La conception ğāhizienne de l'adab d'après son épître Sina'ât al-quwwâd

Salah Natij

▶ **To cite this version:**

Salah Natij. La conception ğāhizienne de l'adab d'après son épître Sina'ât al-quwwâd. Journal of Arabic and Islamic Studies, 2016, 16, pp.163-179. halshs-01343826

HAL Id: halshs-01343826
https://shs.hal.science/halshs-01343826

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.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NoDerivatives 4.0 International License

La conception ğāḥiẓienne de l'*adab* d'après son épître *Ṣinā ʿāt al-quwwād*

SALAH NATIJ (Université Paris IV- Sorbonne)

Résumé

Cet article est consacré à l'étude de la conception ğāḥiẓienne de l'*adab*. Notre objectif y est double : d'une part, tenter d'examiner la manière dont al-Ğāḥiẓ conçoit, définit et entend exercer la pensée de l'*adab*, et, d'autre part, mettre à contribution cette conception ğāḥiẓienne de l'*adab* pour enrichir notre compréhension du régime épistémique propre à la pensée de d'*adab*. Car, en effet, si al-Ğāḥiẓ fut et est encore considéré comme le plus grand représentant de l'*adab*, c'est parce qu'à travers le travail de son œuvre, l'*adab* est venu à prendre conscience de lui-même à la fois comme concept et comme un champ de pensée constitué et possédant sa vision épistémique propre. Pour étayer cette hypothèse, nous tentons une reconstruction de la conception ğāḥiẓienne de l'*adab* en nous appuyant sur la présentation et l'analyse des vues et idées développées par al-Ğāḥiẓ dans son épître intitulée *Risāla fī ṣinā ʿāt al-quwwād*.

Abstract

This article is dedicated to the study of the Ğāḥiẓian conception of *adab*. Our objective is twofold: on the one hand, we try to examine the way al-Ğāḥiẓ conceives, defines, and intends to exercise an '*adab* way of thinking'; on the other hand, we will use the Ğāḥiẓian conception of *adab* to enrich our understanding of the 'epistemology of *adab*'. For, if al-Ğāḥiẓ was and is still considered as the greatest representative of *adab*, it is because through his writings that *adab* became aware of itself both as a concept and as a system of thought, possessing its own epistemic vision. To support this hypothesis, we try to reconstruct the Ğāḥiẓian conception of *adab* based on the presentation and the analysis of the views and ideas the author develops in his epistle entitled *Risāla fī ṣinā ʿāt al-quwwād*.

Keywords: Adab, Ṣinā ʿa, al-Jāḥiẓ / al-Ğāḥiẓ, *Adab* thinking, Epistemology of *adab*, *Adīb* vs. *ṣāni ʿ* .

1. Introduction

Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Baḥr dit al-Ğāḥiẓ (m.255/868)[1] est un penseur arabe qui participa, avec Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib (m. 132/750), Ibn al-Muqaffaʿ (m. 142/ 759) et Ibn Qutayba (m. 276/889), à l'élaboration et au développement de la pensée arabe de l'*adab*.[2]

Dans cet article, nous nous intéresserons surtout et avant tout à la conception ğāḥiẓienne de l'*adab*. Notre objectif dans cette étude sera double : d'une part, tenter d'examiner la manière dont al-Ğāḥiẓ conçoit, définit et entend exercer la pensée de l'*adab*, et, d'autre part, mettre à contribution cette conception ğāḥiẓienne de l'*adab* pour enrichir notre compréhension du concept d'*adab* lui-même. Car, en effet, si al-Ğāḥiẓ fut et est encore consi-

1 Sur cette figure importante de la pensée de l'*adab*, voir PELLAT 1953.

2 Pour les définitions de l'*adab*, voir NALLINO [1948] ; BONEBAKKER 1984 et BONEBAKKER 1990 ; PELLAT 1976.

© Salah Natij, Université Paris IV – Sorbonne, France

déré comme le plus grand représentant de l'*adab*, c'est parce qu'à travers le travail de son œuvre, l'*adab* est venu à prendre conscience de lui-même à la fois comme concept et comme un champ de pensée constitué et possédant sa vision épistémique propre. Pour étayer cette hypothèse, nous voudrions tenter de reconstruire la conception ǧāḥiẓienne de l'*adab* en nous appuyant sur la présentation et l'analyse des vues et idées développées par al-Ǧāḥiẓ dans son épître intitulée *Risāla fī ṣinā ʿāt al-quwwād*.[3]

Comme le signale l'éditeur ʿAbd al-Salām Hārūn, cette épître d'al-Ǧāḥiẓ est présentée, selon les manuscrits et les citations, sous trois titres légèrement différents : a) *ṣinā ʿāt al-quwwād* ; b) *ṭabā ʾiʿ al-quwwād* ; c) *ḏamm al-quwwād*.

Ces trois titres proposés peuvent être considérés comme étant autant de réceptions et de compréhensions du propos de cette épître. Ainsi, trois termes employés dans ces titres devront retenir notre attention : *ṣinā ʿāt* (métiers), *ṭabā ʾiʿ* (caractères) et *ḏamm* (blâme). Il s'avère donc que selon ces réceptions, cette épître d'al-Ǧāḥiẓ aurait pour objectif la critique des gens de métiers dont le rapport à la culture et au discours est considéré comme étant à l'opposé de celui de l'*adīb* (porteur de la culture de l'*adab*).

Rappelons aussi que cette épître fut composé par al-Ǧāḥiẓ à l'intention du calife al-Muʿtaṣim ou al-Mutawakkil, probablement à l'époque où il avait occupé ou il devait occuper la fonction d'éducateur des enfants ce dernier.[4] S'il en fut effectivement ainsi, cela nous autorise à considérer cette épître non seulement comme un ouvrage dans lequel al-Ǧāḥiẓ développe sa conception de l'*adab*, mais également comme une sorte de manifeste à travers lequel le même al-Ǧāḥiẓ défend une méthode et un programme éducatifs et pédagogiques.

Dans cette épître, al-Ǧāḥiẓ met en scène onze personnages, exerçant différents métiers, qui avaient participé à une bataille menée par le calife abbasside al-Muʿtaṣim ou al-Mutawakkil, probablement contre Byzance : un palefrenier, un médecin, un tailleur, un agriculteur, un boulanger, un maître d'école, un patron de *hammam*, un balayeur, un marchand de boissons, un cuisinier et un tapissier (*farrāš*).

Le contenu de la *risāla* est constitué des réponses de chacun de ces onze personnages à une seule et même question, qu'al-Ǧāḥiẓ dit leur avoir posée : comment fut la bataille ?

En examinant les discours de ces onze personnages représentés par al-Ǧāḥiẓ dans cette épître, nous pouvons voir qu'ils sont caractérisés par deux choses : premièrement, les onze personnages ont assisté aux mêmes faits et vécu la même expérience, et pourtant, à travers leurs manières respectives de décrire ces faits, on a l'impression qu'ils n'ont pas été au même endroit et n'avaient pas vu la même chose ; deuxièmement, le vocabulaire employé par chacun des onze personnages est puisé non pas dans le dictionnaire général commun, mais dans les répertoires terminologiques propres et spécifiques à leurs métiers respectifs. Il s'agit donc non pas d'un vocabulaire de type universaliste ou universalisable, mais d'un vocabulaire particulariste, fermé et idiosyncrasique. Au-delà de la caricature et de l'effet comique visé, ce qu'al-Ǧaḥiẓ voulait à notre sens souligner en mettant en scène ces personnages, c'est la différence entre le type de savoir que possède le spécialiste d'un domaine technique (*ṣinā ʿa*) donné et la forme de savoir dont l'*adīb* est capable de faire preuve : alors que les techniciens (*ahl al-ṣinā ʿāt*) ont tendance à imposer les objets propres à leurs

3 *Rasā ʾil al-Ǧāḥiẓ*, I: 379-393.

4 Yāqūt al-Ḥamawī : 2101 et suiv. Aussi Pellat 1980: 24.

domaines d'expérience et de compétence à tous les contextes de discours et de communication, l'*adīb*, lui, se montre capable de trouver pour chaque domaine d'objets et d'expériences les mots et les concepts qui conviennent. Cependant, il faut préciser ici que si l'*adīb*, c'est-à-dire l'individu cultivé selon les règles de l'*adab*, adapte ainsi son discours à chaque domaine de connaissance, ce n'est pas tout simplement parce qu'il applique le principe selon lequel *li-kulli maqām maqāl* (à chaque situation doit correspondre un propos spécifique, lui convenant), mais surtout parce que le type de savoir acquis selon les principes de l'*adab* est un savoir qui intègre dans sa structure même une ouverture sur tous les domaines de savoir et sur tous les cadres d'expérience, si bien qu'il met déjà celui qui le possède en disposition de traiter de chaque domaine en tenant compte de la nature propre de ses objets et faits.

Ainsi, ce sur quoi il faut insister ici, c'est que la visée d'al-Ǧāḥiẓ dans cette épître n'est pas de souligner la différence existant entre le *ṣāniʿ* et le *adīb* dans leurs manières respectives de manier le discours et le langage, mais surtout de mettre en évidence la profonde différence épistémique entre le savoir inhérent à l'exercice d'une *ṣināʿa* et le type de savoir issu de la pensée de l'*adab*. Il est vrai que, comme le fait remarquer Hashem Foda,[5] al-Ǧāḥiẓ commence son épître en faisant l'éloge du *lisān*, c'est-à-dire la maîtrise de la parole. Cependant, nous pensons que pour bien cerner le propos d'al-Ǧāḥiẓ dans *Ṣinā'āt al-quwwād*, il n'est pas suffisant de dire que le problème posé par lui est celui des registres de la langue. En réalité, cette question de la différence entre *ṣināʿa* et *adab*, al-Ǧāḥiẓ ne la pose ni en termes d'éloquence, ni en termes de *balāġa*, ni en termes de niveaux de langues ou de codes linguistiques, comme le laisse entendre Hachem Foda,[6] mais en termes de régimes épistémiques. Car si al-Ǧāḥiẓ conseille au calife d'apprendre à ses enfants tous les types du savoir, ce n'est pas seulement pour leur permettre de « s'exprimer de multiples manières »,[7] mais surtout pour leur donner les occasions de se familiariser avec tous les horizons du savoir en les mettant ainsi à même de rendre compte de chaque objet ou événement du monde de la manière qu'il faut, c'est-à-dire selon leurs concepts propres. Bref, le genre d'éducation intellectuelle prônée et défendue par al-Ǧāḥiẓ dans cette épître est celle qui mène à la formation d'esprits ouverts et disponibles au savoir.

Les discours de ces onze personnages sont présentés par al-Ǧāḥiẓ comme étant la conséquence néfaste d'un type d'éducation qu'il faut à tout prix éviter parce qu'elle ne peut produire que des esprits fermés et cloisonnés qui se montrent incapables de rendre compte des faits et des choses d'une manière à la fois communicable et universalisable. C'est pour cela qu'al-Ǧāḥiẓ commence son plaidoyer en faveur de la culture ouverte et multidisciplinaire de l'*adab* en s'adressant ainsi au calife :

> *fa-ḫuḏ yā amīr al-muʾminīn awlādaka bi-an yataʿallamū min kull al-adab fa-innaka in afradtahum bi-šayʾ wāḥid ṯumma suʾilū ʿan ġayrihi lam yuḥsinūhu wa-ḏālika annī laqaytu ḥiẓām […] wa-saʾaltuhu ʿan al-ḥarb kayfa kānat fa-qāla…*[8]

5 FODA 2001: 170.

6 Ibid.

7 Ibid.: 173.

8 *Ṣinā'āt* : 381.

> Fais en sorte, ô commandeur des croyants, que vos enfants puissent apprendre de toutes les branches de la culture, car si vous leur en apprenez une seule, ils ne sauront pas bien répondre le jour où l'on viendra à les interroger sur autre chose. Car, j'ai rencontré Ḥizām, le palefrenier […] et je lui ai demandé de me dire comment fut la guerre, alors il répondit…

Ṣinā'āt al-quwwād se présente ainsi comme un plaidoyer en faveur d'une éducation qui aura pour fin la formation d'individus dotés d'une grande ouverture d'esprit. Cette éducation doit être gouvernée non pas par le principe de la spécialisation dans un domaine d'expertise déterminé (*ṣinā'a*), mais sur celui que prône la culture de l'*adab*, à savoir la pluridisciplinarité.

Parmi les auteurs postérieurs qui ont perçu la véritable visée d'al-Ǧāḥiẓ dans cette épître, il faut citer al-Ḥuṣrī qui signale que cette *risāla* fut écrite par al-Ǧāḥiẓ en vue d'inciter le calife al-Mu'taṣim ou al-Mutawakkil à faire apprendre à ses enfants tous les types du savoir :

> *wa-li-l-Ǧāḥiẓ fī hāḏā al-naw' risāla kataba bihā ilā l-Mu'taṣim wa-qīla ilā l-Mutawakkil fī l-ḥaṯṯ 'alā ta'līm awlādihi ḍurūb al-'ulūm wa-anwā' al-adab* [9]
>
> al-Ǧāḥiẓ composa une épître de ce genre qu'il avait adressée à al-Mu'taṣim ou, peut-être, al-Mutawakkil, pour l'inciter à faire apprendre à ses enfants toutes les sortes de sciences et tous les genres de culture.

Ainsi, dès l'introduction, al-Ǧāḥiẓ fait signifier à son interlocuteur que c'est de l'*adab* qu'il entend parler, en employant le mot *adab* à plusieurs reprises : *ǧamīl al-ādāb, 'azz al-adab, kull al-adab*, etc.

Or, comme al-Ǧāḥiẓ semble vouloir développer sa conception de l'*adab* en l'opposant à *ṣinā'a*, il nous faut commencer par nous intéresser au titre de cette épître, et surtout au terme Ṣ*inā'a* qui y est employé.

2. Sur le terme de *ṣinā'a*

En effet, que veut dire le terme *ṣinā'a* ?Veut-il dire métier/profession ou art ?

Dans *Lisān al-'arab* et *Tāǧ al-'arūs*, le terme *ṣinā'a* est d'emblée défini comme renvoyant au métier : *wa'l-ṣinā'a : ḥirfat al-ṣāni' wa-'amaluhu l-ṣan'a* (La *ṣinā'a* désigne le métier de l'artisan, et le travail qu'il effectue s'appelle technique ou art « *ṣan'a* »).

Dans *Risālat 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā ilā l-kuttāb* (épître de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā aux secrétaires), le terme *ṣinā'a*, au sens de métier et de profession, est employé plusieurs fois. Il en est ainsi dès la première phrase : *ammā ba'd ḥafiẓakum allāh yā ahl ṣinā'at al-kitāba*[10] *(*Que dieu vous protège, les membres de la communauté des gens qui exercent le métier de secrétaires de chancellerie).

9 Al-Ḥuṣrī, <http://islamport.com/w/adb/Web/621/54.htm> .

10 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā, « ilā 'l-kuttāb » : 172 ; aussi in A. Zakī Ṣafwat : 455.

Al-Ǧāḥiẓ lui-même emploie le terme *ṣinā ʿa*, dans d'autres endroits de son œuvre, au sens explicite de profession ou métier. Il en est ainsi lorsqu'il parle de *ṣinā ʿat al-kalām* : *wa-ʿlam anna li-ṣinā ʿat al-kalām āfāt kaṯīra*[11] (sache que le métier du Kalām comporte des inconvénients) ; ou lorsqu'il parle des secrétaires (*al-kuttāb*), en les considérant comme constituant un corps de métier : *wa-lā a ʿlamu ahl ṣinā ʿat illā wa-hum yaġrūna fī ḏālika ʿalā ġāya maḥmūda […] illā l-kuttāb*[12] (Les membres de tous les corps de métiers que je connais font preuve de conduites louables […] sauf les secrétaires).

Mais *Tāǧ al-ʿarūs* ajoute une précision qui met *ṣinā ʿ* en rapport avec l'acte de « faire » (*fi ʿl*) : *wa-kullu ṣun ʿin fi ʿl* (toute fabrication est un faire).

Il s'avère aussi que ce qui donne naissance à la maîtrise d'un métier donné (*ṣinā ʿa*), relativement à la fabrication d'objets donnés, c'est la répétition des mêmes gestes. Et c'est sans doute pour cette raison que l'acquisition et la maîtrise d'un savoir-faire (*ṣun ʿ*) donné est dit en arabe *ṣan ʿa*, comme c'est souligné dans *Tāǧ al-ʿarūs* : *al-ṣun ʿ : iǧādat al-fi ʿl*.

En ce sens, celui qui détient une *ṣinā ʿa* donnée dans un domaine donné peut être considéré comme maîtrisant l'art ou la technique spécifique de produire les objets du domaine en question. Cependant le mot art que nous employons ici ne doit pas être compris au sens artistique et romantique moderne, mais au sens de la maîtrise d'une technique. C'est ainsi que l'habileté dans un métier donné, celui de l'artisan par exemple, est rapportée directement à l'habileté des mains : *ṣanī ʿ al-yadayn wa-ṣin ʿa al-yadayn ay ṣāni ʿ ḥādiq*[13] (habile de ses mains, c'est-à-dire un excellent artisan).

Or, comment s'acquiert la maîtrise et l'excellence dans une *ṣinā ʿa* ?

Comme nous l'avons dit plus haut, le terme *ṣinā ʿa* renvoie à l'exercice d'une activité caractérisée par la répétition d'un nombre très réduit de gestes en vue de la fabrication ou la manipulation d'un même objet. De ce fait, la maîtrise de cette *ṣinā ʿa* ne se manifeste pas sous la forme d'un savoir général et abstrait, mais sur le mode d'un savoir-faire spécifique acquis à travers un contact répété avec les objets qu'il façonne. Ce qui va dans le sens de cette interprétation, c'est que les onze personnages représentés par al-Ǧāḥiẓ ont des professions à caractère technique. A remarquer que même le médecin et le maître d'école coranique sont considérés, au même titre que les autres, comme ayant des métiers de nature technique (*ṣinā ʿa*) dont l'exercice impose des actes répétitifs et routiniers.

Nous voudrions faire intervenir ici une réflexion d'al-Tawḥīdī parce qu'elle nous permettra d'éclairer le fonctionnement épistémique de la *ṣinā ʿa*.

Dans la neuvième nuit *d'al-Imtā ʿ wa'l-mu ʾānasa* consacrée à la question éthique des *aḫlāq*, al-Tawḥīdī dit :

> *al-ʿaql yanbū ʿ al-ʿilm wa'l-ṭabī ʿa yanbū ʿ al-ṣinā ʿāt […] wa-lammā kāna 'l-ḥayawān kullu-hū ya ʿmalu ṣanā ʿi ʿa-hū bi'l-ilhām ʿalā watīra wāḥida qā ʾima wa-kāna 'l-insān yataṣarrafu fī-hā bi'l-iḫtiyār*[14]

11 « Ṣinā ʿāt al-kalām » : 245.

12 « Ḏamm al-kuttāb » , *Rasā ʾil al-Ǧāḥiẓ*, II: 200.

13 *Lisān* et *Tāǧ*, s.v. *ṣ-n-ʿ*.

14 Al-Tawḥīdī : 144-145.

> L'esprit est la source du savoir et la nature source des techniques [...] Ainsi, les animaux, dans leur ensemble, effectuent leurs travaux d'une manière qui leur est instinctivement inspirée par la nature et selon un rythme invariable, alors que l'Homme réalise les siens avec liberté…

Remarquons d'abord comment, dans cette réflexion, al-Tawḥīdī emploie deux pluriels de formes différentes ayant trait à la racine *ṣ.n.ʿ* : *ṣināʿāt*, qui est le pluriel de *ṣināʿa*, et *ṣanāʾiʿ*, qui est sans doute le pluriel de *ṣanʿa* qui, comme nous l'avons dit plus haut, signifie geste ou savoir-faire. Or, il est donc très probable qu'en employant deux pluriels distincts, al-Tawḥīdī entendait marquer une différence entre *ṣināʿāt*, qui veut dire métiers, professions, comme ceux qu'al-Ǧāḥiẓ évoque dans *ṣināʿāt al-quwwād,* et *ṣanāʾiʿ* qui renvoie, lui, aux différents arts ou techniques mis en œuvre par les différents professionnels dans l'exercice de leurs métiers ou arts. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de constater qu'al-Tawḥīdī tend à considérer que le régime de fonctionnement de la *ṣināʿa* est soumis à la même loi que celle qui commande le fonctionnement de la nature : il s'agit d'une loi fondée sur la répétition des mêmes mouvements et des mêmes gestes. Or, c'est au moyen de cette même notion de répétition des gestes que, quelques siècles après al-Tawḥīdī, Ibn Ḫaldūn tenta de définir le mode épistémique et pédagogique de l'acquisition des *ṣināʿāt :*

> *iʿlam anna l-ṣināʿa hiya malaka fī amrin ʿamalī fikrī. Wa-bi-kawni-hī ʿamaliyyan huwa ǧismānī maḥsūs. Wa'l-aḥwāl al-ǧismāniyya al-maḥsūsa fa-naqlu-hā bi'l-mubāšara awʿab la-hā wa-akmal li-anna l-mubāšara fī l-aḥwāl al-ǧismāniyya al-maḥsūsa atamm fāʾida wa'l-malaka ṣifa rāsiḫa taḥṣulu ʿan istiʿmāl ḏālika l-fiʿl wa-takarruri-hī marra baʿda uḫrā ḥattā tarsiḫa ṣūratu-hū*
>
> Sache que la technique (les arts) est un habitus d'ordre intellectuel-pratique. Et en tant qu'il est d'ordre pratique, il a donc un caractère corporel et physique. Or, l'acquisition des qualités corporels et physiques se fait plus efficacement par l'exercice, car, en tout ce qui concerne les gestes corporels et physiques, les entraînements sont indispensables, dans la mesure où l'habitus est une compétence qui s'acquiert grâce à l'exécution de l'acte et sa répétition encore et encore jusqu'à ce qu'il devienne une aptitude définitivement acquise et ancrée.[15]

Il est à ce propos très significatif que l'exemple auquel al-Tawḥīdī fait allusion pour illustrer sa réflexion est celui des abeilles : *wa-kaḏālika yakūnu 'l-naḥl* (Il en est ainsi des abeilles).[16] Car ce qui caractérise les travaux des abeilles, c'est la constance (*watīra*) dans les mêmes gestes et l'absence d'innovation et de variabilité. Tout se passe comme si, parce qu'elle est entièrement issue de la nature (*al-ṭabīʿa*) et inspirée par elle, la *sīnāʿa* fonctionne comme une rechute incessante dans les lois inhérentes aux mécanismes de la nature.

La question qui nous intéresse ici est celle de savoir quelle incidence aura ce lien de filiation entre *ṣinaʿa* et *ṭabīʿa* sur le fonctionnement épistémique des *ṣināʿāt*, c'est-à-dire sur le type de savoir qu'elles sont susceptibles de produire.

Commenté [g1]: *not simply "s" ?*

Commenté [g2]: *dto.*

15 Ibn Ḫaldūn 2006: 80.

16 Ibid.: 145.

Mais avant de répondre à cette question, nous voudrions évoquer et essayer de résoudre un problème qui ne manquera pas de se poser au sujet de la relation de filiation que nous établissons ici entre *ṣinā ʿa* et *ṭabʿ a*.[17]

En effet, si, comme nous avons tenté de le montrer, la *ṣinā ʿa* porte les traces de l'influence du mode fonctionnement de la nature (*ṭabʿ a*), comment expliquer l'opposition que font certains critiques littéraires arabes anciens entre un poète dit *maṣnū ʿ*, c'est-à-dire exerçant la poésie comme une *ṣinā ʿa*, et un autre qualifié de *maṭbū ʿ*, chez qui la poésie apparaît comme le produit d'un don naturel.

Il est sans doute très important de garder en tête la distinction faite par al-Tawḥīdī entre un domaine de la nature considéré comme étant l'horizon des *sīnā ʿāt*et le *ʿaql* défini comme étant le moteur du savoir (*ʿilm*) pour bien comprendre la binarité *maṭbū ʿ*/*maṣnū ʿ*. Car, en effet, quel est, au fond, le critère distinguant pour les critiques arabes anciens un poème *maṭbū ʿ* d'un poème *maṣnū ʿ* sinon l'absence ou la présence du *ʿaql*, c'est-à-dire de la réflexion, dans le processus de création. Ainsi, plus une poésie apparaît comme étant le fruit d'un acte de création totalement spontané et presque involontaire,[18] semblable dans son déroulement à la manière dont la nature elle-même donne naissance à ses œuvres (*ṣanā ʾi ʿ*), plus le poète qui l'a produite mérite d'être dit *maṭbū ʿ*. Autrement dit, à la différence du poète *maṣnū ʿ*, qui agit sur les objets de sa création en utilisant un outil, en l'occurrence la *ṣinā ʿa* qu'il faut comprendre ici comme consistant dans l'application consciente et réfléchie des règles et des techniques de composition des poèmes, le poète *maṭbū ʿ*, lui, dit la poésie avec une spontanéité telle qu'il semble exercer la création poétique comme quelque chose qui fait partie intégrante de sa manière d'être. C'est ainsi que dans sa tentative de marquer la différence entre les poètes *maṣnū ʿīn* et les poètes *maṭbū ʿīn*, al-Ǧāḥiẓ[19] caractérise, d'une part, les premiers comme étant ceux dont l'acte de création est fondé essentiellement sur le travail et l'effort (*takalluf*), puisque, dit-il, ils ne peuvent composer leurs poèmes qu'en faisant violence à la langue (*qahr al-kalām*) et en forçant les mots (*iġtisāb al-alfāẓ*), et, d'autre part, les seconds comme étant des poètes chez qui la création poétique semble se réaliser avec une extrême facilité (*rahwan*), comme par désinvolture et inadvertance (*sahwan*), c'est-à-dire « sans peine et presque sans y penser ».[20]

Cette distinction est reprise par al-Marzūqī dans son introduction à *Šarḥ al-Ḥamāsa*, reprise où nous voyons encore que la différence entre la composition poétique de type

17 Voir BENCHEIKH 1975: 80-86.

18 A signaler que dans *al-Taʿrīfāt* : 145, ʿAbd al-Qāhir al-ǦURǦĀNĪ définit le *ṭabʿ* comme étant tout ce qui procède involontairement de l'homme : *wa'l-ṭabʿ mā yaqaʿu ʿalā l-insāni bi-ġayri irāda*.

19 *Al-Bayān wa'l-tabyīn*, II: 13.

20 C'est à dessein que nous traduisons le mot *sahwan* par désinvolture, afin de souligner la ressemblance de cette idée d'al-ǦĀḤIẒ avec la notion *desprezzatura*, telle qu'elle est définie par Baltassare Castiglione dans *Le Livre du Courtisan* : « J'ai déjà souvent réfléchi sur l'origine de cette grâce, et, si on laisse de côté ceux qui la tiennent de la faveur du ciel, je trouve qu'il y a une règle très universelle, qui me semble valoir plus que tout autre sur ce point pour toutes les choses humaines que l'on fait ou que l'on dit, c'est qu'il faut fuir, autant qu'il est possible, comme un écueil très acéré et dangereux, l'affectation, et pour employer peut-être un mot nouveau, faire preuve en toute chose d'une certaine désinvolture (*sprezzatura)*, qui cache l'art et qui montre que ce que l'on a fait et dit est venu sans peine et presque sans y penser », CASTIGLIONE 1991: 54.

maṭbūʿ (naturel) est la production poétique laborieuse et artificielle *(maṣnūʿ)*, réside dans la présence ou l'absence de réflexion dans l'acte de création :

> *fa-matā rufiḍa l-takalluf wa'l-taʿammul wa-ḫulliya l-ṭabʿ al-muhaḏḏab bi'l-riwāya al-mudarrab fī l-dirāsa li-iḥitiyāri-hī fa-starsala ġayra maḥmūlin ʿalay-hi wa-lā mamnūʿ mimmā yamīlu ilay-hi addā min laṭāfati l-maʾnā wa-ḥalāwati l-lafẓ mā yakūnu ṣafwan bi-lā kadar wa-ʿafwan bi-lā ǧuhd wa-ḏālika huwa l-maṭbūʿ. wa-matā ǧuʿila zimāmu l-iḫtiyār bi-yadi l-taʿammul wa'l-takalluf ʿāda l-ṭabʿ mustaḥdaman mutamallakan wa-aqbalat il-afkār tastaḥmilu-hū aṯqālan wa-turaddidu-hū fī qubūli mā yuʾaddī-hi ilay-hā muṭālibatan la-hū bi'l-iġrābi fī l-ṣanʿa wa-taǧāwuzi l-maʾlūf fī l-bidʿa fa-ǧāʾa muʾaddā-hu wa-aṭaru l-takalluf yalūḥu ʿalā ṣafaḥāti-hī wa-ḏālika huwa'l-maṣnūʿ*[21]
>
> Car chaque fois que l'affectation et l'artifice sont abandonnés, et que la disposition naturelle, éduquée et entraîné par la mémorisation [des poèmes des prédécesseurs] et l'étude, est laissée libre, de telle sorte qu'elle puisse se déployer sans entrave, ni détournée de son penchant spontané, elle donne naissance à des idées fines et à des expressions belles, du genre de celles qui sont pures sans mélange, spontanées sans le moindre effort. C'est cela ce que l'on appelle *maṭbūʿ*. Et lorsque la liberté est dominée par l'artifice et l'affectation, la disposition poétique naturelle se trouve instrumentalisée et asservie par la réflexion qui la charge excessivement, la contraignant à produire ce qui ne lui sied pas, lui commandant de s'aliéner dans la technique, en abandonnant le familier-naturel pour l'artificiel, si bien qu'elle ne donne naissance qu'à des œuvres controuvées. Et c'est cela le *maṣnūʿ*.

Comme nous l'avons souligné plus haut, ce qui caractérise la pratique d'une *ṣināʿa*, c'est la tendance à répéter les mêmes gestes et exercer les mêmes actions sur les mêmes objets. Ce contact répété et routinier avec le même objet n'a pas pour résultat seulement le fait qu'il permet l'acquisition d'une maîtrise d'un savoir-faire déterminé, mais également le fait qu'il crée entre ce savoir-faire et l'objet sur lequel il s'exerce une relation d'interdépendance et de contamination réciproque. Or, c'est cette contamination permanente du savoir-faire de la *ṣināʿa* par la particularité de l'objet qu'il travaille, cet effet en retour de l'objet sur la connaissance du sujet, qui fait du type de savoir du *ṣāniʿ* un savoir restreint à un domaine d'objets particulier.

Selon al-Ǧāḥiẓ, ce type de savoir présente un défaut fondamental qui va à l'encontre de l'esprit de l'*adab* : au lieu de s'adapter à chaque objet et à chaque situation, il tente chaque fois d'imposer les caractéristiques des objets issus de son domaine de spécialisation à tous les objets possibles et à toutes les situations.

En effet, lorsque nous examinons attentivement les réponses des onze professionnels mis en scène dans l'épître d'al-Ǧāḥiẓ, nous constatons que le *ṣāniʿ*, c'est-à-dire le technicien spécialiste d'un domaine donné, marque de sa sémantique propre tout ce qu'il saisit, de sorte que la manière dont il tente de rendre compte du monde s'effectue chaque fois non pas comme un procès de connaissance, mais comme un simple transfert de compétences,

21 Al-Marzūqī 1991: 12.

toujours les mêmes, d'une sphère de savoir à une autre. Al-Ǧāḥīẓ semble donc vouloir nous faire comprendre qu'à la multiplicité et la diversité des faits et des objets qui se présentent à lui dans le monde, le savoir techniciste issu de la *ṣinā'a* impose systématiquement la même structure épistémique, le même principe de causalité, la même logique de constitution. Il s'agit donc d'un mode de connaissance que l'on peut qualifier de *restreint* et *fermé* dans la mesure où il s'atteste comme incapacité à dépasser la connaissance des objets de son domaine de spécialité vers la connaissance différenciée et objective d'autres types d'objets. Etant incapable d'effectuer ce dépassement, il se contente de rendre compte de toutes les régions du monde, tous les faits et toutes les expériences possibles en projetant sur eux l'image des caractéristiques logiques et épistémiques d'un contenu de connaissance préétabli et invariable : le procès de connaissance procédant d'un esprit gouverné par la *ṣinā'a* se déroule ainsi non pas comme étant chaque fois une nouvelle expérience du monde, mais comme une nouvelle actualisation, une reproduction, d'une seule et même expérience qui se montre incapable de sortir de la sphère de son objet originaire duquel elle reste cognitivement prisonnière. C'est ainsi que chacun des professionnels interrogés s'est montré incapable de rendre compte de la bataille et décrire le champ sur lequel elle s'était déroulée sans faire appel aux éléments qu'il manipule quotidiennement dans l'exercice de son métier : le palefrenier la décrit comme une écurie, le médecin comme un hôpital, le boulanger comme un four, etc.

Il est très important de signaler ici la grande similitude qui existe entre cette manière dont al-Ǧāḥiẓ met en évidence et critique le savoir spécialisé et fermé des *ṣīnā'āt*, en le considérant comme allant à l'encontre du caractère universel et ouvert de l'*adab*, et les réflexions faites par deux philosophes modernes sur ce qu'il appellent le savoir universel, et qui paraissent exprimer le même souci éducatif qu'al-Ǧāḥiẓ.

Voici, en premier lieu, ce que Blaise Pascal dit sur ce qu'il appelle « l'honnête homme » ou « les gens universels » :

> Les gens universels ne sont appelés ni poètes, ni géomètres, etc. ; mais ils sont tout cela […] Il faut qu'on n'en puisse dire, ni : il est mathématicien, ni prédicateur, ni éloquent, mais il est honnête homme. Cette qualité universelle me plaît seule […] de peur qu'une qualité ne l'emporte, et ne le fasse baptiser […] C'est un bon mathématicien dira-t-on – mais je n'ai que faire des mathématiques ; il me prendrait pour une équation – C'est un bon guerrier – Il me prendrait pour une place assiégé.[22]

La seconde réflexion que l'on peut rapprocher de celle d'al-Ǧāḥiẓ est due à John Locke :

> D'ailleurs, cette teinture générale de toutes les sciences […] sert à prévenir un autre défaut qui n'est pas trop commun, et où tombent les hommes qui se sont consacrés à

22 PASCAL : §§ 34, 35, 36 : 14-15. Cette conception de Pascal (m.1662) est à rapprocher à la fois de la définition que Montaigne (m, 1592) donne à la figure du *gentilhomme* lorsqu'il écrit : « Nous qui cherchons ici […] de former non un grammairien ou logicien, mais un gentilhomme », MONTAIGNE : I, 26, et de l'opposition que Baltasar Gracian (m.1658) fait entre « *l'homme universel* » et ce qu'il appelle les « gens à emplois » : « Le soldat ne parle que de campagnes, le marchant que de son négoce, le financier que du prix de l'argent, l'homme de palais que de procédures : ils ne savent rien davantage », GRACIAN : 41-42.

> une science particulière. Accoutumés à cet unique objet, ils y ramènent tous les autres, et les envisagent sous le même point de vue, quelque éloignement qu'il y ait entre eux. Un métaphysicien réduira le jardinage et le labourage à des notions abstraites, sans avoir aucun égard à l'histoire de la nature. Un alchimiste, au contraire, soumettra la théologie aux maximes de son laboratoire ; il expliquera la morale par le sel…Si l'on s'accoutume longtemps à penser d'une certaine manière, l'esprit en devient si inflexible qu'on ne saurait plus le tourner d'un autre côté qu'avec peine. Afin de lui procurer toute la liberté requise, je crois qu'il est bon de l'exercer sur une grande variété d'objets, et de lui donner une teinture de toutes les sciences, non pas pour le munir d'un savoir plus étendu, mais pour le rendre plus actif et plus libre.[23]

Il faut préciser que l'épître de *Ṣinā'āt al-quwwād* fut composée par al-Ǧāḥiẓ non pas contre les *ṣinā'āt* en général, c'est-à-dire les métiers spécialisés, mais contre l'éducation technique et spécialisante dont la conséquence est la formation d'esprits fermés et stériles ? C'est pour cette raison qu'il dit au calife :

> *fa-ḫuḏ yā amīr al-mu'minīn bi-an yata'allamū min kull al-adab fa-inna-ka in afradta-hum bi-šay' wāḥid ṯumma su'ilū 'an ġayri-hī lam yuḥsinū-hu*
>
> Fais en sorte, ô commandeur des croyants, que vos enfants puissent apprendre de toutes les branches de la culture, car si vous leur en apprenez une seule, ils ne sauront pas bien répondre le jour où ils seront interrogés sur autre chose.

Ainsi, près de huit siècles avant Pascal, qui plaida pour une éducation totale, visant à la formation d'hommes universels et libres d'esprit sachant « peu de tout »,[24] et de Locke, qui parle de « teinture générale de toutes les sciences », al-Ǧāḥiẓ défendit dans cette épître l'idée d'une éducation qui ne doit pas avoir uniquement une visée utilitaire d'apprendre aux enfants un métier. Elle doit s'exercer comme un processus qui donne aux individus la possibilité d'apprendre et /ou d'être sensibilisés à tous les genres du savoir et de la culture (*min kull al-adab*), d'une manière à leur conférer une formation totale.[25]

3. L'*adab* comme système de savoir ouvert

La question posée et discutée par al-Ǧāḥiẓ dans l'épître de *ṣinā'āt al-quwwād* est donc celle de la différence entre le savoir fermé représenté par les arts ou métiers spécialisés (*ṣinā'āt*) et le savoir ouvert et multidisciplinaire que prône l'*adab*.

23 LOCKE : § 19 : 59-60.

24 C'est-à-dire « un peu de tout » comme le note l'éditeur. *Les pensées* : 15.

25 A comparer avec la conception de la *Paideia* grecque telle qu'elle est caractérisée par Socrate dans le Protagoras de Platon : « Mais peut-être, Hippocrate, penses-tu que tes études chez Protagoras auront un autre but, comme celle que tu as faites chez le maître d'école, le maître de cithare, le maître de gymnastique ; tu as reçu l'enseignement de chacun de ces maîtres, non pas point en vue d'en faire métier et profession, mais pour te cultiver, comme il convient à un profane et à un homme libre », PLATON : 312b.

En réalité, cette conception de l'*adab* comme un système de savoir ouvert n'est pas seulement celle d'al-Ğāḥiẓ, mais celle que la culture de l'*adab* se fait d'elle-même, comme le montre la définition suivante :

> *kana yuqālu : iḏā aradta an takūna ʿālim^{an} fa-qṣid li-fann^{in} min al-ʿilm wa-iḏā aradta an takūna adīb^{an} fa-ḫuḏ min kull šayʾ aḥsana-hū*
>
> L'on disait : si tu veux devenir un savant, alors consacre-toi à un domaine du savoir précis et tâche de t'y spécialiser. Et si, par contre, tu cherches à devenir un homme cultivé selon les règles de l'*adab*, alors il te faudra acquérir le meilleur de chaque domaine du savoir.[26]

Le mot *fann* employé dans cette définition ne doit pas être compris comme signifiant les différents arts dans lesquels il est possible d'exceller, mais comme renvoyant, plus concrètement, aux branches (*fann* ou *fanan*, pl. *afnān* = rameaux) de l'arbre du savoir. Cela se retrouve dans la version rapportée dans *al-ʿIqd al-farīd* :

> *man arāda an yakūna ʿālim^{an} fal-yaṭlub fann^{an} wāḥid^{an} wa-man arāda an yakūna adīb^{an} fal-yatafannan fī l-ʿulūm*
>
> Celui qui désire devenir un savant doit chercher à exceller dans une seule branche du savoir, et celui qui veut devenir un homme cultivé selon les règles de l'*adab* (*adīb*), doit tenter d'acquérir toutes les branches du savoir.

La culture de l'*adīb* s'oppose ainsi à celle du spécialiste, en ce sens qu'elle se doit d'être à la fois générale, étendue et ouverte. Cependant, il faut ajouter qu'il ne suffit pas d'acquérir une masse de savoirs multiples et variés en mettant en application la fameuse devise de l'*adab* : *al-adab huwa al-aḫḏ min kull šayʾ bi-ṭaraf*,[27] il faut encore réussir à faire des connaissances ainsi acquises *la synthèse* en un tout cohérent harmonieux qui s'appelle *adab*, c'est-à-dire *culture*.

Voici un exemple de cette synthèse, que nous pouvons lire dans *Kitāb al-aġānī* : après avoir conversé avec Fāṭima b. ʿAbd al-Malik b. Marwān qui l'avait fait venir, ʿUmar b. Abī Rabīʿa dit à propos : *fa-kallamtu ādaba l-nas wa-aʿlama-hum bi-kull šayʾ* (J'ai pu ainsi converser avec la plus cultivée des personnes, et la plus au fait de toutes les branches du savoir).[28]

Nous savons que Fāṭima bint ʿAbd al-Malik b. Marwān ne fut ni poétesse, ni musicienne, ni auteure d'épîtres, mais seulement une femme cultivée qui avait su acquérir et faire la *synthèse* de toutes les connaissances et les manières d'êtres raffinées de son époque.

Or, ce que nous constatons chez les onze personnages représentés dans *Ṣinā'āt al-quwwād*, c'est que cette opération de *synthèse* des divers savoirs en une unité harmonieuse ne s'est pas réalisée, et que, au lieu de cela, c'est plutôt à une sorte d'asservissement des individus par leur savoir-faire que nous assistons.

---

26 IBN QUTAYBA, I: 129 ; IBN ʿABD RABBIH, II: 78.

27 L'*adab* consiste dans le fait de prendre un peu de chaque domaine du savoir.

28 Abū l-Faraǧ al-IṢFAHĀNĪ 2002, I: 137.

Ainsi, l'*adab*, au sens d'éducation et de formation, ne vise pas à enseigner aux individus des compétences spécifiques et déterminées, mais à les amener à développer intégralement et entièrement leurs personnalités. A noter que les réflexions modernes sur la notion de culture ne disent pas autre chose, notamment lorsqu'elles font appel au concept allemand de *Bildung*. Voici, par exemple, comment Georg Simmel caractérise la culture :

> Nous ne sommes pas cultivés quand nous avons élaboré en nous telle connaissance ou tel savoir-faire particulier ; nous le sommes seulement lorsque tout cela sert le développement -lié sans doute à tout savoir mais sans coïncider avec lui- de notre psychisme dans sa centralité.[29]

Notons au passage que cette formule de *al-adab huwa al-aḫḏ min kull šayʾ bi-ṭaraf* est très souvent mal comprise : elle est employée comme argument pour qualifier la pensée de l'*adab* tantôt d'éclectique, tantôt d'encyclopédique. Or, al-Ǧāḥiẓ met en garde contre la tentation encyclopédiste, allant jusqu'à la considérer comme une tendance problématique, voire morbide :

> *wa-man arāda an yaʾlama kull šayʾ fa-yanbaġī li- ahli-hi an yudāwū-hu*[30]
>
> Celui qui veut tout savoir (apprendre), sa famille doit le soigner.

Cette exigence de *synthèse* des divers savoirs acquis en un ensemble cohésif est bien soulignée dans la reprise par Yāqūṭ al-Ḥamawī de la distinction entre *ʿālim*, le savant spécialiste d'un domaine donné, et *adīb* :

> *qālū : al-farq bayna l-adīb waʾl-ʿālim anna l-adība man yaʾḫuḏu min kull šayʾ aḥsana-hū fa-yuʾallifu-hū waʾl-ʿālim man yaqṣidu li-fann*^{in} *min al-ʿilm fa-yaʿtamilu-hū*[31]
>
> Ils dirent : la différence entre l'homme cultivé selon les règles de l'*adab* et le savant spécialiste, c'est que l'*adīb* prend les meilleurs éléments de chaque domaine du savoir en en faisant la synthèse, alors que le savant s'adonne à une seule discipline et s'y spécialise.

Les considérations préliminaires de Yāqūt dans son ouvrage *Muʿǧam al-udabāʾ* tendent ainsi toutes à montrer qu'il existe une différence fondamentale entre deux choses : différence entre la démarche du *ʿālim* et du *adīb* dans leurs manières d'acquérir et d'employer le savoir. La différence dont il s'agit montre que l'*adab* n'est pas un savoir, mais un style d'acquisition et d'organisation du savoir. Ainsi Yāqūt emploie deux verbes pour qualifier les opérations faites respectivement par l'*adīb* et le *ʿālim* pour acquérir et mettre en œuvre le savoir : tandis que l'action exercée par l'*adīb* est une opération de composition et de synthèse (*yuʾallifu-hū / yaʾlafu-hū*), chez le *ʿālim* cette même action se présente comme une opération de maîtrise et d'instrumentalisation du savoir (*yaʿtamilu-hū*). Le verbe *yuʾallifu / yaʾlafu* peut être compris de deux manières : soit nous le comprenons au sens de

29 SIMMEL 1988: 179.

30 Al-ǦĀḤIZ, *Kitāb al-Ḥayawān*, I: 59.

31 Yāqūt al-ḤAMAWĪ, I: 20.

ta'līf (composition et synthèse) de *allafa / yu'allifu*, comme nous venons de le faire, soit nous l'entendons comme renvoyant à l'action de s'initier à et de se familiariser avec les différents domaines du savoir. Si nous le comprenons au sens de l'action de se familiariser (*ya'lafu / ya'talifu)* avec tous les genres du savoir, cela voudra du même coup dire que la culture de l'*adab* se définit non pas comme un contenu de connaissance substantiel que l'on peut acquérir et posséder, mais surtout comme une méthode et un mode d'acquisition du savoir : l'*adīb* n'est ni celui qui sait tout sur tout, ni celui qui sait tout d'une seule chose, mais celui qui fréquente tous les domaines du savoir d'une manière à se laisser imprégner et féconder par la forme d'intelligence inhérente et spécifique à chacun d'eux. Car la vocation du véritable *adīb* n'est pas seulement de posséder le savoir ou des savoirs précis, mais l'esprit du savoir en général. Autrement dit, la forme de savoir que détient l'*adīb* n'est pas un contenu de connaissance fixé et réalisé relativement à un domaine d'objets déterminé, mais uniquement une disponibilité de savoir, disponibilité qui lui permet de constituer le même type de penseur que Pascal appelle « l'homme universel ».

Il y a une autre raison pour laquelle l'*adab* considère la culture comme consistant non pas dans le savoir lui-même, mais dans le mode de son acquisition : c'est que l'*adab* n'existe et ne s'exerce que dans et à travers les réseaux d'échange tissés entre les individus qui le cultivent. C'est dans ce sens que nous comprenons le propos au moyen duquel al-Ǧāḥiẓ caractérise l'*adab* comme étant *'aql ġayri-ka tazīdu-hū fī 'aqli-ka* (la sagesse / la culture des autres que tu adjoins à la tienne).

Cette formule d'al-Ǧāḥiẓ définit à la fois le mode d'acquisition, c'est-à-dire le style épistémique, et le type de contenu que l'on peut acquérir. D'abord le mode, c'est *la relation* d'échange : l'*adab* s'acquiert à travers les réseaux des rapports interpersonnels au sein desquels l'on donne et l'on reçoit. Ainsi, selon la conception qu'al-Ǧāḥiẓ a de la pensée de l'*adab*, qui n'est rien d'autre que celle que ce dernier a de lui-même, le savoir ne réside pas dans la possession, mais dans la transmission. De même, la transmission elle-même ne s'effectue pas sous la forme d'une communication de connaissances toutes faites, mais sur le mode d'une fécondation de ce que les uns et les autres possèdent déjà comme prédisposition à apprendre. C'est sans doute dans ce sens que nous pouvons interpréter les deux distinctions fondamentales que fait al-Ǧāḥiẓ dans l'épître intitulée *al-Ma'āš wa'l-ma'ād*.

En effet, avant d'annoncer la formule de : *al-adab huwa 'aql ġayri-ka tazīdu-hū fī 'aqli-ka*, al-Ǧāḥiẓ fait sienne la distinction entre deux types de *'aql* (intellect, entendement) :

> *wa-qad aǧma'a l-ḥukamā' anna l-'aql al-maṭbū' wa'l-karam al-ġarīzī lā yabluġāni ġāyat al-kamāl illā bi-mu'āwanat al-'aql al-muktasab […] wa-ḏālika anna l-'aql al-ġarīzī āla wa'l-muktasab mādda wa-innamā l-adab 'aql ġayri-ka tazīdu-hū fī 'aqli-ka*[32]
>
> Les sages sont d'accord pour penser que l'intellect inné et la noblesse naturelle n'atteignent la perfection qu'avec l'aide de l'intellect acquis […], car l'intellect inné

32 *al-Ma'ād wa'l-ma'āš* : 96.

> est un instrument et l'intellect acquis une matière. Ainsi, l'*adab* n'est rien d'autre que la sagesse des autres que tu adjoins à la tienne.[33]

Nous naissons tous avec une prédisposition innée et naturelle (*ʿaql maṭbūʿ*, *ġarīzī*) à acquérir toujours davantage de culture et de savoir. Mais nous ne pouvons devenir véritablement détenteurs de cette culture et de ce savoir qu'en nous laissant féconder par les expériences[34] et le savoir des autres. Mieux, il semble que pour al-Ǧāḥiẓ, le véritable principe de productivité de la culture de l'*adab* ne consiste pas seulement dans l'acte d'acquisition, mais dans le processus d'échange basé sur deux actes indissociables et complémentaires : recevoir et donner, acquérir et transmettre. C'est pour cela qu'à la distinction entre deux espèces de *ʿaql*, al-Ǧāḥiẓ ajoute une distinction entre deux types d'*adab* : *al-adab adabān : adab ḫuluq wa-adab riwāya*.[35]

Dans cette définition, la distinction est faite non pas entre la culture innée et la culture acquise, mais entre la prédisposition naturelle (*ḫuluq*)[36] à acquérir le savoir et la culture produite à travers les procès d'échange et de transmission (*riwāya*). Car l'homme vraiment cultivé, selon cette conception, est un homme dont la présence n'est pas interception et centralisation sur soi du flux de la culture, mais un individu qui n'est là que pour jouer le rôle de médiation, d'intermédiaire et de relais de transmission. L'homme cultivé est donc une personne dont la configuration intellectuelle ne constitue pas un lieu où le savoir vient se fixer et se rigidifier, mais un point de traversée et de passage. Donner et recevoir, tels sont les deux éléments constitutifs du principe épistémique moteur de la production et la diffusion de l'*adab*. Ce principe épistémique est bien mis en évidence dans une anecdote rapportée dans *al-ʿIqd al-farīd* :

> *Daḫala raǧul ʿalā ʿAbd al-Malik Ibn Marwān wa-kāna lā yasʾaluhu ʿan šayʾ illā waǧada ʿindahu minhu ʿilm fa-qāla lahu : annā laka hāḏā ?fa-qāla : lam amnaʿ*

33 Traduction VIAL 1976: 37, modifiée.

34 Pour le rapport entre *ʿaql* (intellect), expériences (*taǧārib*) et *tadbīr* dans la pensée de l'*adab* voir NATIJ 2015.

35 *al-Mawadda wa'l-ḫulṭa*, IV: 195 ; « al-muʿallimīn » : 34 : *wa'l-adab immā ḫuluq wa-immā riwāya*.

36 Pour l'analyse du *ḫuluq* chez al-Ǧāḥiẓ, tel qu'il l'utilise dans un chapitre du *Bayān wa'l-tabyīn*, II: 175 et suiv., voir MONTGOMERY 2008, 2009a, 2009c et 2009d. Il nous est cependant très difficile d'être d'accord avec J. Montgomery lorsqu'il comprend le terme *ḫuluq* employé par al-Ǧāḥiẓ dans ce chapitre au sens d'une disposition innée (« innate disposition »). Il suffit en effet de constater comment al-Ǧāḥiẓ prend soin de préciser les métiers et statuts des personnages qu'il met en scène et fait parler pour comprendre que pour lui la manière dont chacun d'eux tente de rendre compte des faits et des choses est influencée et motivée non pas par la nature ou le caractère inné, mais par leurs « habitus » , c'est-à-dire, au font, par leurs formations intellectuelles, leurs socialisation, leurs genres de vie et leurs éducations. Nous en avons pour preuve la réception et la reprise de ce même thème chez Ibn Qutayba. Empruntant les données fournies par al-Ǧāḥiẓ dans le chapitre du *Bayān* que nous venons de signaler, IBN QUTAYBA consacra, dans *ʿUyūn al-aḫbār*, I: 258 et suiv., un chapitre auquel il avait donné le titre très parlant de « Iḫtilāf al-himam wa'l-šahawāt wa'l-amānī » (La différence dans les ambitions, les désirs et les espérances [chez les individus]). De même, dans *al-ʿIqd al-farīd*, VI: 243 et suiv., IBN ʿABD RABBIH reprend lui aussi ce thème dans un chapitre intitulé « Fī bayān ṭabāʾiʿ al-insān wa'l-ḥayawān » (Des caractères de l'Homme et des animaux) qu'il introduit ainsi : « *wa-qad takallama l-nās fī l-niʿma wa'l-surūr ʿalā tabāyun aḥwāli-him wa-ḫtilāf himami-him wa-taṫāwut ʿuqūli-him…* » (Les gens parlèrent du bien-être et du bonheur en fonction de leurs situations et selon leurs personnalités et les degrés de leurs intelligences).

> *qaṭṭ yā amīr al-muʾminīn ʿilman afīduhu wa-lam aḥtaqir ʿilm astafīduhu wa-kuntu iḏā laqaytu l-raǧul aḥaḏtu minhu aw aʿṭaytuhu*[37]
>
> Un homme est entré chez le calife *ʿAbd al-Malik Ibn Marwān.* Celui-ci s'est mis à l'interroger sur différents domaines du savoir, et remarquant que l'homme avait une réponse à toutes les questions, il lui dit : où as-tu appris tout cela ? Ô commandeur des croyants, je n'ai jamais refusé de faire profiter les autres de mon savoir, ni dédaigné de recevoir celui des autres, de sorte que chaque fois que je rencontrais quelqu'un, soit j'en prenais de lui, soit je lui en donnais.

Cette anecdote nous fournit un élément très important à travers la présence du couple de verbes *aḥaḍa* et *aʿṭā* (recevoir et donner) : si au moyen de cette anecdote l'*adab* vise à inciter les individus à réaliser en eux-mêmes les qualités de *l'adīb* (l'homme cultivé), celles-ci sont posées comme ne pouvant être atteintes qu'au moyen de l'échange et de l'interaction concrets au sein de la société. Mieux, il apert que l'échange et la transmission du savoir constituent deux facteurs essentiels dans la production et la diffusion de la culture et de la civilisation au point que l'*adab* en fait un paramètre sociologique décisif dans la détermination des statuts des individus dans la société. C'est ce que nous pouvons constater dans la formule suivante, rapportée par *al-ʿIqd* dans le chapitre intitulé *Faḍīlat al-ʿilm* (les vertus du savoir) :

> *wa-yuqālu : al-ʿālim wa'l-mutaʿallim šarīkān wa'l-bāqī hamağ*[38]
>
> On dit : celui qui possède le savoir et celui qui apprend de lui sont associés [dans une relation de collaboration, partagent le même statut] et le reste de la société n'est que racaille.

Comme nous l'avons dit, cette réflexion ne définit pas seulement le principe épistémique moteur de la production de l'*adab*, mais également la règle sociologique commandant la détermination des statuts et des rôles dans la société : le savoir se produit et se transmet à travers l'échange, et seuls ceux qui participent activement aux procès de sa diffusion peuvent prétendre à une présence réelle et à une reconnaissance dans la société. Autrement dit, c'est le degré de notre participation à la promotion et à la circulation de la culture qui détermine la place que nous occupons dans la société. A travers cette vision, l'*adab* paraît fonctionner et sous la forme d'une théorie de la culture et sur le mode d'une sociologie de la connaissance, en ce sens que les individus y sont considérés comme constituant à la fois la cible, le produit et les vecteurs de transmission de la culture.

Conclusion

L'examen des vues développées par al-Ğāḥiẓ dans son épître « *ṣinā ʿāt al-quwwād* » nous a permis de connaître non seulement la conception ğāḥiẓienne de l'*adab*, mais également la manière dont l'*adab* se définit lui-même. Nous avons ainsi pu remarquer que ce qui carac-

37 *al-ʿIqd al-farīd*, II: 89.

38 Ibid. : 84.

térise épistémologiquement le concept d'*adab*, c'est l'ouverture : ouverture au plan de son fonctionnement et de sa structure en ce qu'il recommande une éducation fondée sur l'inter et la multidisciplinarité ; ouverture au plan de son mode de transmission et de diffusion, puisque c'est fondamentalement dans l'ouverture sur les autres, à travers les réseaux d'échanges tissés par et entre les individus, que la culture de l'*adab* s'élabore et se diffuse. Nous avons vu en outre que la culture de l'*adab* peut être définie comme étant l'aboutissement d'un processus à travers lequel se réalise, dans la personnalité de l'individu ainsi cultivé, la *synthèse* de l'ensemble de ses connaissances et de ses expériences dans une unité cohésive qui constitue son *adab*, c'est-à-dire sa *culture*.

Bibliographie

1. Sources

ʿAbd al-Ḥamīd IBN YAḤYĀ. « Risālat ʿAbd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā ilā 'l-kuttāb ». In: Muḥammad Kurd ʿAlī (ed.), *Rasāʾil al-Bulaġāʾ*, Le Caire : Dār al-Kutub al-ʿArabiyya al-Kubrā, 1913.

ʿAbd al-Qāhir al-ǦURǦĀNĪ. *Al-Taʿrīfāt*. [s. éd.]. Beyrouth : Maktabat Lubnān, 1985.

Abū 'l-Faraǧ al-IṢFAHĀNĪ. *Kitāb al-aġānī* / éd. I. ʿAbbās [et al.]. Tome I. Beyrouth : Dār Ṣādir, 2002.

al-ǦĀḤIZ, ʿAmr b. Baḥr. « Ṣināʿāt al-quwwād ». In: *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*, I: 379-393.

— . « Ḏamm al-kuttāb ». In: *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*, II.

— . *Al-Bayān wa'l-tabyīn*. éd. ʿAbd al-Salām Hārūn. Le Caire : Maktabat al-Ḫānǧī, 1998.

— . *Kitāb al-Ḥayawān* / éd. ʿAbd al-Salām Hārūn. Beyrouth : Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī : 1965.

— . « Al-maʿād wa'l-maʿāš ». In: *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*. Traduction Charles Vial. Le Caire : IFAO, 1976.

— . « De la vie future et de la vie terrestre ». In: *Quatre essais*. Le Caire : IFAO, 1976.

— . « Al-mawadda wa'l-ḫulṭa ». In: *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*, IV.

— . *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ* / ed. ʿAbd al-Salām Hārūn. Beyrouth: Dār al-Ǧīl: 1964.

al-ḤUṢRĪ. *Ǧamʿ al-ǧawāhir fī l-mulaḥ wa'l-nawādir* : <http://islamport.com/w/adb/Web/621/54.htm> (Consulté le 03 mars 2016) .

IBN ʿABD RABBIH. *Al-ʿIqd al-farīd* / éd. M-M. Qumayḥa. Beyrouth : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.

IBN ḪALDŪN. *Al-Muqaddima* / éd. A. Cheddadi. Casablanca : Ḫizānat Ibn Ḫaldūn, 2006.

IBN MANẒŪR. *Lisān al-ʿarab* / éd. ʿAbdallah A. al-Kabīr et al. Le Caire : Dār al-Maʿārif, [s.d.].

IBN QUTAYBA. *ʿUyūn al-ʾaḫbār*. [s. éd.]. Le Caire : Dār al-kutub al-miṣriyya, year.

al-MARZŪQĪ. *Šarḥ diwān al-ḥamās* / éd. Aḥmad Amīn et ʿAbd al-Salām Hārūn. Beyrouth : Dār al-Ǧīl, 1991.

PLATON: *Protagoras* / trad. E. Chambry. Paris : Flammarion, 1967.

Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ → Ǧāḥiẓ.

al-TAWḤĪDĪ, Abū Ḥayyān. *al-Imtāʿ wa'l-muʾānasa* / éd. Aḥmad Amīn et Aḥmad al-Zayn. Le Caire : Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1970.

Yāqūt al-ḤAMAWĪ. *Muʿǧam al-udabāʾ*. Tome I. Beyrouth : Dār al-ġarb al-islāmī, 1993.

al-ZABĪDĪ, *Tāǧ al-ʿarūs*, « ṣ.n.ʿ ».

Zakī ṢAFWAT, A. *Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab*. Beyrouth : al-Maktaba l-ʿilmiyya, [s.d].

2. Etudes

ASHTIANY, Julia [et al.] (éds.). 1990. *ʿAbbasid Belles-Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press.

BENCHEIKH, Jamel Eddine. 1975. *Poétique arabe*. Paris : Gallimard.

— : voir aussi → SANAGUSTIN, Floréal (éd.).

BONEBAKKER, S. A. 1984. « Early Arabic literature and the term *adab* ». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5: 389-421

— . 1990. « *Adab* and the concept of belles-lettres ». In: Ashtiany [et al.] (éds.) 1990: 16-30.

CASTIGLIONE, Baldassare. 1991. *Le Livre du courtisan* / trad. Alain Pons. Paris : Garnier-Flammarion.

FODA, Hachem. 2001. « La langue de l'*adab*». In: Sanagustin (éd.) 2001: 157-178.

GRACIAN, Baltasar. 1991. *L'homme universel* / trad. Joseph de Coubeville. Paris : Gérard Lebovici.

LOCKE, John. 1825. « De la conduite de l'entendement humain ». In: *Œuvres philosophiques*, t. VII. Paris : Firmin Didot : 1-135. You seem to be quoting a French translation here. Is this from 1825? Yes.

MONTAIGNE, Michel de. 1948. Essais. Paris : Garnier.

MONTGOMERY, James E. « Speech and Nature: al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-bayān wa'l-tabyīn* ». Part 1: *Middle Eastern Literatures*, 11.2 (2008): 169-191; Part 2: *MEL* 12.1 (2009): 1-25; Part 3: *MEL*, 12.2 (2009): 107-125 ; Part 4: *MEL*, 12.3 (2009): 213-232.

NALLINO, Carlo Alfonso. 1948. *La literatura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade*. Rome : s.n.

— . 1950. *La littérature arabe : des origines à l'époque de la dynastie umayyade* [traduction de Nallino 1948] / trad. Ch. Pellat. Paris : Maisonneuve.

NATIJ, Salah. 2015. «Place et fonction de l'expérience dans la culture de l'*adab* : *Tajārib*, *ʿaql* et *tadbīr* » . *Studia Islamica*, 110.2 : 165-195.

PASCAL, Blaise. 1972. *Les pensées*. Paris : Le Livre de Poche.

PELLAT, Charles. 1953. *Le milieu baṣrien et la formation de Jâhiz.* Paris : Maisonneuve.

— . 1976. « Variations sur le thème de l'*adab* ». Pellat 1976. *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam.* Londres : Variorium Reprints : 19-37.

— . 1980. « Al-Ğāḥiẓ jugé par la postérité». *Arabica*, 27.1 : 1-67.

SANAGUSTIN, Floréal (éd.). 2001. *Paroles, signes, mythes : mélanges offerts à Jamel Eddine Bencheikh*. Damas : Institut Français d'Etudes Arabes de Damas.

SIMMEL, Georg. 1993. « Tragédie de la culture ». In Simmel 1993. *Tragédie de la culture et autres essais.* Paris : Rivages : 177-215.

© Salah Natij, Université Paris IV – Sorbonne, France
◄ salah.natij@free.fr ►