdī souligne en même temps la chose suivante : la frontière séparant l'attitude magnanime du *ḥilm*<sup>18</sup> et celle de l'ignominie et la pusillanimité (*al-maḍalla/al-dull*) est à la fois très mince et fragile.

En effet, comme le dit l'une des figures du *ḥilm*, al-Aḥnaf (m. 67/691), « *āfat al-ḥilm al-dull* »<sup>19</sup> (le plus grand inconvénient de la magnanimité, c'est qu'elle mène parfois à (comporte de) la vilénie).

La fragilité de la frontière séparant la magnanimité de la vilénie (*al-dull*) réside dans le fait suivant : la vilénie à laquelle fait allusion ce propos d'al-Aḥnaf n'est pas une réalité consubstantielle à l'attitude du *ḥilm*, Il s'agit seulement d'un risque qui guette en permanence l'exercice du *ḥilm* et menace sans cesse de le transformer en une autre posture morale. Autrement dit, *le ḥilm* est guetté par un danger qui le menace dans sa nature éthique même, celui de se transformer en ignominie. Or, comme on le voit encore ici, seule la consultation de la situation réelle dans laquelle je me trouve, la situation telle que je la vis et je la sens ici et maintenant, peut me dire si l'attitude que j'adopte devant un individu m'insultant ou me maltraitant procède de la magnanimité (*ḥilm*) ou n'est au contraire qu'une forme de lâcheté. La référence à la réalité vécue concrètement prévient en quelque sorte les effets despotiques du concept en permettant de faire une distinction entre le don

---

<sup>16</sup> Tawhidi, *La Satire des deux vizirs*, trad. Frédéric Lagrange, Sindbad / Actes Sud, 2004, p. 47-8.

<sup>17</sup> Voici le récit explicatif de ce proverbe : une personne était en train de frapper une autre personne avec une sorte de sac de provisions. La personne frappée criait et semblait avoir très mal. Observant la scène de loin, et pensant que le sac en question n'était qu'un oreiller rempli de laine ou de coton, des gens ne cessaient de reprocher à la personne frappée d'en rajouter et d'exagérer, et elle de leur rétorquer : *mā ḥāṣṣ bi-l-mezwed 'al-maḥbūṭ bih* (ne sait véritablement de quoi est rempli le sac que celui qui en est frappé)

<sup>18</sup> Sur ce concept très important dans le système de l'adab et l'éthique arabe, voir l'article de Charles Pellat « *Ḥilm* » dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1980 ; aussi, du même, *Risāla fī l-ḥilm 'inda al-'arab*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ġdīda, 1973.

<sup>19</sup> *Al-'Iqd al-farīd*, II, p. 138.

magnanime de soi, qui est le propre du *ḥilm* authentique, et la négligence de soi (*tahāwun*), qui constitue un renoncement pusillanime et lâche à sa propre dignité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre un autre propos du même al-Aḥnaf : *Ağḍaba Ğabala al-Aḥnaf fa-wataba ilayhi fa-aḥada bi-'amāmatihi wa tanāṣabā. Fa-qīla li-l-Aḥnaf : ayna l-ḥilm al-yawm ? Fa-qāla : law kāna mitlī aw dūnī lam af'al hādā bihi*<sup>20</sup> (Ibn Ğabala avait mis en colère al-Aḥnaf, alors celui-ci se jeta sur lui, le prit par le turban et ils en vinrent aux mains. Alors on dit à al-Aḥnaf : où est partie la magnanimité aujourd'hui ? S'il était mon égal ou mon inférieur je ne lui aurais pas fait cela, répondit-il).

En plus de l'examen de la situation concrète dans laquelle je me trouve, nous voyons apparaître ici un autre élément de l'expérience vécue : la relation à l'autre : celui-ci est-il mon égal, mon supérieur ou mon inférieur ?

Ainsi donc c'est l'intervention du principe régulateur de l'expérience concrète des situations de vie et l'interaction avec autrui qui révèle au *ḥilm*, la magnanimité, l'impasse pratique à laquelle il peut conduire parfois lorsqu'il est exercé aveuglement sans tenir compte des données réelles dans laquelle la personne voulant se montrer magnanime se trouve. Cette nécessité pour chaque attitude magnanime d'intégrer dans sa structure même son propre principe régulateur, l'immunisant contre la dégénérescence en autre chose, nous la trouvons thématifiée par le poète al-Nābiġa al-Ġa'dī (m. 670)<sup>21</sup> dans un vers :

*Wa lā ḥayra fi ḥilmin in lam takun lahu*

*Bawādirun taḥmī ṣufuwwahu an yukaddarā*<sup>22</sup>

(Il n'y a rien de bon à attendre d'une magnanimité qui n'aurait pas des prémisses préservant sa pureté).

La vérité exprimée par ce vers est monumentale. Seule une pensée qui s'est élaborée à travers un contact intime avec la réalité et au sein même de l'expérience vécue peut prétendre à pareille profondeur. Car cette réflexion n'est pas le fait d'un philosophe exerçant

<sup>20</sup> *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 285.

<sup>21</sup> Sur ce poète mort vers 670, voir *Abū l-Faraġ al-Isfahānī, Kitāb al-aġānī*, V ; *Ibn Qutayba, Al-šī'r wa-l-šu'arā*, Le Caire, *Dār al-Ma'ārif*, s. d., I, p. 289.

<sup>22</sup> Cité dans *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 329 ; *al-'Iqd al-farīd*, I, p. 309 ; *Dīwān al-Nābiġa al-Ġa'dī*, Beyrouth, *Dār Ṣādir*, 1998, p. 85.

pour ainsi dire dans son cabinet, mais celle d'un poète, travaillant sur ses sensations (*mašā'ir*), faisant de ses épreuves la matière principale de ses pensées. Ainsi, selon ce poète, le *ḥilm* parfait et juste est celui qui comporte dans son déploiement même un élément d'autocontrôle et d'autorégulation qui l'empêche de perdre sa pureté éthique. Cet élément, c'est la consultation constante des données concrètes propres à chaque situation d'action ou d'interaction.

Comme nous venons de le constater, la référence à l'expérience vécue semble vouloir poser la règle suivante : la mesure éthique de chaque agir ne doit être rien d'autre que celle fournie par la situation vivante dans laquelle je me trouve ici et maintenant. Il s'agit d'une éthique concrète qui fait de l'expérience de la vie en société sa référence permanente et constante.

Nous comprenons ainsi en même temps comment pourquoi selon la pensée de l'*adab*, seule une sagesse acquise à travers une implication réelle et continue dans les méandres de la société, parmi les autres et avec eux, est digne d'être reconnue comme telle et habilite son porteur à faire la leçon aux autres ou à leur prodiguer des conseils. C'est pour cela que toutes les formes de sagesse, religieuses, mystiques ou philosophiques, cultivées dans une vie d'isolement, c'est-à-dire en dehors des réseaux de la sociabilité vivante, sont perçues et considérées dans le champ de l'*adab* comme étant tout simplement des sagesse philosophiquement factices et socialement stériles.

Dans *al-Bayān wa-l-tabyīn*, al-Ġāḥiẓ consacre à cette question de l'importance de l'expérience (*al-tağārib*) un chapitre intitulé *Min al-balah alladī ya'tarī min qibal al-'ibāda wa tark al-ta'arruḍ li-l-tağārib*<sup>23</sup> (De la forme de sottise que l'on contracte par suite d'une vie religieuse qui éloigne de l'expérience (de la vie réelle)).

Voici comment al-Ġāḥiẓ pose ce problème :

*Wa-l-'ibāda lā tadlahu wa lā tūrītu al-balah illā li-man ātara al-waḥda wa taraka mu'āmalat al-nās wa muğālasat ahl al-ma'rifa. Fa-min hunāka šārū bulhan ḥattā šāra lā yağī'u min a'badihim ḥākimun wa lā imām*<sup>24</sup> (La pratique religieuse ne rend bête et sot que celui qui a fait le choix d'une vie de solitude, abandonnant l'échange avec les

---

<sup>23</sup> Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, Le Caire, *Maktabat al-Ḥānğī*, II, p. 349 et suiv.

<sup>24</sup> *Ibid.*

gens et la fréquentation des savants. C'est ainsi que les religieux sont devenus stupides, au point que les plus dévots d'entre eux ne conviennent ni à la fonction de juge, ni à celle de guide religieux).

L'individu qui vit dans l'isolement, en dehors de l'espace de vie où il peut lui être donné de fréquenter ses semblables et les connaître, est un individu dépourvu d'expérience de la vie réelle et concrète. La forme de présence en société dont l'ermite fait preuve manque d'intensité et de densité morale parce qu'il s'est exclu de lui-même de tout réseau de sociabilité vivante. Aussi, sur les plans social et historique, l'individu vivant dans l'isolement ne pourra-t-il être témoin que du contenu subjectif de sa propre vie ; sa disparition, sa mort, ne constituera rien d'autre qu'un événement isolé, monadique, individuel, qui n'aura aucune répercussion sur le reste des réseaux de la sociabilité qui forment la société. Pour appuyer cette idée selon laquelle la mort de l'individu sociable constitue toujours un événement collectif et pluriel, al-Ġāḥiẓ cite, dans ce même chapitre, quelques vers poétiques qui en explicitent la portée :

*Wa qāla āḥar*<sup>25</sup>:

*Idā mā māta mitlī māta šay'un // yamūtu bi-mawtihi bašarun kaṭīru*

(Quand meurt quelqu'un comme moi // meurt quelque chose qui entraîne la mort d'autres gens très nombreux).

La société est envisagée dans ce vers comme étant constituée par la complexion des relations tissées entre des individus qui la composent. Quand un de ces individus vient à mourir, disparaît avec lui quelque chose (šay') qui provoque d'une manière ou d'une autre la disparition, ou du moins la désorganisation, de toute la chaîne dans laquelle il y jouait le rôle d'un maillon actif. La même idée est développée par cet autre vers élégiaque cité également par al-Ġāḥiẓ :

*Wa aš'ar minhu 'Abda Ibn al-Ṭabīb (m. vers 20 / 640)<sup>26</sup> ḥaytu yaqūlu fī Qays b. 'Āmir<sup>27</sup> :*

*Fa-mā kāna Qaysu halkuhu halku wāḥidin*

---

<sup>25</sup> *Id.*, p. 353.

<sup>26</sup> Sur 'Abda b. al-Ṭabīb, voir Ibn Qutayba, *al-šī'r wa l-šū'arā'*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, s.d., p. 727 et suiv.; Abū l-Faraġ al-Isfahānī, *Kitāb al-aġānī*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2002, XXI, p. 22 et suiv.

<sup>27</sup> *Ibid.*

*wa lakinnahu bunyānu qawmin tahaddamā*

(‘Abda b. al-Ṭabīb est poétiquement plus expressif quand il dit, pleurant Qays b. ‘Āmir : la mort de Qays n’est pas la disparition d’un seul // mais il s’agit de l’écroulement de toute une communauté).

Ce vers de ‘Abda b. al-Ṭabīb que nous venons de citer est considéré par les critiques arabes anciens comme étant le vers poétique le plus élégiaque (*artā bayt*), comme le souligne Abū l-Farağ al-Isfahānī dans la notice consacrée à ce poète.

Ce vers fait partie du genre poétique thrène (*ritā*) dont la fonction est de pleurer un défunt. Le défunt se dit en arabe « *faqīd* » du verbe *faqada* qui veut dire perdre. Ainsi, dans un thrène, le poète se propose, comme le fait ‘Abda Ibn al-Ṭabīb ici, de montrer comment la disparition d’une personne défunte constitue une véritable perte pour le groupe ou pour la société tout entière. Sans doute le thrène le plus abouti est-il donc celui dans lequel le poète réussit à construire son poème sur le mode d’un éloge tout en lui imprimant une forte tonalité élégiaque.

L’individu réellement sociable s’enracine dans la société non seulement à travers sa propre existence, mais aussi grâce aux multiples liens qu’il a avec ses contemporains. Comme semble vouloir le dire Imru’ al-Qays dans le vers suivant, cité par al-Ġāḥiẓ dans le même chapitre, les individus formant la société vivent en se liant entre eux à travers des relations d’interdépendance très denses, si bien que lorsque l’un d’eux meurt, l’ensemble s’effondre, comme par un effet de domino :

*Fa-law annahā nafsun tamūtu sawiyyatun*

*Wa lakinnahā nafsun tusāqītu anfusā*<sup>28</sup>

(Si c’était une seule personne qui meurt, le malheur serait moindre (*sawiyyatan*)<sup>29</sup>. Or, c’est de la mort d’une personne provoquant des disparitions en chaîne qu’il s’agit).

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Dans le *Dīwān d’Imru’ al-Qays*, édité par Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, *Dār al-Ma‘ārif*, p. 107, c’est la lecture d’al-*Aṣma‘ī* qui est retenue, avec le mot *ḡami‘atan* à la place de *sawiyyatan*. Or, cette compréhension qu’al-*Aṣma‘ī* avait de ce vers d’Imru’ al-Qays est très probablement erronée : en préférant le mot *ḡami‘atan* (une âme qui s’éteint entièrement, d’un seul coup) à celui de *sawiyyatan* (le malheur est moindre, ce n’est pas trop grave), il l’interprète comme exprimant un fait strictement individuel, alors qu’il s’agit en réalité pour le poète d’affirmer, sur le mode de la jactance, qu’il occupe dans sa communauté une place tellement importante que sa mort aura inévitablement un

Ce sur quoi al-Ġāḥiẓ attire notre attention en citant ces vers poétiques, c'est que, contrairement à l'individu vivant dans l'isolement et l'asociabilité, la présence de l'individu sociable n'est pas de l'ordre de l'épiphénomène. Il s'agit d'une présence vivante qui s'éprouve sous la forme d'une insertion dans un ensemble social, un réseau de relations et de rapports dans lequel chaque élément participe au maintien de l'équilibre du tout. Aussi, quand une personne ou, comme le dit Imru' al-Qays, une âme, vient-elle à mourir, ce sont toutes les autres personnes qui s'en trouveront affectées, c'est-à-dire transformées, dans leurs manières d'aborder et d'assumer désormais la vie. La mort de l'individu socialement actif constitue un événement dont la signification n'est jamais uniquement individuelle ; elle est toujours transversale et trans-individuelle. Comme le dit le premier des vers que nous avons cités, l'individu inséré dans les réseaux de la sociabilité est multiple, tandis que l'individu menant une vie d'ermite est seul.

Pour al-Ġāḥiẓ, ce type d'homme ne peut donc convenir ni comme témoin, ni, à plus forte raison, comme juge, ni comme guide spirituel (*imām*). C'est en ce sens qu'al-Ġāḥiẓ ajoute :

*Wa mā aḥsana mā qāla Ayyūb al-Saḥṭiyānī ḥayt yaqūlu : fī aṣḥābī man arġū da'watahu wa lā aqbalu ṣahādatahu* (Ayyūb al-Saḥṭiyānī (m. 131/748) avait excellemment exprimé cette idée en disant : « Il y a parmi mes amis dont je désire la prière, mais dont je n'accepterais pas le témoignage »).

Al-Ġāḥiẓ ajoute le commentaire suivant : *Fa-in lam yağuz fī l-ṣahāda kāna min an yakūna ḥākim ab'ad<sup>30</sup>* (Si déjà son témoignage ne saurait être valide, cela veut dire a fortiori qu'il ne pourra jamais être un juge).

Pourquoi donc selon al-Ġāḥiẓ et al-Saḥṭiyānī les individus qui pratiquent la religion sur le mode de l'ascétisme et l'isolement ne sont pas aptes à remplir la fonction de témoin ou de juge ?

La réponse à cette question est toute simple : parce qu'ils leur manque l'expérience concrète de la vie et des autres.

---

caractère pluriel et collectif. D'ailleurs, en citant ce vers, al-Ġāḥiẓ le présente comme exprimant la même idée que les deux autres vers : *Wa qāla Imru' al-Qays fī ṣabīhin bi-hādā al-ma'nā : Imru' al-Qays dit un vers qui développe la même idée.*

<sup>30</sup> *Bayān*, p. 350. Aussi, *al-'Iqd*, VII, p. 182.

Pour illustrer son propos, al-Ġāhiz donne l'exemple de la figure d'Abū Wā'il :

*Wa huwa kamā qāla Abū Wā'il: asma'ukum taqūlūna: al-dāniq wa-l-qirāt fa-ayyuhumā akṭar ?*<sup>31</sup> (Ceci est comme dans le propos d'Abū Wā'il : je vous entends parler du carat et du *dāniq*. Lequel de ces deux poids est plus grand que l'autre ?).

Remarquons comment en commençant son propos par *wa huwa kamā qāla...*, al-Ġāhiz veut nous faire signifier que pour lui cette anecdote représente l'exemple paradigmatique de ce que veut dire être dépourvu d'expériences de la vie en société. En effet, rien n'est plus révélateur du manque d'insertion d'une personne dans la société que son ignorance complète de ses poids et mesures. Car une personne qui ignore jusqu'aux poids et mesures d'une communauté de vie est une personne qui n'a jamais pratiqué l'échange au sein de cette communauté.

Il en est de même de l'attitude de 'Āmir b.'Abdallāh b. al-Zubayr qui avait oublié sa pension (*'atā'*) à la mosquée :

*Wa kāna 'Āmir b.'Abdallāh b. al-Zubayr fī l-masġid wa kāna qad aḥada 'atā'ahu fa-qāma ilā manzilihi wa nasiyahu fa-lammā šāra ilā manzilihi wa dakarahu ba'ata rasūl li-ya'tiyahu bihi. Fa-qīla lahu : wa ayna taġidu dālika l-māl ? Fa-qāla : subḥān allāh ! A-wa ya'ḥudu aḥad mā laysa lahu ?*<sup>32</sup> ('Āmir b.'Abdallāh b. al-Zubayr était à la mosquée et il avait reçu sa part du *'atā'* (pension). En rentrant chez lui, il l'oublia. Une fois chez lui, il y pensa et envoya quelqu'un pour la lui chercher. Alors on lui dit : penses-tu que l'on pourrait retrouver cet argent ? Etonnant ! Quelqu'un osera-t-il donc prendre quelque chose qui ne lui appartient pas ? dit-t-il).

L'étonnement et la surprise d'Ibn al-Zubayr s'expliquent tout simplement par le fait qu'il avait une idée à la fois idéalisée et fautive des mœurs des gens de sa société. Ainsi l'idée qu'il a sur ses concitoyens est totalement en décalage avec ce qu'ils sont réellement et témoigne d'une carence en termes d'expérience effective de la vie en société. C'est pour cela que des individus comme Abū Wā'il et 'Āmir b.'Abdallah ne sont pas à même de jouer ni le rôle de juge, ni celui de témoin. Car, tout comme Luqmān, ils sont sans doute porteurs d'une forme de sagesse, mais celle-ci paraît chez eux souffrir d'un manque d'enracinement dans la réalité

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

et d'une carence expérientielle<sup>33</sup>. Leur connaissance de la société dans laquelle ils vivaient est tellement tronquée et fautive qu'il est possible de dire à leur propos qu'ils ne furent pas des *'uqalā'*, c'est-à-dire des hommes d'expériences au sens que l'*adab* donne au mot *'āqil*, à savoir que, pour mériter ce nom, l'homme dépositaire du bon sens (*'aql*) doit faire preuve d'une connaissance effective et approfondie des mœurs de ses contemporains :

*wa 'alā al-'āqil an yakūna 'ālim bi-ahl zamānih*<sup>34</sup> (l'homme sensé doit avoir une connaissance suffisante des gens de son époque).

En effet, les actes de juger et de témoigner ont cela de caractéristique qu'ils s'effectuent chaque fois comme des actes de mobilisation de l'expérience de la vie. Car chaque nouvelle affaire qu'un juge s'appête à trancher et dans laquelle une personne jouera le rôle de témoin est soit une affaire qui s'insérera dans un système de jurisprudence, soit une affaire qui est susceptible de constituer une nouvelle jurisprudence. C'est dire qu'il s'agira d'une affaire qui sera vécue et tranchée soit en tant qu'elle fait partie d'une famille d'expériences similaires soit comme une expérience singulière et totalement inédite. Or, pour dire dans lequel des deux cas se classe une nouvelle affaire, il faut encore de l'expérience. La phénoménologie de l'expérience se trouve ainsi concrétisée et mise en évidence dans sa réalité propre par la situation du témoin, en ce sens que c'est chez le témoin (*al-šāhid*) que l'expérience de la réalité et de la société se trouve requise d'une manière qui ne laisse la place à aucune concession. Car l'on ne peut participer à l'élaboration des lois ou juger de leur validité ou les appliquer que si l'on connaît, d'une manière à la fois profonde et vivante, les logiques inhérentes aux situations auxquelles elles s'appliquent. C'est dire qu'il est impossible pour une personne de comprendre l'esprit d'une loi si elle ne possède pas une expérience complète de la société dont cette loi est issue.

De par mon appartenance au même monde vécu socioculturel que les parties qui viennent résoudre leur différend devant un juge, je suis habilité à venir témoigner, c'est-à-dire donner ma version des faits ou de la situation. Ce qui confère à ma version sur les

---

<sup>33</sup> Ce jugement porté par la pensée de l'*adab* sur la sagesse acquise à travers une forme de vie faite d'isolement est à comparer avec cette remarque d'Aristote : « Aussi dit-on qu'Anaxagore et Thalès et les gens de cette sorte sont sages et non prudents ; car on voit qu'ils ignorent jusqu'à leurs propres intérêts ; en revanche, on accorde qu'ils possèdent des connaissances surabondantes, merveilleuses, difficiles à acquérir [...] puisqu'ils ne cherchent pas les biens de ce monde », Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction Jean Voilquin, Paris, Garnier, p. 160-161.

<sup>34</sup> *Al-'Iqd al-farīd*, II, p. 104.

événements pertinence et validité, c'est le fait que les parties en conflit, les juges, les autres témoins éventuels et moi, nous puissions nos capacités de jugement sur les choses dans un fonds d'expériences auquel nous avons pareillement un accès privilégié. En outre, l'acte de témoigner ne s'effectue pas uniquement sous la forme d'une description des faits. Il se réalise souvent comme une tentative de compréhension des actes et des comportements en les mettant dans un système de plausibilité. Ainsi, pour comprendre les mobiles et la logique des actions au sujet desquelles on vient témoigner ou que l'on juge, le témoin et le juge doivent posséder une connaissance suffisante du monde dans lequel les acteurs de ces actions vivent. Notre connaissance de ce monde sera donc d'autant plus profonde et différenciée qu'elle est acquise non pas seulement au moyen d'enquêtes et de recherches, mais à travers une implication, une participation et un engagement actifs dans le déroulement de la vie socioculturelle réelle. De là nous comprenons mieux pourquoi selon al-Ġāḥiẓ les individus vivant dans des mondes à l'écart du monde vécu commun, comme les moines et les ascètes, ne sont pas à même de jouer le rôle de témoin, ni a fortiori celui de juge : il leur manque irrémédiablement l'expérience vivante de la vie en société, laquelle expérience ne peut venir que d'une vraie présence avec les autres. Et ce n'est donc pas un hasard si le mot *šāhid*, au sens de témoin, ainsi que le verbe *šahida* (témoigner) partagent la même racine avec le verbe *šahada*, qui veut dire être présent quelque part, participer ou assister à un événement. Le sens de base, le sens noyau, que la racine *š.h.d* exprime est fondamentalement celui de la *présence*. Cette présence effective est mise en jeu et exigée non seulement dans les actes de témoigner (*šahida*) et participer (*šahada*), mais également dans celui de regarder : *šāhada*. Ce verbe *šāhada* possède une morphologie (schème *fā'ala*) qui lui donne un sens participatif-interactif, si bien que la réalité vue sur le mode de la *mušāhada* n'est en quelque sorte pas seulement vue ou regardée comme un objet ou un spectacle passif, mais en tant que me faisant face et surtout en tant qu'elle constitue de cette manière une réalité agissante qui confère à mon acte de regarder l'effectivité d'une véritable présence : autrement dit, le verbe *šāhada* exprime, au fond, l'interaction entre deux présences, celle de celui qui regarde et celle de la réalité regardée en tant que réalité qui donne pour ainsi dire réalité à ce regard en lui résistant. C'est pour cela que *šāhada* n'est pas un simple *naẓara* (regarder), ni un simple *ra'ā* (voir), en ce sens qu'il met en jeu non pas un

voir solitaire, mais un voir avec les autres : l'acte de *šāhada* se réalise chaque fois en conférant à la présence un double ancrage, dans la mesure où il s'avère permettre à la personne ainsi présente d'attester de l'effectivité de sa présence à la fois par elle-même, en participant à l'événement en cours, et en étant avec les autres.

Dans la physiologie du témoin (*šāhid*) aussi nous trouvons cette exigence du double ancrage. Car il ne suffit pas d'être là, au bon moment, par un heureux concours de circonstances, pour être témoin de quelque chose. Il faut encore, à la fois par soi-même, par les autres et avec eux, faire preuve d'une présence pleine et continue, de sorte que venir témoigner dans une affaire donnée ne se présente pas comme un acte isolé de présence dans le monde commun, mais comme le prolongement, l'extension normale d'un témoignage qui n'a jamais cessé.

Or, il est une forme de réalisation de la racine *š.h.d* qui ne renvoie pas seulement aux actes d'être présent, de voir et de témoigner, mais englobe et met en jeu également le phénomène de la mort : nous voudrions évoquer ici le *Istišhād* (mourir en martyr) et le *šāhid* (martyr) comme l'expression d'une totalisation d'expériences.

Remarquons d'abord comment à la richesse morphologique du verbe *Istašhada* correspond une richesse phénoménologique. Car les multiples composantes grammaticales que ce verbe agglutine, représentent autant de faits et d'expériences : *istašhada* (mourir en martyr)<sup>35</sup> veut dire à la fois être présent, prendre part et participer à une bataille, être physiquement et concrètement impliqué dans l'événement en y laissant sa vie. Or, pour bien rendre compte de cette expérience du *istišhād*, il nous faut dire en quoi elle peut être considérée comme une forme de présence, et même comme un autre degré d'approfondissement de la présence.

Si, comme nous l'avons dit, le verbe *šahada*, au sens d'avoir été présent dans une bataille ou un événement, veut dire à la fois être présent et participer effectivement, être *šāhid* (martyr) renvoie à l'expérience d'une personne qui ne se contente pas d'être là et de prendre part à l'événement, mais qui approfondit encore davantage sa présence en faisant de sa propre mort une trace et un témoignage attestant, d'une manière absolument incontestable, sa présence aux côtés des autres. Car, rien ne peut témoigner plus radicalement et plus

---

<sup>35</sup> Rappelons que le mot « martyr », qui vient du grec ancien *martyros*, veut dire essentiellement « être témoin ».

authentiquement, c'est-à-dire d'une manière ultime, de ma présence et de ma participation effective à telle ou telle bataille que ma propre disparition et ma mort. Ainsi, à travers l'acte d'*istišhād*, nous assistons à l'accomplissement d'une expérience devenue close, achevée, absolue, autarcique, puisqu'elle se déroule sous la forme d'un événement au moyen duquel un individu, par le biais de sa mort, témoigne par lui-même de sa propre présence, si bien qu'au sein de cette expérience par lui ainsi menée et vécue, la vie réalise une synthèse avec la mort : en la clôturant de cette manière, la mort confère à la fois sens et forme à la vie, l'authentifie<sup>36</sup>.

Comme nous avons pu nous en rendre compte, dans maints propos traitant de l'expérience (*tağriba/tağārib*), celle-ci est souvent considérée comme étant la matière première et principale du *'aql* (sagesse pratique), et que celui-ci est fréquemment considéré comme résidant uniquement dans le bon usage de l'expérience. Il en est ainsi dans le propos suivant :

*Wa qāla Saḥbān Wā'il : al-'aql bi-l-tağārib li-anna 'aql al-ğarīza sullam ilā 'aql al-tağriba*<sup>37</sup> (Saḥbān Wā'il dit : le *'aql* est de l'expérience, car l'intellect inné est un tremplin vers l'intellect pratique, acquis à travers l'expérience).

La place à la fois privilégiée et originale qu'occupe l'expérience dans le champ de l'*adab* apparaîtra encore plus nettement si nous considérons la manière dont celui-ci traite la notion de *'aql*. Pour ce faire, nous allons nous intéresser au chapitre qu'Ibn 'Abd Rabbih consacra à cette notion dans *al-Iqd al-farīd*<sup>38</sup>.

## 2 . Expérience (*tağriba*) et *'aql* (intellect)

Commençons d'abord par préciser la place spécifique et originale qu'occupe *al-'aql* dans la conception arabe de la vie, telle que nous la trouvons dans les textes d'*adab*. Voici un passage d'*al-Iqd al-farīd*, qui nous présente ce que nous pouvons appeler la fable arabe de la « Raison » :

---

<sup>36</sup> Voir G. Simmel, « Métaphysique de la mort », in *Tragédie de la culture et autres essais*, Traduction Vladimir Jankélévitch, Paris, Rivages, 1988, surtout p. 167 et suiv.

<sup>37</sup> *Al-'Iqd al-farīd*, II, p. 104.

<sup>38</sup> *Id.* p. 104-116. Il s'agit d'une synthèse de deux chapitres de *'Uyūn al-aḥbār*, I, l'un, intitulé *bāb al-iṣāba bi-l-ẓann wa-l-ra'y*, pp. 34-37, et l'autre, *bāb al-'aql*, pp. 279-282.

*Qāla : wa lammā ahbaṭa allāh ‘azza wa ḡalla Ādam ‘alyah al-salām ilā l-arḍ atāhu Ġibrīl ‘alayh al-salām fa-qāla lahu : yā Ādam inna allāh ‘azza wa ḡalla ḥabāka bi-ṭalāt ḥiṣāl li-taḥtāra minhā wāḥida wa tataḥallā ‘an al-iṭnayn. Qāla : wa mā hunna ? Qāla : al-ḥayā’ wa-l-dīn wa-l-‘aql. Qāla Ādam : allahuma innī iḥtartu al-‘aql. Fa-qāla Ġibrīl li-l-ḥayā’ wa-l-dīn : irtaḥṭā ! Qālā lan nartaḥṭā. Qālā Ġibrīl : a‘aṣaytumā ? Qālā : lā wa lakinnā umirnā an lā nufāriqa al-‘aql ḥaytu kān<sup>39</sup> (Quand Dieu fit descendre Adam sur Terre, l’ange Gabriel vint le voir et lui dit : Dieu te propose trois qualités pour que tu en choisisses une seule et laisser les deux autres. Quelles sont ces trois qualités, interrogea Adam ? La pudeur (*al-ḥayā’*), la religion (*al-dīn*) et l’intelligence (*al-‘aql*), répondit Gabriel. J’ai choisi l’intelligence, dit alors Adam. Alors Gabriel dit à la pudeur et à la religion : remontez maintenant ! Mais la pudeur et la religion rétorquèrent : nous ne monterons jamais. Vous désobéissez donc ? dit Gabriel. Non, répondirent-elles. Mais parce que nous avons reçu l’ordre de ne jamais nous séparer de l’esprit partout où il est).*

Dans le texte que nous venons de citer, nous constatons que le concept de *‘aql* est non seulement posé comme une qualité primordiale, mais qu’on lui accorde la primauté par rapport à la pudeur et à la religion (*dīn*). La moralité et la religion sont ainsi considérées comme de simples servantes subalternes du *‘aql*. Autrement dit, le *‘aql* est une vertu qui contient toutes les autres qualités et vertus intellectuelles et morales et, à ce titre, elle se suffit à elle-même.

Nous devons souligner un autre trait caractéristique de la place du *‘aql* dans la pensée de l’*adab*, caractéristique qui la rend à la fois original et spécifique.

En effet, comme nous pouvons le constater à travers la définition donnée par Saḥbān Wā’il, la conception que la pensée de l’*adab* a du *‘aql* est très simple : pour l’*adab* le *‘aql* est tout entier expérience et mise en œuvre pratique de l’expérience. C’est dire que *‘aql* veut dire non pas *Raison* ou entendement ou intellect, mais tout simplement la mise en œuvre intelligente de l’expérience. C’est ce que nous pouvons voir dans le propos suivant :

---

<sup>39</sup> *Id.*, p. 107 ; *‘Uyūn al-aḥbār*, I, pp. 279-282.

*Wa kāna yuqāl : kullu šay'in maḥtāğ ilā l-'aql wa l-'aql maḥtāğ ilā l-tağārib*<sup>40</sup> (L'on disait : toutes les choses ont besoin de l'intellect, mais l'intellect à besoin de l'expérience).

Ainsi, même en étant considéré comme une vertu totale et autosuffisante, le *'aql* nécessite l'expérience, parce qu'elle constitue pour ainsi dire sa matière première.

Pour l'*adab*, en effet, le *'aql* n'est ni un concept à définir, ni une idéalité abstraite, mais une faculté, une sorte d'intelligence pratique empreinte de sagesse, que les individus mettent concrètement en œuvre pour gouverner quotidiennement leurs vies. C'est sans doute pour signifier que le *'aql* n'est rien d'autre pour la pensée de l'*adab* que cette part de sagesse que chacun emploie en menant sa vie qu'al-Ğāḥiẓ cite dans *Kitāb al-Ḥayawān* la caractérisation suivante du *'aql*, qui le pose comme consistant dans la capacité intellectuelle qui permet à la personne humaine de définir ses besoins les plus immédiats et de trouver les moyens et les voies pour les satisfaire :

*Wa qāla li-rağulin mina l-ḥukamā' : matā 'aqalta ? Qāla : sā'ata wulidtu. Fa-lammā ra'ā ikārahum li-kalihi qāla : ammā anā fa-qad bakaytu hīna ḥiftu wa ṭalabtu l-akl hīna ḡu'tu wa ṭalabtu l-tadaya hīna iḥtağtu wa sakattu hīna u'ṭaytu* (On a posé la question suivante à un sage philosophe : quand est-ce que es-tu devenu intelligent et sage ? Immédiatement après ma naissance, répondit-il. En constatant leur scepticisme, il ajouta : car j'ai pleuré quand j'avais eu peur, je réclamaï la nourriture chaque fois que j'avais faim, je cherchais le sein quand j'en avais besoin et je me taisais dès qu'on satisfaisait mes demandes)<sup>41</sup>.

Nous devons nous garder de penser que dans cette caractérisation du *'aql* il n'y a pas de place pour l'expérience dans la mesure où l'être serait né déjà doté de *'aql*. Au contraire, ce propos vise à montrer que dès sa naissance, l'être humain fait son expérience du monde et commence à mettre en œuvre cette expérience pour construire des stratégies lui permettant de satisfaire ses besoins<sup>42</sup>. Al-Ğāḥiẓ ne dit pas autre chose lorsqu'il ajoute le commentaire suivant, étayé par la citation de deux vers d'un poète bédouin arabe (*a'rābī*) :

---

<sup>40</sup> *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 281.

<sup>41</sup> Al-Ğāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, édition. 'Abd al-Salām Hārūn, Beyrouth, *Dār iḥyā' al-turāt al-'arabī*, 1969, VII, p. 56-7.

<sup>42</sup> Il faut donc distinguer cette caractérisation du *'aql* des conceptions religieuses et mystiques qui considèrent ce dernier comme un don (*mahāba/mawhiba*) qu'allāh accorde parfois à des individus choisis, comme dans l'histoire de Salomon à propos de qui al-Ibšīhī dit : « *fa-hāḍīhi al-ma'rifa wa l-dirāya lam taḥsul li-sulaymān bi-kaṭrat al-*

*Yaqūlu : hādīhi maqādir ḥāḡātī. Wa man ‘arafa maqādir ḥāḡātih [...] fa-lā ḥāḡata bihi (lahu ?) fi dālīka l-waqt ilā akṭar min dālīka l-‘aql. Wa li-dālīka qāla al-‘arābī :*

*Saqā llāhu arḡan ya‘lamu al-ḡabbu annahā // ba‘īdun mina l-‘āfāti ṭayyibata al-baqli  
banā baytahu minhā ‘alā ra’si kudayatin // wa kullu imrī’in fi ḥirfati al-‘ayši dū ‘aqli*

(Il voulait dire : c’est là l’étendue de mes besoins, et celui qui se montre capable de définir ses besoins, il n’a alors besoin de plus d’intelligence pratique que celle dont il avait ainsi fait preuve. Et c’est pour cela que le poète bédouin dit :

Allāh arrosa une terre que le lézard sait qu’elle est // à l’abri des accidents et pleine de nourriture appétissante.

Il y a construit son logis au sommet d’un rocher // Car chacun est dans le métier de la vie sage)<sup>43</sup>.

Nous sommes ici en présence d’une conception du ‘aql qui le considère non uniquement comme intellection et intelligence, mais surtout comme l’exercice d’une certaine sagesse et d’une sorte de prudence pratique quasi instinctive. C’est pour cela que, citant ces mêmes vers à un autre endroit de *Kitāb al-ḥayawān*, al-Ġāḡiz observe :

*wa hādā kulluhu kays wa ḥazm* (Tout cela est une marque d’intelligence et de prudence)<sup>44</sup>.

Il faut noter aussi qu’il n’y a pas que l’animal qui fait preuve de prudence et de sagesse pratique ici, mais également le poète bédouin qui l’avait observé et sut voir dans son comportement une certaine forme d’intelligence. Aussi, si cette intelligence de l’animal est-elle considérée comme dénotant une sagesse plus profonde et plus authentique, c’est parce qu’elle paraît procéder d’une forme de prudence naturelle dont la visée unique et immédiate est l’autoconservation.

Nous constatons ainsi que l’intelligence (‘aql) n’est pas définie dans le champ de la pensée de l’*adab* sur la base de son concept, mais en situation et en tant qu’elle constitue un équipement intellectuel mis en œuvres par des individus réels dans des cadres de vie concrets. C’est sans doute cette volonté d’enraciner les réflexions sur la notion de ‘aql à la

---

*taḡriba wa ṭūli l-mudda bal ḥaṣalat bi-‘ināya rabbāniya wa alṭāfin ilāhiya* » (Ce savoir et cette connaissances des choses n’a pas été acquise par Salomon à travers l’expérience et l’âge, elle est le résultat d’un bienfait de la providence et un don divin), *Al-Ibšīhī, al-Mustaṭraf fi kulli fannin mustazraf*, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt, 1992, I, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *K. al-Ḥayawān*, VI, p. 56.

fois dans l'horizon d'une culture et d'une tradition de pensée, en l'occurrence celle de l'*adab*, et dans la réalité de son utilisation effective qu'al-Ġāḥiẓ tente de la caractériser en la mettant dans une relation d'interdépendance avec le concept de *ʿāqil*, c'est-à-dire l'individu raisonnable, intelligent et prudent, de sorte que, un peu comme chez Aristote<sup>45</sup>, le *ʿaql* est considéré comme le paramètre définitionnel du *ʿāqil* et celui-ci comme le critère à l'aune duquel se mesure la manifestation effective et opérante du *ʿaql* :

*Wa ammā l-ḥūrṣ ʿalā l-mamnūʿ al-ladī lā yuntafaʿu bihi wa l-ʿaġab mimmā lā yutaʿaġġabu minhu fa-laysa min aḥlāq al-ʿuqalāʾ wa mā lam yakun min aḥlāqihim fa-lānaẓara fihi wa lā qiyās ʿalayh*<sup>46</sup> « En ce qui concerne le désir d'obtenir ce qui est interdit et inutile et la propension à admirer ce qui n'est pas admirable, ce ne sont pas des traits de caractère d'hommes intelligents ; or, ce qui ne fait partie des caractères des hommes intelligents ne doit pas être étudié ni servir de critère »<sup>47</sup>.

Il s'agit d'une conception du *ʿaql* (intellect) par laquelle la pensée de l'*adab* se distingue de la conception philosophique<sup>48</sup> dont voici un exemple. Il s'agit d'une définition donnée par Abū Sulaymān al-Siġistānī dans *al-Muqābasāt* :

*al-ʿaql ḥalīfat al-ʿilla l-ūlā ʾindaka* (la Raison est le représentant du Premier principe (cause) en toi)<sup>49</sup>.

L'*adab* se distingue également de la conception théologique, comme le montre cette réflexion d'al-Tirmīdī :

*Fa-l-ʿaql mā akrama llāh bihi l-ʿibād [...] wa huwa ʿaql al-muʾmin bayna imānihi wa bayna an yakfura [...] wa-l-ʿaql ayḍan ʿaql bayna l-ṭāʿa wa-l-maʿṣiya fa-yaʿqidu wa yaftaḥu...*<sup>50</sup>  
(L'intellect est un don qu'allah confère à ses créatures [...]) Il sert pour l'individu de limite

<sup>45</sup> Définissant, dans l'*Ethique à Nicomaque*, la *phronesis*, c'est-à-dire la prudence, par le *phronimos*, c'est-à-dire l'individu prudent. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Voilquin, Paris Garnier-Flammarion, Voir Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France.

<sup>46</sup> Al-Ġāḥiẓ, *Rasā'il*, I, p. 158.

<sup>47</sup> Al-Ġāḥiẓ, *Quatre essais*, trad. Charles Vial, IFAO, 1976, p. 85.

<sup>48</sup> C'est exclusivement à cette conception philosophique que l'article «*Aql*» de l'*Encyclopédie de l'Islam* est consacré. Or, comme nous sommes en train de tenter de le montrer ici, ce n'est pas dans les définitions métaphysico-théologiques, le plus souvent chimériques, données par les philosophes aux *ʿuqūl mufāriqa* (intelligences séparées et hiérarchisées) que nous pouvons trouver la conception arabe du *ʿaql*, mais surtout dans la forme de sagesse concrète qui se déploie dans les textes d'*adab*.

<sup>49</sup> Abū l-Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, éd. Husayn Muḥammad Tawfiq, Tehran, 1987, p. 467.

<sup>50</sup> Al-Ḥakīm al-Tirmīdī, *al-ʿaql wa-l-hawā*, <http://shamela.ws/browse.php/book-652>.

séparatrice entre sa foi et son hérésie [...] L'intellect constitue également une barrière entre la soumission et la désobéissance en fermant et en ouvrant).

Deux choses caractérisent le *'aql* dans le champ de l'*adab* : il est, d'une part, résolument tourné vers l'action, il est, d'autre part, posé dans un lien étroit avec l'expérience, comme le montre cette observation de 'Alī b. Abī Ṭālib :

*Wa li-dālīka qāla 'Alī b. Abī Ṭālib : ra'y al-šayḥ ḥayr min mašhad al-ǧulām* (le conseil (utile) d'un vieux est préférable à la vue (belle) d'un jeune)<sup>51</sup>.

Le mot *ra'y* est à comprendre ici au triple sens d'avis, de jugement et de conseil. De même le mot *šayḥ*<sup>52</sup> est à entendre au double sens de vieux et de sage. C'est dire que l'on sollicite souvent les conseils des vieux parce qu'on les considère comme des individus dépositaires d'une certaine sagesse. Et si l'on est disposé à leur reconnaître cette sagesse, c'est parce que l'on pense qu'ayant vécu en contact avec le monde plus ou moins longtemps, ils ont sans doute réussi à accumuler une grande réserve d'expériences les habilitant à donner des conseils. Car conseiller, c'est effectuer un acte à travers lequel l'on se montre capable de se mettre à la place de l'autre que l'on conseille. Or, l'on ne peut se mettre à la place de l'autre et lui indiquer ce qu'il doit faire dans telle ou telle situation que si l'on est dépositaire d'un répertoire d'expériences riches, expériences acquises à travers des situations multiples et

---

<sup>51</sup> 'Iqd, I, p. 104. Voir aussi 'Uyūn al-aḥbār, I, p. 15. Dans al-Ġāḥiḏ, Rasā'il, I, p. 273, le propos est attribué à 'Abd al-Malik b. Marwān.

<sup>52</sup> Citant dans *Risāla fī l-'aql*, la définition de l'intellect donnée par Aristote dans le Livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, al-Farābī fait référence au *'aql* acquis par l'âge : *wa hādā al-'aql al-maḍkūr fī l-maqāla al-sādisa min kitāb al-aḥlāq yatazayyadu ma'a l-insān ṭūla 'umrihi [...] wa li-dālīka qallamā yašīru l-insān bi-hādīhi l-šifa illā idā šāḥa li-aḡli ḥāḡat hādā l-ḡuz'* mina l-nafs ilā ṭūli l-taḡārib al-laḡī laysa yakūnu illā fī ṭūli l-zamān (Cet intellect évoqué dans le livre VI de l'*Ethique*, se renforce chez l'Homme tout au long de la vie [...] Et c'est pour cela qu'il est rare qu'un individu acquiert cette qualité avant d'atteindre l'âge de la vieillesse, en raison du besoin de cette partie de l'âme de l'accumulation des expériences qui ne peuvent s'obtenir qu'à travers le temps). A signaler que dans sa traduction de *Risāla fī l-'aql*, sous de le titre de *Epître sur l'intellect*, Philippe Vallat avait fait le choix de remplacer le verbe *šāḥa* choisi par P. Bouyges dans son édition du texte arabe, par *šāḥa*, en traduisant ainsi le passage que nous venons de traduire : « Cet intellect – dont il est question dans le livre six de l'éthique – croît avec l'homme, tout le temps que dure son existence [...] C'est pourquoi l'on parvient d'autant moins à cette qualité que l'on a pas pris garde à tout le temps qu'il faut à cette partie de l'âme pour acquérir l'expérience requise. », *Al-Fārābī, Epître sur l'intellect*, traduction Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 19-20. Or, il suffisait de se reporter à la fois à la traduction latine et au texte arabe publié par Friedrich Dieterici dans *Alfārābīs Philosophisch abhandlungen*, Leiden, Brill, 1890, ainsi qu'à la traduction d'Etienne Gilson faite à partir de la traduction latine, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, année 1929-30, p. 130, pour voir que le verbe employé par al-Farābī n'est ni *šāḥa* comme chez P. Bouyges, ni *šāḥa*, proposé par Ph. Vallat, mais *šāḥa*, qui veut dire vieillir, devenir sage en prenant de l'âge.

variées de la vie en société. En cela l'acte de donner des conseils procède de la même exigence et possède la même configuration phénoménologique que l'acte de témoigner : dans les deux cas, il faut être à même de comprendre la situation de l'autre en s'y mettant soi-même et en délibérant comme s'il s'agissait de notre propre situation. Nous remarquons ainsi que c'est dans l'acte de conseiller que l'emploi du *'aql* se déroule sous la forme d'une mobilisation et d'une mise en œuvre de l'expérience. Car donner un conseil, c'est tenter d'anticiper les événements futurs en réfléchissant sur les événements passés. Cette idée est clairement posée dans la définition que 'Amr Ibn al-'Āṣ donne au *'aql* :

*Wa qīla li-'Amr b. al-'Āṣ : mā l-'aql ? Fa-qāla : al-iṣāba bi-l-ẓann wa ma'rifat mā yakūnu bi-mā kāna*<sup>53</sup> (On a dit à 'Amr b. al-'Āṣ : qu'est-ce que la sagesse pratique (*al-'aql*) ? C'est la pénétration de l'esprit et la capacité de savoir ce qui aura lieu à partir de ce qui a eu lieu).

Nous entendons ici le mot *ẓann* au sens de la pénétration de l'esprit. C'est dire que nous devons nous garder de comprendre le *ẓann* au sens d'une simple intuition ou une « vision directe de l'esprit par l'esprit »<sup>54</sup>, comme chez Bergson. Car le *ẓann* n'est pas de l'ordre de la révélation ou du prophétisme, mais le résultat d'une sorte de réflexion délibérative qui s'appuie sur l'examen de l'expérience passée pour essayer de formuler des hypothèses et des anticipations sur l'avenir. Il est vrai que le terme *ẓann* est employé parfois dans le sens d'illusion ou d'imagination. Ainsi, par exemple, al-Tawḥīdī appelle la septième forme de vie « *ḥayātu al-ẓanni wa-l-tawahhum* »<sup>55</sup>, considérant du même coup le *ẓann* comme étant synonyme de *tawahhum* (illusion et/ou imagination). De même, dans une autre définition donnée dans *al-'Iqd*, le *ẓann* du *'āqil* est caractérisé comme étant une forme de divination : *wa qālū : ẓann al-'āqil kihāna*<sup>56</sup> (l'intuition de l'homme d'expérience est une divination). Nous avons cependant une indication importante sur la manière dont il faut interpréter ce terme de *ẓann*, donnée dans *Tāğ al-'arūs* :

---

<sup>53</sup> *Al-'Iqd*, II, p. 105.

<sup>54</sup> Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 35.

<sup>55</sup> Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, « *Risālat al-ḥayāt* », in *Talāt rasā'il*, éd. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damas, Institut Français d'Etudes Arabes, 1951, p. 55.

<sup>56</sup> *Al-'Iqd*, I, p. 108.

*Wa fi l-Muḥkam : huwa šakk wa yaqīn illā annahu laysa yaqīn ‘iyān innamā huwa yaqīn tadabbur*<sup>57</sup> ( Il est dit dans le *Muḥkam* que le *zann* renvoie à la fois au doute et à la certitude. Il s’agit cependant non pas d’une certitude empirique (*‘iyān*), mais une certitude acquise au moyen de l’expérience concrètement vécue des situations de vie (*tadabbur*)).

Cependant, même si le *tadabbur* constitue une attitude intellectuelle basée sur l’expérience vécue des situations et des faits, il n’est pas considéré comme une stratégie très sage, comme le montre ce vers poétique de Ğarīr, cité par al-Ġāḥiẓ dans *al-Bayān wa-l-tabẓīn*<sup>58</sup> :

*Wa qāla Ğarīr fi fawt al-ra’y :*

*Lā yattaquna al-šarra ḥattā yuṣībuhum  
wa lā ya’rifūna al-amra illā tadabburā*

( Ğarīr dit sur les erreurs de précipitation :

Ils ne connaissent le mal que lorsqu’il les aura frappés et ne savent les choses qu’après les avoir subies [vécues]).

Pourquoi cette attitude critiquée par Ğarīr est donnée par al-Ġāḥiẓ ici comme étant l’exemple d’une stratégie de vie qui témoigne d’un manque de sagesse et de prudence ? Sans doute parce qu’il s’agit d’une attitude qui ne fait preuve d’aucune capacité à utiliser les expériences passées pour anticiper les événements à venir, et illustre pour cette raison ce qu’il appelle *fawt al-ra’y*, c’est-à-dire les erreurs de précipitation qui sont la conséquence directe d’une absence de réflexion délibérante avant tout propos ou action. Comme le montre le dialogue suivant, qui s’est déroulé entre Mu‘āwiya et ‘Amr Ibn al-‘Āṣ, l’homme d’expérience, *al-‘āqil*, est celui qui se montre capable, dans toutes les situations, de mobiliser ses expériences de la vie pour s’orienter dans le présent et déjouer intelligemment les difficultés futures :

---

<sup>57</sup> *Tāğ al-‘arūs*, « Z.N.N. ».

<sup>58</sup> *Al-Bayān wa-l-tabẓīn*, I, p. 198.

*Wa qāla Mu'wāiyya li-'Amr b. al-'Āṣ : mā balāḡa min 'aqlika ? Qāla : mā dahaltu fī ṣay' qatṭ illā ḥaraḡtu minhu. Fa-qāla Mu'āwiyya : lakinnī mā dahaltu fī ṣay' wa aradtu l-ḥurūḡ minhu*<sup>59</sup>.

(*Mu'āwiyya dit à 'Amr b. al-'Āṣ : comment mesures-tu l'étendue de ta sagesse pratique ('aqlika) ? Chaque fois que j'entre dans une situation (difficile), je me montre capable d'en sortir. Quant à moi, rétorqua Mu'āwiyya, je ne suis jamais entré dans quelque chose dont je sentirais le besoin d'en sortir*).

Le point de vue de Mu'āwiyya exprime une conception radicale de la manière dont le *'āqil*, l'individu sage, doit constamment faire preuve de prudence, dans la mesure où pour lui l'homme avisé n'est pas seulement celui qui sait sortir des situations difficiles, mais surtout celui qui se garde de tomber dans de telles situations, en anticipant.

Ces deux formes du *Tadbīr* incarnées par les figures de *Mu'āwiyya* et de *'Amr b. al-'Āṣ* correspondent exactement à la distinction que fait al-Murādī entre deux sortes de gouvernants prudents :

*Wa qālat al-ḥukamā' : al-mulūku talāta : ḥāzimāni wa 'āḡiz. Fa-aḥadu l-ḥāzimayn al-laḏī yanẓuru fī l-umūri qabla nuzūlihā wa yaḥtālu lahā qabla l-wuqū'ihī fihā fa-yaḡtalibu ḥayrahā wa yaḡtanibu ṣarrahā ka l-lā'ib al-māhir fī l-ṣiṭranḡ al-laḏī yarā l-ḥaraka l-radī'a min qabli wuṣūlihā fa-yaḥatarisu minhā [...] Wa l-ḥāzimu l-tānī huwa l-laḏī lā yudabbiru l-umūr ḥattā taḥulla bihi fa-idā ḥallat 'rafa wuḡūh al-taḥalluṣ minhā wa hādā aḥfaḏu rutbatan mina l-awwal (Les sages philosophes dirent : il y a trois sortes de rois : deux prudents et un imprévoyant. Parmi les deux prudents, l'un examine les choses avant qu'elles n'adviennent en essayant de ne pas y succomber, d'une manière à pouvoir en recueillir les bonnes et éviter les mauvaises, tel un excellent joueur d'échecs qui sait anticiper les mauvais coups en les parant [...] Le second prudent est celui qui ne réfléchit aux problèmes que lorsqu'ils le frappent, mais qui sait cependant les démêler et les résoudre dès qu'ils lui arrivent. Ce second prudent est, en termes de *tadbīr*, dans une position inférieure à celle du premier)*<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Al-'Iqd, I, p. 105.

<sup>60</sup> Al-Murādī, *al-Iṣāra fī tadbīr al-imāra*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, p. 53. A noter qu'al-Murādī emprunte cette distinction à *Kalīla wa Dimna* d'Ibn al-Muqaffa' et à *'Uyūn al-aḥbār* d'Ibn Qutayba : *Kalīla wa Dimna*, Beyrouth, Dār al-Fikr, S.d, p. 149. Traduction A. Miquel, *Kalīla et Dimna*, Klincksieck, 1980, p. 76. *'Uyūn al-aḥbār*, I, p. 36.

Mais nous ne devons pas oublier que dans la seconde partie de sa définition du *‘aql*, que nous avons citée plus haut, ‘Amr b. al-‘Āṣ ajoute : *Wa ma‘rifat mā yakūn bi-mā kān* (La connaissance des événements futurs au moyen des événements passés).

Cela revient donc à dire que l’emploi judicieux de l’expérience permet de connaître les événements futurs comme s’ils avaient déjà eu lieu. Nous comprenons du même coup pourquoi l’intuition (*ẓann*) de l’homme prudent et sage (*al-‘āqil*) est considérée comme une sorte de divination (*kihāna*) : l’homme doté de sagesse pratique est celui qui fait preuve d’une capacité d’inférer des événements et des expériences passés des plans d’action pour le présent et l’avenir. Or, inférer des plans d’action pour le présent et l’avenir, cela veut dire examiner, analyser, étudier et méditer les faits passés, d’une manière à en tirer des leçons et des exemples à suivre ou à éviter lors de l’élaboration de stratégies d’action. C’est sans doute dans ce sens qu’il nous faut lire et comprendre cette réflexion d’Ibn al-Muqaffa‘ dans *al-Adab al-ṣāḡīr* :

*Kam untuzi‘at al-dunyā mi-mman tamakkana minhā wa-‘takafat lahu fa-aṣbaḥat al-a‘māl a‘mālahum wa-l-dunyā dunyā ḡayrihim wa aḥaḍa matā‘ahum man lam yaḥmidhum wa ḥaraḡū ilā man lā ya‘dirahum. Fa-aṣbaḥnā ḥalaf min ba‘dihim natawaqqa‘u miṭl alladī nazala bi-him. Fa-naḥnu idā tadabbarnā umūrahum aḥiqqā’ an nanzura mā naḡbiṭahum bihi fa-nataba‘ahu wa mā naḥāfu ‘alayhim minhu fa-nataḡannabahu<sup>61</sup>* (Combien de fois le pouvoir fut pris à ceux qui le possédaient, de sorte que les affaires passèrent aux mains de leurs ennemis et leurs possessions furent prises par ceux qui ne les appréciaient guère et devinrent ainsi une proie pour ceux qui ne leur avaient pas pardonné les faiblesses. Ainsi nous sommes devenus leurs descendants et nous nous attendons à subir les mêmes événements qui les frappèrent. Or, si nous méditons leurs affaires, nous serons à même d’examiner leur bonnes actions pour les suivre et de connaître leurs erreurs afin de les éviter).

Remarquons d’abord que le verbe *tadabbara* est employé par Ibn al-Muqaffa‘ dans un sens très différent de celui que nous avons vu jusqu’à maintenant : il ne veut pas dire faire concrètement l’expérience de quelque chose en le vivant ou en le subissant, mais réfléchir

---

<sup>61</sup> Ibn al-Muqaffa‘, *al-Adab al-ṣāḡīr*, in Muḥammad Kurd Ali, *Rasā’il al-Bulaḡā’*, Le Caire, Dār al-kutub al-‘arabiya al-kubrā, 1913 p. 36.

sur les événements du passé, méditer les faits de l'histoire d'une manière à s'en instruire et en tirer des leçons et des exemples à suivre et d'autres à éviter. C'est dire que le verbe *tadabbara* renvoie ici à une attitude intellectuelle qui fait partie d'un programme d'actions relevant du *Tadbīr*, c'est-à-dire une stratégie prudentielle globale dont les hommes sages (*'uqalā'*) ont la charge de mener à bien. A noter donc la grande similitude entre cette réflexion d'Ibn al-Muqaffa' et celle que fait Machiavel dans sa lecture de Tite-Live :

« Les hommes sages disent avec raison que, pour prévoir l'avenir, il faut consulter le passé, parce que les événements de ce monde présent trouvent dans le passé leur juste pendant. Accomplis par des hommes qui sont et qui ont toujours été animés par les mêmes passions, ils doivent nécessairement avoir les mêmes résultats »<sup>62</sup>.

Nous voyons ainsi l'acte de *tadabbur* devenir un des moments du processus intellectuel-actionnel auquel les textes d'*adab* donne le nom de *tadbīr*.

En effet, dans les textes de l'*adab*, le *tadbīr* est considéré comme constituant un processus intellectuel à travers lequel la possession et la maîtrise de la sagesse pratique du *'aql* se trouve mise à l'épreuve, comme le montre ce propos émis dans *Kalīla wa Dimna* :

*Wa waḡadtu l-'ulamā' qad qālū : lā 'aql ka-l-tadbīr*<sup>63</sup>.

Le *tadbīr* est considéré dans ce propos comme étant presque un synonyme du *'aql* ou, du moins, comme une mise en œuvre du *'aql*. Il en est ainsi également dans les deux propos suivants attribués à un A'rābī<sup>64</sup>, c'est-à-dire un bédouin arabe :

*Wa su'ila a'rābī 'an al-mawāṭin yuḡtabaru fihī l-'aql. Fa-qāla : 'inda l-tadbīr*<sup>65</sup> (On a interrogé un bédouin arabe sur les situations dans lesquelles on teste la possession de la sagesse pratique (*'aql*). C'est lors de la délibération en vue de l'action (*tadbīr*), a-t-il répondu).

---

<sup>62</sup> N. Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1952, Livre III, chap. 43, p. 702.

<sup>63</sup> *Kalīla wa Dimna*, op. Cit., p. 229.

<sup>64</sup> Il faut à notre avis se garder d'être tenté de croire que l'*adab* fait appel ici à la figure du A'rābī, le bédouin arabe, uniquement pour sa fonction de mythe ou de motif décoratif. Nous pensons que la présence de cette voix typique du champ de l'*adab* vise à ancrer la réflexion sur le concept du *'aql* dans un champ de soucis et de pensée authentiquement arabes, ayant pour horizon et pour arrière-plan la somme d'expériences pratiques que les Arabes avaient accumulées au contact, direct, concret et répété avec leur espace de vie réel. C'est cette somme d'expériences et de sagesse pratiques des Arabes, enrichie et fécondée par les apports des pensées grecque, persane et indienne, que nous trouvons archivée dans les textes d'*adab*, tels *al-'Iqd al-farīd* ou *'Uyūn al-aḡbār* qui alimentent notre réflexion dans la présente étude.

<sup>65</sup> *Al-'Iqd*, I, p. 111.

*Wa su'ila : ayy al-ašyā' adall 'alā 'aql al-'āqil ? Qāla : ḥusn al-tadbīr*<sup>66</sup> (Et on lui a posé la question suivante : qu'est-ce qui prouve la détention de la sagesse pratique par l'homme sage ? C'est la bonne délibération, dit-il).

Or, pourquoi le processus intellectuelo-actionnel du *tadbīr* est considéré dans les textes de l'*adab* comme un moment de mise à l'épreuve de la possession de la sagesse pratique du *'aql* ?

Sans doute parce que le *tadbīr* constitue un processus intellectuel et actionnel complexe qui consiste en deux opérations qu'il s'agit de coordonner : l'élaboration d'un projet d'action d'une part, et la délibération en vue de choisir les moyens à mettre en œuvre pour la réalisation d'un tel projet, d'autre part. Comme le montre le passage suivant, que nous pouvons lire dans *Risālat faḥr al-sūdān* d'al-Ġāḥiẓ, deux éléments importants définissent le *tadbīr* : l'intentionnalité et la finalité :

*wa-llāh la-imtaḥannahu fa-in kāna dālika 'an tadbīr wa qaṣd la-a'taqnahu wa la-zawwaḡnahu wa la-aḡnaynahu*<sup>67</sup>. (Nous le mettrons à l'épreuve, et s'il s'avère que cela procède chez lui d'une délibération et d'une décision intentionnelle, nous l'émanciperons, nous le marierons et nous l'enrichirons).

Nous nous apercevons ainsi que l'intentionnalité et la finalité constituent deux éléments clé pour la définition du *tadbīr*, dans la mesure où ces deux paramètres permettent de faire une distinction très nette entre les actions qui se réalisent d'une manière aléatoire et isolée, et les actions qui se réalisent en formant des réseaux et des systèmes de visées projetées, organisées et exécutées par une volonté gouvernante et régissante. Ainsi, pour que l'on puisse parler de *Tadbīr* il faut qu'il ait un acte ou un série d'actes coordonnés et organisés sous la forme d'un programme d'action orienté vers l'avenir. C'est ce sens que nous trouvons dans l'une des définitions donnée dans *Lisān al-'Arab* :

*Wa l-tadbīr an ya'tiqa al-raḡulu 'abdahu 'an dubrin wa huwa an ya'tiqahu ba'da mawtih fa-yaqūl : anta ḥurrin ba'da mawtī* (*Al-tadbīr* : c'est quand un homme

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Al-Ġāḥiẓ, « *Risālat faḥr al-sūdān 'alā al-biḍān* », *Raṣā'il*, I, p. 181.

émancipe son esclave d'une manière anticipée, c'est-à-dire qu'il programme sa libération après sa mort, en lui disant : tu es (seras) libre après ma mort)<sup>68</sup>.

Sans doute parle-t-on dans ce contexte de *tadbīr*, et donc d'un programme d'actions mûrement réfléchies, élaborées et projetées dans l'avenir, parce qu'il s'agit de gérer et de gouverner la vie et le destin d'un homme.

Cette distinction que nous venons d'esquisser entre actions isolées et actions organisées sur mode d'un programme méritant le nom de *tadbīr* est excellemment mise en évidence par Ibn Bāḡḡa (m. 529/1138)<sup>69</sup> dans sa tentative de définition du terme (*lafẓat*) de *tadbīr* dans l'introduction de son ouvrage *Tadbīr al-Mutawaḥḥid* :

*Lafẓat tadbīr fī lisān al-‘arab tuqālu ‘alā ma‘ānin kaṭīra qad aḥṣāhā ahl lisānihim. Wa aṣḥaruhā dalālatuhā bi-l-ḡumla ‘alā tartīb af‘āl naḥwa ḡāya maqṣūda wa li-dālika lā yuṭliqūnahu ‘alā man fa‘ala fī’l wāḥid yaqṣidu bihi ḡāya mā. Fa-inna man i‘taqada fī dālika l-fī’l annahu wāḥid lam yuṭliq ‘alayhi l-tadbīr. Wa ammā man i‘taqada fīhi annahu kaṭīr wa aḥadahu min ḥaytu huwa dū tartīb sammā dālika l-tartīb tadbīr<sup>70</sup>.* (Le terme *tadbīr* comporte dans la langue des Arabes de nombreux sens qu'étudièrent leurs lexicographes. Mais le sens le plus important est celui qui renvoie à l'agencement d'un certain nombre d'actes en vue de réaliser un objectif précis, si bien que le terme *tadbīr* ne peut pas être employé quand il s'agit de renvoyer à un seul acte qui vise un but isolé. Si donc l'acte effectué est unique, le mot *tadbīr* ne s'y applique pas. Par contre, dès qu'il s'agit d'une série d'actes obéissant à un agencement, cet agencement s'appelle *tadbīr*).

On voit que les deux conditions qu'Ibn Bāḡḡa pose comme devant être remplies afin que l'on puisse parler de *tadbīr* sont, premièrement, la pluralité des actions (*af‘āl*) et, deuxièmement, l'organisation ou « l'agencement » (*tartīb*) de ces actions sous la forme d'un système. Quand nous avons affaire à un seul et unique acte tendant vers un but isolé, ou quand il s'agit d'un ensemble d'actions qui, séparément et chacune pour son propre compte, visent la réalisation de quelques buts, nous ne pouvons pas parler de *tadbīr*, car ce qui

---

<sup>68</sup> *Lisān al-‘Arab*, d.b.r.

<sup>69</sup> Voir *Encyclopédie de l'Islam* ; Article « Avempace », *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984.

<sup>70</sup> Ibn Bāḡḡa, *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, in *Opera Metaphysica*, éd. Majid Fakhry, Beyrouth, 1991, p. 38 ; *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, Tunis, Cerès, 1994, p. 5.

manque, dans les deux cas, c'est l'organisation intentionnelle des actions accomplies ou projetées sur le mode d'un système cohérent. Ce qui caractérise donc un processus de *tadbīr*, c'est qu'il s'élabore et se met en œuvre comme un programme dans lequel tous les actes qui participeront à sa réalisation sont mis dans un réseau d'interdépendance et sont tous mobilisés en vue d'une même finalité. Or, derrière chaque projet de *tadbīr*, il y a un *mudabbir*, c'est-à-dire un homme ou une femme pourvue de sagesse pratique (*'aql*) et capable d'organiser, d'orchestrer et de mener à bien le tout, en faisant appel à son expérience pour analyser les situations, anticiper les événements et prévoir les moyens d'action. Mais ce que nous devons retenir ici, c'est que le *tadbīr*, tel que nous venons de tenter de le définir brièvement, constitue le mode privilégié de l'action politique. Et ce n'est donc pas un hasard si lorsque nous lisons un texte d'*adab* comme *Risāla ilā walī al-'ahd* de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib<sup>71</sup>, nous constatons que le terme *tadbīr* y apparaît sans cesse, presque à chaque page : parce que ce texte avait en permanence en vue, c'est l'action politique sous toutes ses formes. Car, c'est au sein de l'action politique que l'expérience de la vie et du monde se trouve exigée et sollicitée d'une manière qui n'admet aucune concession.

### Conclusion

De l'enquête que nous venons de mener sur la question de la place et la fonction de l'expérience dans le champ de l'*adab*, nous pouvons tirer la conclusion principale suivante : la pensée de l'*adab* rend compte et analyse la notion d'expérience (*tağriba/tağārib*) en la mettant dans un rapport d'interdépendance avec les concepts de *'aql* (intellect/intelligence) et de *tadbīr* (prudence/*phronesis*). C'est ainsi que le *'aql* (intellect) se trouve posé et traité par les textes d'*adab* comme une qualité éthico-intellectuelle qui ne peut être reconnue et définie comme telle que si, d'une part, elle se manifeste sous la forme d'une mise en œuvre pratique et effective d'un capital d'expériences acquises à travers une vie riche et diversifiée, et que si, d'autre part, cet emploi du *'aql* est mis au service d'un processus de *tadbīr*, c'est-à-dire un projet d'action prudentielle dont la visée est de permettre à un ou plusieurs individus organisés en groupe ou en société de gouverner leur vie de la manière la plus efficace et la plus profitable.

---

<sup>71</sup> In Muḥammad Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulağā'*, op.cit., p. 139 et suiv.