



HAL
open science

Ethique de la muruwwa, I.

Salah Natij

► **To cite this version:**

| Salah Natij. Ethique de la muruwwa, I.. Studia Islamica, 2025. ⟨halshs-01646917⟩

HAL Id: halshs-01646917

<https://shs.hal.science/halshs-01646917v1>

Submitted on 26 Feb 2018

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.



HAL Authorization



BRILL

STUDIA ISLAMICA 112 (2017) 206-263



brill.com/si

Murū'a

Soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique (1^{ère} partie)

Salah Natij

Université de Paris 4 – Sorbonne

ولم أر في عيوب الناس عيباً كقص القادرين على التمام¹
أبو الطيب المتني

Je n'ai jamais vu de défaut pire que celui qu'ont ceux qui sont capables d'être parfaits,

ABŪ L-ṬAYYIB AL-MUTANABBĪ



Introduction : place du concept de *murū'a* dans le champ de l'*adab*

Dès qu'une culture ou une civilisation se développe et prend conscience d'elle-même, elle se met à élaborer et mettre au point un certain nombre de concepts à travers lesquels elle tente d'exprimer sa conception du monde et de l'Homme, manifeste ses soucis les plus profonds et pose ses exigences éthiques. Tel fut le cas de la culture arabe classique qui, très tôt, sans doute dès l'époque antéislamique, se donna deux concepts fondamentaux qu'elle n'avait pas cessé, tout au long de l'histoire de sa formation, d'affiner, de définir et de redéfinir. Il s'agit des concepts de *murū'a* et d'*adab*².

1 Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī, *Dīwān*, Beyrouth, Dār Beyrouth, 1983, p. 483.

2 Pour le concept d'*adab*, nous renvoyons à Carlo Alfonso Nallino, *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, Paris maisonneuve, 1950, surtout l'introduction, pp. 7-26 ; Francesco Gabrieli, article « *Adab* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1980 ; S. A. Bonebakker, « *Adab* and the concept of belles-lettres », in Julia Ashtiany et al. (éd.), *Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge University Press, 1990, pp. 16-30 ; Id., « Early Arabic Literature and the term *Adab* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, pp. 389-421 ;

En effet, dans le discours que la culture arabe classique tenait sur elle-même, discours que nous trouvons développé et pris en charge par les textes de l'*adab* qui nous sont parvenus, l'individu détenant la qualité de l'*adab*, ou celle de la *murūʿa*, ou ces deux qualités à la fois, est considéré comme étant une personne parfaite, excellente, une personne telle que chacun doit aspirer à l'être.

Dans l'étude que nous présentons ici, nous nous intéresserons principalement au concept de *murūʿa*. A noter que malgré l'importance de ce concept de la *murūʿa* dans la culture arabe classique en général et dans la pensée de l'*adab* en particulier, aucune étude d'ampleur suffisante ne lui a été consacrée. A notre connaissance, à part l'étude, datant du XIX^e siècle, de Goldziher³ et les analyses de Bichr Farès à la fois dans son ouvrage sur l'honneur chez les Arabes⁴ et dans son article « *Murūʿa* » dans *Encyclopédie de l'Islam*, ainsi que l'article, en arabe, de Charles Pellat⁵, aucune autre étude d'ensemble entièrement dédiée à la *murūʿa* ne fut réalisée.

A travers l'analyse de ce concept, nous nous proposons de contribuer à la reconstruction et à l'étude de la vision éthique arabe classique. La question principale à laquelle nous tenterons de répondre est la suivante : la pensée arabe classique, développée dans le champ de l'*adab*, avait-elle élaboré ou tenté d'élaborer une vision éthique laissant transparaître des soucis et des interrogations qui lui sont propres ?

Remarquons que nous disons bien la pensée arabe classique développée dans le champ de l'*adab*, car nous pensons que si nous voulons connaître la manière dont la pensée arabe classique avait tenté de construire une vision éthique, c'est dans l'espace de questionnement propre à l'*adab* qu'il faut la chercher. C'est dire que ce n'est ni dans la philosophie dite islamique⁶, ni dans le système moral mis en place par l'Islam qu'il serait possible de trouver la vision

Abdallah Cheikh-Moussa, « La littérature d'*adab* : une éthique et une esthétique », *Le grand Atlas Universalis des littératures*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990.

3 Ignaz Goldziher, « *Murūʿa* and *Dīn* », in *Muslim Studies*, London, New Brunswick, 2006, pp. 11-44.

4 Bichr Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1932 ; aussi, du même, « *Murūʿa* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1980.

5 Charles Pellat, « *Ḥawla mafhūm al-murūʿa ʿinda qudamāʾ al-ʿArab* », *al-Karmil*, 4, 1983.

6 Ce sur ce quoi la philosophie dite islamique nous renseigne, c'est surtout et uniquement la manière dont la pensée arabe, à un moment donné de l'histoire de son développement, avait fait preuve d'une remarquable aptitude à recevoir, comprendre et commenter la philosophie grecque. C'est dire que nous considérons la philosophie dite islamique non pas comme le signe d'une capacité de production et d'exercice d'une pensée propre, mais uniquement comme la démonstration d'une capacité de lecture et de compréhension d'une pensée autre. C'est la raison pour laquelle cette philosophie n'a pas d'horizon de réflexion propre. Son

éthique arabe ancienne telle qu'elle avait tenté de s'élaborer et de s'exprimer. Nous tendons à penser que si la pensée arabe classique avait quelque chose d'original à apporter à la pensée éthique universelle, ce ne serait ni à travers le système moral élaboré par la religion islamique, ni au moyen des réflexions menées par les philosophes, mais grâce aux idées développées dans le champ de l'*adab*. C'est en effet dans et à travers la pensée de l'*adab* que la culture arabe classique se présente comme étant véritablement elle-même, c'est-à-dire telle qu'elle nous parle à travers les éléments qui lui appartiennent proprement et intrinsèquement. Car si, comme il est souvent dit, la poésie constitue le *Dīwān* des Arabes, c'est-à-dire l'archive de leurs traditions et de leurs sentiments⁷, l'*adab*, lui, constitue à la fois leur anthropologie et leur sagesse.

Murū'a est donc le concept à travers lequel la pensée arabe classique, celle de l'*adab*, tenta de se poser des questions d'ordre éthique et d'y répondre. Aussi le concept de *murū'a* constitue-t-il pour ainsi dire la grande problématique de l'*adab*. Nous en avons pour preuve le fait que tous les grandes anthologies de textes d'*adab* qui nous sont parvenues consacrent un chapitre plus ou moins important à la question de la *murū'a*. Tel est le cas de *Uyūn al-aḥbār* d'Ibn Qutayba (m. 276/889)⁸, d'*al-Iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/940)⁹, de *Kitāb al-Muwaššā* d'al-Waššā' (m. 325/936)¹⁰. Un penseur du début du VIII^e siècle, Ṣāliḥ b. Ġanāḥ (m. 700 ?), consacra une épître entière au thème de la *murū'a*, portant le titre *al-adab wa-l-murū'a*¹¹. Rappelons aussi que selon al-Baġdādī dans *Ḥizānat al-adab*¹², al-Ġāḥiẓ (m. 255/868) aurait composé un traité

horizon est celui constitué par la constellation de thèmes et de questions posés et traités par les philosophes grecs, notamment Aristote.

- 7 Comme le dit al-Marzūqī dans son introduction à *Šarḥ al-Ḥamāsa*: *id kāna allāh qad aqāmahu (al-šir') li l-'arab maqāma l-kutub li-ġayrihā mina l-umam fa-huwa mustawda' ādābihā wa mustahfaz ansābihā wa nizāmu faḥārihā yawma l-nifār wa Dīwān ḥiġāġihā 'inda l-ḥiṣām* (Allāh avait donné à la poésie chez les Arabes la même fonction que celle des livres chez les autres peuples. Car elle constitue à la fois la réserve de leur culture, le registre où sont conservées leurs généalogies, la source de leur gloires passées en temps de guerre et l'archive de leurs arguments lors des disputes), al-Marzūqī, *Šarḥ dīwān al-ḥamasa*, éd. Aḥmad Amīn et 'Abd al-Salām Hārūn, Beyrouth, Dār al-Ġīl, 1991, p. 3
- 8 Ibn Qutayba, *Uyūn al-Aḥbār*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1996, I, p. 296 et suiv.
- 9 Ibn 'Abd Rabbih, *al-Iqd al-farīd*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983, II, p. 150 et suiv.
- 10 Al-Waššā', *Kitāb al-Muwaššā*, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1953, p. 37 et suiv.
- 11 Ṣāliḥ b. Ġanāḥ, « *Kitāb al-adab wa-l-murū'a* », in Muḥammad Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulaġā*, Le Caire, Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā, 1913.
- 12 'Abd al-Qādir al-Baġdādī, *Ḥizānat al-adab*, éd. A. Hārūn, Le Caire, al-Ḥānġī, 1996³, III, p. 90. : *Qāla al-Ġāḥiẓ fi kitāb šarā'i' al-murū'a : wa kānat al-'arab tusawwidu 'alā ašyā'*.

ou une épître sur les lois et les règles de la *murūʾa* (*Kitāb šarāʾiʿ al-murūʾa*)¹³. Que tel traité eût existé ou non, ce qui nous intéresse ici est de constater comment la question de la *murūʾa* était venue à être considérée dans le cadre de l'*adab* comme présentant un ensemble de règles et de principes éthiques que l'on pouvait codifier, systématiser. Signalons aussi qu'un ouvrage portant le titre *al-Murūʾa* est attribué à Ibn al-Marzubān (m. 309 / 921)¹⁴. Il s'agit d'un ouvrage qu'al-Taʿālibī (m. 429/1038) ne semble pas avoir connu, puisqu'il dit, dans son ouvrage *Mirʾāt al-murūʾāt*, qu'il n'avait pas vu d'ouvrage entièrement et spécifiquement consacré au thème de la *murūʾa*¹⁵ :

Fa-inna l-murūʾa lammā kānat lafẓ li-maʿānin kaṭīra wa ism wāqīʿ ʿalā maḥāsini ḡamma min makārim al-aḥlaq wa mamādihi l-awṣāf [...] wa lam aqrā fihā kitāb muʿallaf bi-rāsih muwaffā ḥaqqā miṭlih wa innamā nazartu fi lumaʿ min ḍikri l-murūʾa mutafarriqat al-amākin ḡayri maḡmūʿat al-laṭāʾif wa l-tarāʾif daʿatni [...] ilā [wadʿ] kitāb [...] muʿanwan bi-mirʾāt al-murūʾāt. (La murūʾa est un terme qui renvoie à plusieurs idées et un mot qui renvoie à beaucoup de nobles et de louables qualités morales [...]) Or, comme j'ai constaté qu'aucun ouvrage ne lui a été entièrement et spécifiquement consacré, et qu'elle n'a été abordée qu'à travers des remarques, des propos et des anecdotes disparates et inorganisés, je me suis décidé à composer un ouvrage portant le titre de miroir des murūʾāt [noblesses]).

Que les règles et les principes éthiques qui se déploient à travers le concept de *Murūʾa* tendent à éclairer et à régir les différents aspects de la vie de l'individu (*marʿ*) dans la société, comme le laisse entendre al-Taʿālibī, c'est ce que nous ne manquerons pas de remarquer tout au long des réflexions et analyses qui suivent.

Mais avant de clore ces remarques introductives, nous voudrions évoquer un point de méthode qui concerne surtout la traduction des termes arabes que nous utiliserons dans cette étude.

13 On peut se faire une idée de ce que pouvaient être la forme et le contenu d'un tel traité en consultant le livre d'al-Waššāʾ sur le *Zarf*. Dans ce livre, nous trouvons en effet un chapitre intitulé « *Šarāʾiʿ al-murūʾa* ». *Kitāb al-Muwaššāʾ*, p. 37 et suiv.

14 *Al-murūʾa*, Beyrouth, Dār Ibn Hazm, 1999. Abū Bakr Muḥammad b. Ḥalaf b. al-Marzubān est l'auteur, entre autres de *Ḍamm al-ṭuqalāʾ*, Cologne, El-Kamel Verlag, 1999, et de *Tafḍīl al-kilāb ʿalā l-kaṭīr mimman labisa l-tūyyāb*, Le Caire, Dār al-kutub al-mišriyya. Sur cet auteur, voir Yāqūt, *Muʿjam al-udabāʾ*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1993, VI, p. 2645 ; Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. Riḍā Taḡaddud, Beyrouth, Dār al-Masīra, 1988, p. 166 et suiv. ; Article "Ibn al-Marzubān", *EI*².

15 Abū Maṣṣūr al-Taʿālibī, *Mirʾāt al-murūʾāt*, Beyrouth, Dār Ibn Hazm, 2004, p. 11.

Pour des raisons que nous allons expliquer rapidement, nous avons choisi de ne proposer aucune traduction du concept de *murūʿa* dans ce travail. Nous pensons que tenter de traduire des concepts aussi épistémiquement complexes que ceux de *murūʿa*, ou d'*adab* y entraînerait inévitablement non seulement une trahison mais surtout une fragilisation. Car, comme nous le constaterons tout au long de nos analyses et réflexions, le concept de *murūʿa* fonctionne en combinant une multiplicité d'expériences, d'attitudes et de valeurs. Or, l'acte de traduire, lui, se réalise souvent, pour ne pas dire toujours, comme une opération inverse, c'est-à-dire non pas en coordonnant et combinant, mais en sélectionnant et excluant : parmi les nombreux constituants qui entre dans la composition de l'univers conceptuel de la *murūʿa*, le traducteur ne pourra inévitablement en choisir qu'un seul et éliminer tous les autres, appauvrissant du même coup le concept traduit. Ainsi en ne rendant compte du concept qu'à travers un seul de ses multiples aspects, la traduction s'effectue sous la forme d'une interprétation qui s'ignore : celui, par exemple, qui traduit *murūʿa* par « vertu de l'âge mûr » ou par « dignité d'homme »¹⁶ ou encore par « prud'homie »¹⁷ amène son lecteur à comprendre le concept de *murūʿa* en l'insérant dans un horizon de qualités physiques et /ou éthiques connotées par le terme employé. Il en est ainsi quand nous traduisons *Murūʿa* par *Prud'homie* : nous réduisons toute la richesse sémantico-éthique de l'univers de la *murūʿa* aux deux qualités morales que comporte la *Prud'homie*, à savoir la probité et la sagesse¹⁸. Comme le montre le préfixe *Prud* qui vient de Prudence (*Phronésis*), la sagesse dont il s'agit est le fruit des expériences acquises par un individu tout au long de la vie¹⁹. D'où les noms d'experts ou de sages que l'on donne de nos jours aux membres du Conseil de Prud'hommes.

16 M. Arkoun, suivant en cela Claude Cahen, article *Futuwwa*, EI², qualifie la *murūʿa* de « vertu de l'âge mûr ». M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV-X^e siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Paris, Vrin 1982, p. 170. Cependant, dans « Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane », in *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve Larose, 1970, p. 347, Arkoun traduit *murūʿa* par « dignité d'homme ».

17 C'est le terme choisi par Siham Bouhlal, à la suite de M-F Ghazi, pour traduire le concept de *murūwwa*. M.-F. Mhammed Farid Ghazi, « Un groupe social : les raffinés (*zurafa'*) », *Studia Islamica*, 9, 1957, p. 48 ; Al-Washshâ', *Le Livre de brocart ou La société raffinée de Bagdad au X^e siècle*, traduction, introduction et notes par Siham Bouhlal, Paris, Gallimard, 2004.

18 Pour l'évolution du sens du concept de Prud'homie, voir Pierre Dumonceaux, *Langue et sensibilité au XVII^e siècle*, Genève, Librairie Droz, 1975, p. 372 et sv.

19 Sur la place de l'expérience dans la pensée de l'*adab*, voir Salah Natij, « Place et fonction de l'expérience dans la culture de l'*adab* : *Ṭaǧārib*, *ʿaql* et *tadbīr* », *Studia Islamica*, 2015, 2, pp. 165-195.

Cependant, s'abstenir de traduire le concept de *murū'a* ne veut pas dire s'empêcher de le rapprocher fructueusement d'autres concepts comme celui de *Prud'homie* lui-même, tel qu'il est employé par le philosophe Pierre Charron²⁰ (m. 1603), ou le concept grec d'*Areté* tel qu'il est reconstruit par W. Jaeger²¹.

Nous pensons donc que lorsqu'il s'agit de concepts de cette envergure épistémique, la traduction doit s'effacer et laisser toute la place à l'interprétation et à l'analyse. C'est cette règle que nous nous efforcerons d'appliquer dans cette étude

I De *Mar'* à *Murū'a* : un processus éthique

Pour commencer notre enquête sur le concept de *murū'a*, nous aurions pu nous contenter de partir de l'analyse du propos suivant, qui représente à notre avis la tentative de définition la plus exhaustive de la *murū'a*, posant celle-ci comme étant fondée sur cinq piliers :

*Qāla al-'Utbī 'an abīhi : lā tatimmu murū'at al-rağūl illā bi-ḥamsin : 'an yakūna 'āliman, ṣādiqan, 'āqilan, dā bayān, mustağnī 'ani l-nās*²².

Nous aurions en effet pu nous contenter d'analyser chacune des cinq qualités énoncées dans la définition que nous venons de citer. Mais comme dans le titre que nous donnons à cette étude nous laissons entendre que le concept de *murū'a* constitue un lieu d'expression d'interrogations éthiques, nous devons donc commencer notre enquête en tentant de montrer en quoi et comment se justifie le caractère éthique que nous conférons d'emblée à ce concept. C'est dire qu'il nous faut commencer par reconstruire le processus de formation linguistico-moral à travers lequel le mot *murū'a* est venu à acquérir un contenu, une qualité et une fonction éthiques.

20 Pierre Charron, *De la sagesse*, Paris, Lefèvre, 1836, livre II, chap. 3 (Vraie et essentielle prud'homie).

21 Werner Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964. Surtout le chapitre intitulé « Noblesse et arété », p. 29 et sv. Sur P. Charron, voir Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991. Surtout p. 137 et sv.

22 *Al-'Iqd al-farid*, II, p. 150 : al-'Utbī, d'après son père, dit : la *murū'a* d'un individu ne saurait être parfaite que si ce dernier réunit en lui-même cinq qualités : il doit être savant (cultivé), véridique (authentique), doté de sagesse, éloquent, indépendant vis-à-vis des autres.

Pour reconstruire ce processus, nous allons d'abord faire nôtre et développer l'hypothèse des lexicographes arabes selon laquelle le mot *murū'a* serait issu du mot *mar'*. Nous pensons en effet que si nous voulons comprendre comment le concept *murū'a* a acquis un sens profondément éthique, nous devons nous intéresser à la structure du mot dont *murū'a* est sans doute dérivée, à savoir le mot *mar'* qui exprime l'idée de la « personne » humaine.

Nous savons, en effet, que dans leurs tentatives de définir le mot *murū'a*, presque tous les lexicographes arabes le font dériver soit du substantif *mar'*, soit du verbe *maru'a/yamru'u*.

Dans *Kitāb al-'Ayn*, qui est considéré comme étant le plus ancien des dictionnaires arabes, al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhidī (m. 173/786) définit ainsi le mot *murū'a* :

*Wa-l-murū'a kamāl al-ruḡūliya. Wa maru'a l-raḡul [...] wa huwa marī' bayyin al-murū'a.*²³

Remarquons comment cette définition est composée de deux parties : une première partie proposant une tentative d'analyse sémantico-éthique : *kamāl al-ruḡūliya*²⁴, et une seconde partie qui présente une brève analyse linguistico-morphologique.

A noter que la majorité des dictionnaires qui seront composés à la suite de *Kitāb al-'ayn* reprendra en totalité ou en partie cette structure définitionnelle. Ainsi, dans *al-muḥīṭ fi l-luḡa*, al-Šāḥib b. 'Abbād (m. 385/995) écrit : *wa-l-murū'a l-ruḡūliya wa mā kāna l-raḡul marī' wa la-qad maru'a yamru'u murū'atan.*²⁵

De même dans *al-Šihāḥ*, d'al-Ġawharī (m. 393/995), nous pouvons lire : « *wa-l-murū'a al-insāniya. Wa maru'a l-raḡul sāra dā murū'a* »²⁶.

Cette définition d'al-Ġawharī est intégralement reprise par al-Šāḡanī (m. 650/1252) dans *al-'Ubāb al-zāḥir*²⁷.

Dans *Lisān al-'arab*²⁸ d'Ibn Manẓūr (m. 711/1311) et *Tāġ al-'arūs*²⁹ d'al-Zubaydī (m. 1205/1790), nous trouvons réunies et synthétisées toutes les définitions proposées par des générations successives de lexicographes :

23 *Kitāb al-'Ayn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiya, 2003, IV, p. 130.

24 Nous aurons plus loin à nous poser la question de savoir pourquoi al-Ḥalīl emploie ici non pas le mot *ruḡūla* mais *ruḡūliya*.

25 Al-Šāḥib b. 'Abbād, *Al-muḥīṭ fi l-luḡa*, « m-r' ».

26 *Al-Šihāḥ*, « m-r' ».

27 *Al-'Ubāb al-zāḥir*, « m-r' ».

28 *Lisān al-'arab*, thème « m-r' »

29 *Tāġ al-'arūs*, « m-r' »

al-murū'a kamāl al-ruġūliya [...] marū'a l-ruġulu yamru'u murū'a [...] wa-l-murū'a l-insāniya.

Ainsi si les lexicographes que nous venons de citer semblent donner une priorité à l'aspect sémantico-éthique du mot *murū'a*, d'autres ne proposent, en guise de tentative de définition, qu'une analyse linguistico-morphologique sommaire. C'est le cas d'Ibn Durayd (m. 321/933) dans *ġamharat al-luġa* et d'al-Azharī (m. 370/980) dans *Tahdīb al-luġa*, qui se contentent de signaler la dérivation : *marū'a l-raġulu yamru'u murū'a*³⁰.

Nous constatons donc que tous les lexicographes arabes furent amenés à établir un lien de dérivation entre *murū'a* et *mar'*. Or, ce lien de dérivation ne nous renseigne pas encore suffisamment sur la charge éthique inhérente au mot *mar'*. Car nous pensons que si le concept de *murū'a* comporte une éthicité, c'est-à-dire un sens et une portée éthiques, c'est sans doute dans le fonctionnement lexical et sémantique du mot *mar'* lui-même que cette éthicité réside.

Pour comprendre comment et pourquoi le mot *mar'* intègre dans sa structure et son mode d'être sémantiques un potentiel éthique, une éthicité, nous allons tenter dans ce qui suit une analyse linguistique de ce mot³¹. Notre objectif à travers cette analyse philologique sera de répondre à la question de savoir pourquoi et comment le terme *mar'* avait permis la naissance et l'élaboration du concept éthique de *murū'a*.

La méthode la plus simple d'analyse du langage, permettant de déterminer le type logique ainsi que les valeurs lexicales et sémantiques d'un mot, est celle qui consiste à examiner la manière dont le mot en question est employé dans le langage et le genre d'usage dont il fait l'objet dans le discours. C'est cette méthode que nous mettrons en œuvre ici en examinant et analysant les différentes manières dont le mot *mar'* est employé dans deux types de discours : d'une part, le discours poétique, tel qu'il s'offre notamment à travers la poésie de l'époque antéislamique (*al-Ġāhiliyya*), et, d'autre part, le discours coranique.

30 Ibn Durayd, *Ġamharat al-luġa*, Beyrouth, Dār al-'ilm li-al-malāyīn, p. 1069; al-Azharī, *Tahdīb alluġa*, Beyrouth, Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī, t.15, p. 205.

31 A notre connaissance, cette question du sens et de la place de la personne dans la culture et la pensée arabes anciennes n'a jusqu'à présent fait l'objet d'aucune étude d'ensemble satisfaisante. A Mohamed Arkoun revient le mérite d'avoir tenté d'aborder cette question de la place de la personne dans la pensée et la civilisation islamiques. Il l'a fait notamment dans deux études : la première est un article sous le titre « Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique », publié dans *Die Welt des Islams*, 29, 1989; la deuxième est une contribution à un colloque sous le titre de « Le concept de personne dans la tradition islamique ». Cependant, en dépit de leurs titres, ces deux études n'abordent cette question que d'une manière à la fois programmatique et très générale.

1.1 *Le terme mar' dans la poésie arabe classique*

Les exemples que nous analyserons sont principalement issus de la poésie préislamique³².

Commençons d'emblée par examiner le vers suivant d'al-Nābiġa al-Ḍubyānī (m. -18/604) :

*Fa-lā tab'adanna anna al-maniyyata maw'idun
Wa kullu imri'in yawman bihi al-ḥālu zā'ilu*³³.

La visée du poète al-Nābiġā dans ce vers est de poser chaque individu comme étant soumis au déterminisme des lois inhérentes à sa condition d'être humain : chaque être humain (*mar'*) verra un jour le cours de sa vie changé, ne serait-ce que parce qu'il a inévitablement rendez-vous avec la mort. Cette sagesse proférée ici, le poète veut qu'elle soit perçue comme constituant une vérité éternelle et universelle. L'expression *kullu imri'* ne veut pas dire chaque individu isolément et indépendamment des autres, mais tout individu, tout être humain, tous les humains. Ainsi le terme *mar'* paraît posséder des traits sémantiques lui permettant d'être utilisé pour renvoyer à la fois à l'individu le plus individuel, au sens de la personne unique et singulière, et à l'universel le plus parfait, au sens d'être humain en général. Et c'est encore en tant qu'il représente une entité universelle et stable dans le temps que le mot *mar'* est employé dans un vers très connu d'Abū l-'Atāhiya (m. 210/825)³⁴ :

*al-dahrū dū duwalin wa-l-mawtu dū 'ilalin // wa-l-mar'u dū amalin wa-l-nāsu ašbāhu*³⁵.

Ce vers d'Abū al-'Atāhiya est composé de trois sentences fonctionnant comme des maximes : *al-dahr dū duwal*, *al-mawtu dū 'ilal* et *al-mar' dū amal*. Ces trois maximes expriment des faits qui ont la même signification métaphysique. En outre, les trois mots autour desquels sont organisées ces maximes, en l'occurrence la vie avec ses vicissitudes et ses événements (*dahr*), la mort (*mawtu*) et

32 La question de l'authenticité ou non authenticité de cette poésie ne sera pas posée ici. Nous pensons qu'elle ne concerne en rien les questions que nous posons dans cette étude.

33 Al-Nābiġa l-Ḍubyānī, *Dīwān*, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 2005, p. 90 = « N'oublie pas que ton dernier rendez-vous c'est avec la mort que tu l'auras // Car chacun verra inévitablement un jour le cours de sa vie changé ».

34 Abū l-'Atāhiya, *Dīwān*, Beyrouth, Dār Bayrūt, 1986, p. 470.

35 « La vie est changeante, la mort est due à des causes // et l'individu, pareillement à ses semblables, vit de l'espérance ».

la personne humaine (*mar'*) ont le même registre conceptuel et possèdent la même valeur métaphysique : il s'agit de trois vérités irréductibles, universelles et ultimes, trois processus implacables. Remarquons donc que *mar'* est employé ici non pas comme un concept abstrait, mais en tant qu'il possède un ancrage métaphysique et existentiel dans le monde vécu : il renvoie à la personne vivant concrètement dans le monde, aux prises avec les événements de la vie, exposée à la maladie et à la mort. Et c'est parce que le *mar'* est soumis aux lois déterministes propres à sa condition humaine que sa conception de la vie est considérée comme étant faite de vanité et d'illusion. Or, si nous regardons les choses de plus près, nous nous rendrons compte que si l'Homme est mis en cause pour sa vanité de cette manière, c'est parce qu'il est tenu pour étant totalement responsable du choix de cette façon de vivre et de voir le monde. Il faut donc se garder de penser que la vision poétique d'Abū l-'Atāhiya emprunte le chemin du fatalisme. Il en est de même du vers suivant attribué à 'Antara (m. vers -14/608)³⁶ :

Idā kāna amru allāhi amran muqaddaru // fa-kayfa yafirru minhu al-mar'u wa yaḥḍaru

Comme dans le vers d'Abū l-'Atāhiya, le terme *mar'* permet au poète 'Antara de présenter l'Homme comme tentant vainement d'échapper à son destin d'être humain. Ce faisant, ce n'est pas à chaque individu, séparément, que le mot *mar'* renvoie, mais à tout un chacun, universellement.

Pendant, il est important de remarquer que dès que la poésie adopte une attitude pour ainsi dire surtribunalisante, mettant l'individu en position d'interpellation, le mot *mar'* y revêt le sens de l'individu autonome et responsable de ses actes et mis en situation de jugement. C'est ce que nous pouvons observer dans les deux vers suivants, le premier de Labīd (m. 41/661), le second de Ṭarafa (m. -60/564) :

1. *wa kullu imri'in yawman sa-ya'lamu sa'yahu // idā kuššifat 'inda al-ilāhi al-maḥāšilu*³⁷

36 *Dīwān*, Beyrouth, 1893, p. 40 = « Si la décision de Dieu est prédéterminée, comment alors l'homme pourra-t-il la fuir ou l'éviter ? ».

37 Labīd b. Rabī'a, *Dīwān*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 2004, p. 86 = « Chacun saura un jour ce qu'il avait accompli // Quand seront devant Dieu tous les actes exposés ».

2. *fa-kayfa yarġā al-mar'u daharan muħalladā // wa a'māluhu 'ammā qalilin tuħāsibuhu*³⁸

Trois mots présents dans ces vers donnent au terme *mar'* le sens d'individu isolé, le situant du même coup sur un terrain de surtribunalisation et de jugement. Il s'agit de *maħāšil*, de *a'māl* et du verbe *tuħāsibuhu*. Le terme *mar'* ne renvoie donc plus à l'être humain en général, comme c'était le cas dans la perspective d'Abū l-'Atāhiya ou de 'Antara, mais à chaque individu en particulier à qui l'on impute la responsabilité de ses actes (*a'māl*) en lui rappelant qu'il sera appelé à rendre compte (*maħāšil*) de ce qu'il a accompli durant sa vie (*sa'yahu*).

Pour résumer nos analyses de l'emploi du terme *mar'* dans la poésie, nous dirions que ce dernier y est utilisé sous deux traits et avec deux valeurs sémantiques : sous un premier trait, il désigne la personne humaine comme donnée universelle, aux prises avec la vie et en proie à la mort, sous un second trait, il renvoie à la personne comme individualité autonome et responsable de ses actes.

Nous allons maintenant examiner quelques exemples du discours coranique afin de montrer de quelle manière le terme *mar'* y est employé.

1.2 *Le terme mar' dans le discours coranique*

Le terme *mar'* est employé treize fois dans le texte coranique. Nous allons nous intéresser aux huit occurrences suivantes :

- a) *wa-'lamū anna allāha yaħūlu bayna al-mar'i wa qalbihi (al-Anfāl, 24)*
- b) *li-kulli imri'in minhum mā iktasaba mina l-iṭmi (al-Nūr, 11)*
- c) *kullu imri'in bi-mā kasaba rahīnun (al-Tawr, 21)*
- d) *a-yaṭma'u kullu imri'in minhum an yadħula ġannata l-na'im (al-Ma'āriġ, 38)*
- e) *bal-yurīdu kullu imri'in minhum an-yu'tīya ṣuħufan munšara » (al-Mudattir)*
- f) *Yawma yanẓuru mā qaddamat yadāhu (al-Naba', 52)*
- g) *yawma yafirru al-mar'u min aħīhi (34) wa min ummihi wa abihi (35) wa min šāhibatihi wa banihi (36) (Abasa)*
- h) *li-kulli imri'in minhum yawmāidin šānun yuġniħ (Abasa, 37).*

38 Ṭarafa b. al-'Abd, *Dīwān*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 2003, p. 14 = « Comment l'individu pourrait-il espérer vivre éternellement // Alors qu'il sait qu'il ne tardera pas à être pour ses actes jugé ».

Remarquons comment dans toutes les sentences que nous venons de relever le mot *mar'* est chaque fois employé pour interpeller l'individu isolé, extrait de son groupe, de sa tribu, de sa famille, et posé comme sujet ayant effectué et/ou étant capable d'effectuer des actions d'une manière autonome. Ce travail de singularisation se trouve renforcé par la mise à contribution de l'adjectif indéfini *kull* (chaque) qui donne au terme *mar'* un pouvoir supplémentaire d'individuation, comme dans les deux versets suivants :

li-kulli imrī'in minhum mā iktasaba min al-īm (al-Nūr, 11); *kullu imrī'in bi-mā kasaba rahīn* (al-Tawr, 21).

A travers ces deux messages, le discours coranique s'adresse à chaque individu pris isolément, en lui imputant la responsabilité³⁹ de ses actes : chaque individu (*mar'*) est ou sera le seul responsable de ce qu'il a accompli au cours de sa vie. Il y a donc dans le mot *mar'* une force sémantique d'individuation responsabilisante qui permet au discours coranique d'interpeller chaque individu en l'isolant et en l'arrachant aux multiples liens le reliant à la communauté pour le mettre, seul, face à lui-même⁴⁰. C'est ce que nous pouvons observer dans cette suite de versets de la sourate de *'abasa* :

yawma yafirru al-mar'u min aḥīhi (34) *wa min ummīhi wa abīhi* (35) *wa ṣāḥibatīhi wa banīhi* (36) *li-kulli imrī'in minhum yamāidin ṣānun yuḡnih* (37)⁴¹.

39 Pour une analyse de la notion de responsabilité dans le texte coranique, voir Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, Brill, 1991, p. 17 et sv.

40 L'idée de responsabilité et de responsabilisation personnelles à l'œuvre dans ces versets est bien perçue et mise en évidence par la réflexion suivante d'al-Ġāḥiz : *wa kull imrī' fa-ḥasib nafsihi, ḡayra māḥūd bi-ḡayrihi wa huwa l-waḥīd dūna l-aḥl wa-l-walad wa-l-qarāba* (Chaque individu est comptable de lui-même, et il n'est pas tenu de rendre compte pour les autres, il est responsable seul, indépendamment de sa famille, de ses enfants et de ses proches.), al-Ġāḥiz, *Kitmān al-sirr wa ḥifẓi llisān, Rasā'il al-Ġāḥiz*, I, p.163. Dans la traduction qu'il a proposée, Charles Vial a compris fautivement l'expression *wa huwa al-waḥīd dūna*, la traduisant par « il est seul, sans femme, ni enfants, ni parents », *Quatre essais*, Le Caire, IFAO, 1976, I, p. 89.

41 *'Abasa* : traduction Muhammad Hamidullah : 34. « Le jour où l'homme s'enfuira de son frère, 35. de sa mère, de son père, 36. de sa compagne et de ses enfants, 37. Car chacun d'eux, ce jour-là, aura son propre cas pour l'occuper », Le Coran, Paris, Club français du livre, 1966.

On voit que l'objectif du message coranique ici est de faire de ceux à qui il s'adresse des acteurs et des sujets ayant été libres et individuellement responsables en menant leurs vies et en effectuant les actes pour lesquels ils vont être jugés. Du même coup, *al-mar'* (l'individu) est considéré et traité non seulement comme étant une entité autonome et séparée des autres, mais aussi comme étant une individualité unique, irréductible et indivisible. Voici comment, à travers un autre message, le discours coranique met en garde contre l'omnipotence de Dieu :

*Wa-'lamū anna llāha yaḥūlu bayna l-mar'i wa qalbihi*⁴².

Différentes tentatives d'interprétation de ce verset sont proposées par les exégètes du Coran. Quelques unes d'entre elles sont citées par al-Zamaḥṣarī (m. 538/1143) dans *al-Kaššāf*⁴³, montrant à quel point le sens de ce verset apparaît à la fois problématique et frappant. Or, pour bien comprendre le sens de ce verset, il faut essayer de rendre explicite sa visée.

En effet, l'image que ce verset tente de suggérer est sans doute destinée à impressionner et susciter la crainte : Dieu est tellement omnipotent qu'il est capable de s'interposer entre l'individu (*al-mar'*) et son cœur. Or, si cette opération d'interposition et de séparation entre le *mar'* et son cœur est considérée comme pouvant impressionner en manifestant l'étendue de la puissance divine, c'est parce que le *mar'* est perçu comme constituant une entité indivisible et indécomposable, une compacité. A remarquer que tous les traducteurs du Coran avaient perçu le caractère exceptionnel de cette opération et tentèrent de le souligner en employant différents verbes pour traduire à la fois le sens et l'image connotés par l'acte en question :

Kasimirski⁴⁴, par exemple, fait appel au verbe se glisser : « Sachez que Dieu se glisse entre l'homme et son cœur ». Dans leurs traductions respectives, Régis Blachère⁴⁵ et Muhammad Hamidullah⁴⁶ ont choisi le verbe s'interposer : « Et sachez qu'Allah s'interpose entre l'homme et son cœur ». Jacques Berque⁴⁷, de son côté, emploie le verbe intervenir : « Sachez que Dieu intervient entre

42 *Al-Anfāl*, 24.

43 Ġarallah al-Zamaḥṣarī, *al-Kaššāf*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-turāṭ al-'rabī, 1992, II, p. 200.

44 Le Coran, Paris, Garnier, 1999.

45 Le Coran, Paris, Maisonneuve et Larose, 1949-51.

46 Le Coran, *op. cit.*

47 Le Coran : *essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 2002.

l'homme et son cœur ». Denise Masson⁴⁸, quant à elle, opte pour le verbe « *se placer* » : « Et sachez qu'en vérité, Dieu se place entre l'homme et son cœur ».

Si donc l'acte de s'interposer ou de se glisser ou d'intervenir entre *al-mar'* et son propre cœur est considéré comme une manifestation de la puissance de Dieu, c'est bien parce que le terme *mar'* renvoie à une réalité humaine indivisible et insécable. Autrement dit, *al-mar'* est appelé ainsi parce qu'il constitue tout à la fois une cohésion physico-morale et un individu responsable et/ou responsabilisable. Comme le montre l'exemple que nous venons de citer, le terme *mar'* ne se contente pas de renvoyer à l'individu, mais y souligne en même temps l'unicité et la singularité.

Or, cette unicité et cette singularité de l'entité *mar'* sont soulignées non seulement par la manière dont il est interpellé par le discours coranique, mais également par la structure linguistique et grammaticale du mot qui le désigne. Il est à remarquer en effet que ce mot n'admet pas de pluriel, comme le précise al-Fayrūzabādī dans sa définition : *wa-l-mar'*, *muṭalaṭat l-mīm : al-insān aw al-raḡul wa lā yuḡma'u min lafẓih*⁴⁹. De même dans al-Muzhir d'al-Suyūṭī nous pouvons lire : « *wa fī al-Ṣiḥāḥ*⁵⁰ : *al-mar'* : *al-raḡul*. *Yuqāl : hādā mar' wa humā mar'ān wa lā yuḡma'u 'alā lafẓih*. *Wa fī Faṣiḥ Ta'lab*⁵¹ : *yuqāl imru'un wa imru'ān wa imrāa wa imrāatān wa lā yuḡma'u imru'un wa lā imrāa* »⁵².

Il s'avère ainsi que la langue arabe n'a pas produit de pluriel de *mar'* tout simplement parce que ce pluriel ne s'est trouvé requis par aucune réalité ou expérience existante ou susceptible d'exister. *Lisān al-'arab* et *Tāğ al-'arūs* signalent que le pluriel de *mar'* est *mar'ūn*. Or, il n'est pas difficile de constater comment ce pluriel est totalement artificiel. Remarquons en effet comment, parce qu'il est totalement fabriqué, ce pluriel est non pas de type interne (irrégulier), c'est-à-dire *samā'i* consacré par l'usage, comme on pouvait s'y attendre, mais externe (régulier), c'est-à-dire uniquement *qiyāsī* forgé pour des besoins didactiques. Car, comme il est né par des besoins de communication réels, il est produit artificiellement, uniquement par une sorte de jeu linguistique et grammatical. Car tout ce qui est artificiel se signale en même temps qu'il se trahit lui-même par sa confiance aveugle dans la règle. C'est sans doute pour cette raison qu'il est rejeté à la fois par al-Suyūṭī (m. 911/1505)⁵³ qui affirme que ce mot n'a pas de pluriel : *wa lā yuḡma'u min lafẓih*, et par

48 Denise Masson, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.

49 *Al-qāmūs al-muḥīṭ*, Le Caire, al-hay'a al-miṣriya li-l-kitāb, I, p. 28.

50 D'al-Ġawharī (m. 393/995).

51 Mort en 904.

52 *Al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa*, Le Caire, Makatabat Dār al-turāṭ, s. d., II, p. 200.

53 *Al-Muzhir op. cit.*, p. 200.

al-Safārīnī (m. 1188/ 1774) qui qualifie cette proposition d'aberrante (*šād*): *al-mar'*: *al-insān aw al-rağul wa lā ġama' lahu min lafzihi wa mā qīla anna ġam'ahu mar'ūn fa-šād*⁵⁴.

Cela voudrait-il signifier que la langue n'a pas ressenti le besoin de construire un pluriel de ce mot parce qu'il ne s'appliquerait à aucune réalité véritable dans la mesure où c'est uniquement en tant qu'entité singulière, extraite du groupe et unique que le *mar'* existe et se donne ? Car la langue ne produit jamais les faits grammaticaux par jeu et gratuitement, mais toujours en tant qu'ils répondent à des besoins d'expression réels.

Tout se passe donc comme si la langue a pris conscience que construire un pluriel du mot *mar'* provoquerait une contradiction dans le terme même, dans la mesure où chaque *mar'* est considéré comme étant à la fois numériquement un et sociologiquement unique.

C'est sans doute parce qu'il possède cette capacité d'individuation et de responsabilisation que le terme *mar'*, le plus souvent sous la forme *imri'*, est repris et massivement employé par le discours coranique : Chacun se trouve comme mis devant son destin personnel et sa responsabilité individuelle.

Pour mettre en évidence encore davantage le potentiel sémantique individualisant et responsabilisant inhérent au terme *mar'*, il nous faut comparer le mode de son emploi dans le discours coranique à celui du mot *insān* (être humain). Celui-ci apparaît cinquante-neuf fois dans le Coran. Dans plus des deux tiers de ces occurrences, le terme *insān* est employé par le discours coranique pour s'adresser à l'Homme en lui communiquant deux messages : d'une part, un message pour lui rappeler la manière dont il a été créé, comme dans les versets suivants :

*Wa ħuliqa al-insānu da'ifan*⁵⁵ ; *wa la-qad ħalaqnā al-insāna min ṣalsāl*⁵⁶ ; *ħalaqa al-insān min nuṭfa*⁵⁷, et, d'autre part, un message pour le condamner en lui attribuant systématiquement un certain nombre de défauts et de traits de caractère négatifs : *innahu la-yāūsun kafūru*⁵⁸ ; *fa-idā huwa*

54 Al-Safārīnī, *Ġidā' al-albāb fi šarḥ manzūmat al-ādāb*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ilmīya, 1996, I, p. 62.

55 *Al-Nisā'*, 28 ; traduction M. Hamidullah : « Car l'homme a été créé faible ».

56 *Al-Ĥiğr*, 26. = « Nous créâmes l'homme d'une argile crissante ».

57 *Al-Naḥl*, 4. « Il a créé l'homme d'une goutte de sperme ».

58 *Hūd*, 9. « Le voilà désespéré et ingrat ».

*la-ḥaṣīmūn mubīn*⁵⁹ ; *inna l-insāna la-ẓālūmun kaḥḥār*⁶⁰ ; *wa kāna al-insānu 'ağūl*⁶¹.

Dans tous ces messages, le mot *insān* est utilisé soit pour mettre l'Homme en position de passivité totale comme objet de création, soit pour le décrire négativement. En outre, dans presque tous les versets que nous venons de citer, l'Homme est interpellé non pas comme un individu autonome, mais comme le représentant et l'incarnation de l'espèce humaine dans sa totalité. Le terme *mar'*, par contre, renvoie à l'individu tel qu'il se donne et se réalise concrètement dans ses actions. Ainsi, à la différence de *insān*, *mar'* n'est pas une idée générale ou un concept, mais une réalité agissante. Nous comprenons du même coup pourquoi quand il veut parler de la création de l'Homme, le Coran emploie de préférence le terme *insān*, car il s'agit d'une opération qui concerne le genre humain dans sa globalité, et quand, par contre, il évoque le jour du jugement dernier, il fait systématiquement appel au mot *mar'*, car il s'agit dans ce cas de s'adresser à l'individu considéré comme un « sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation »⁶², c'est-à-dire individuellement responsable et de ses actions et de son destin personnel. Nous comprenons aussi que seul le mot *mar'* est sémantiquement à même d'exprimer l'idée de la personne en ce qu'elle est en propre, intrinsèquement et radicalement : une individualité. Et c'est comme tel qu'il est employé par le discours coranique en vue de surtribunaliser l'individu, c'est-à-dire le mettre en situation de responsabilité totale et absolue.

Mais ce qu'il faut souligner aussi, c'est qu'en employant le terme *mar'*, le discours coranique ne se contente pas de s'adresser à un récepteur, il le constitue en même temps. Autrement dit, chaque fois que le Coran utilise le mot *mar'* pour transmettre son message, il accomplit deux choses en même temps : avant d'imputer au *mar'* la responsabilité de ses actes, il le pose, le définit et le reconnaît comme étant une personne autonome, libre et capable de responsabilité. Cela est d'autant plus vrai que le discours coranique adopta une rhétorique de la menace et la promesse qui ne pouvait fonctionner efficacement qu'en ayant en face d'elle des individus qui se sentent suffisamment autonomes et conscients de leur responsabilité.

59 *Al-Nahl*, 4. « Et voilà que l'homme devient un disputeur déclaré ».

60 *Ibrāhīm*, 34. « L'homme est vraiment très injuste et très ingrat ».

61 *Al-Isrā'*, 11. « Car l'homme est très hâtif ».

62 E. Kant, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993, pp. 97-8.

Nous devons cependant ajouter ici une précision nécessaire : en disant que dans le discours coranique *mar'* est chaque fois utilisé pour renvoyer à l'individualité considérée comme une volonté indépendante, libre et responsable, nous ne voulons pas dire par là que c'est le discours coranique qui avait créé et institué l'idée de *mar'* telle que nous tentons de la reconstruire ici, mais tout à fait le contraire. C'est dire que nous pensons que si le discours coranique traite ceux à qui il s'adresse en les considérant comme des individualités autonomes, libres et responsables de leurs actes, c'est parce que le potentiel sémantique et lexical du mot qu'il avait à sa disposition, en l'occurrence le mot *mar'*, le mettait à même de le faire, pour ne pas dire qu'il le lui avait suggéré. Cette précision est nécessaire parce qu'il existe une tendance à croire et faire croire que la langue arabe est née, d'un seul coup, avec l'avènement de l'Islam. Car ce n'est pas parce qu'ils avaient eu une religion que les Arabes ont une langue, mais ils ont eu une religion parce qu'ils avaient une langue. Nous avons en effet pu constater comment dans sa façon d'employer le mot *mar'*, le discours coranique n'avait fait que reprendre les valeurs sémantiques que la poésie antéislamique avait conférées à ce mot.

Mais ce qu'il faut remarquer aussi, c'est qu'à travers toutes les analyses que nous avons faites du terme *mar'*, nous avons fini par construire un portrait de l'individu arabe préislamique qui ne correspond pas à l'image que nous avons tendance à avoir de la place de la personne dans la société tribale arabe. Celle-ci est en effet très souvent présentée comme étant fondée sur un principe de fonctionnement mécanique qui fait qu'en son sein l'individu ne jouit d'aucune marge d'autonomie personnelle. Nous pensons que la situation de l'individu arabe préislamique correspond plutôt à la description qu'en a faite Gabrieli dans son ouvrage sur les Arabes :

Dans le milieu arabe, primitif si l'on veut, ou franchement semi-barbare, la lutte de l'homme pour survivre, revêt un aspect viril, une conscience en même temps qu'une noble fierté de la condition humaine [...] Elle s'exprime à travers cet idéal qu'a le bédouin de la liberté, de la *dignité individuelle*⁶³.

Essayons maintenant de faire une synthèse des résultats de l'enquête que nous venons de mener, avant de passer à une autre étape de notre étude.

Ce que nous avons pu constater à travers la majorité des exemples que nous avons analysés, c'est que le terme *mar'* est presque systématiquement utilisé

63 Francesco Gabrieli, *Les Arabes*, Buchet-Chestel, 1963, p. 34. C'est nous qui soulignons.

pour interpeller l'individu considéré et traité comme étant une personne à la fois autonome et responsable de ses décisions et ses actes. Autonomie et responsabilité paraissent donc constituer les deux principaux traits caractéristiques du mode d'être et d'agir du *mar'*. Or, cela voudrait-il dire que nous sommes déjà en mesure d'avancer que ces deux traits caractéristiques du *mar'* sont les deux principes constitutifs de ce que nous appelons ici l'éthicité de la *murū'a* ?

Pour trouver des éléments de réponse à cette interrogation, nous devons essayer de reconstituer et comprendre le sens éthique impliqué dans le processus de passage de *mar'* à *murū'a*.

1.3 Signification éthique du passage de *mar'* à *murū'a*

Nous prenons comme point de départ et d'appui une réflexion, très riche, faite par Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (m. 449/1057) sur le terme *mar'*. Voici ce qu'il écrit dans *Risālat al-malā'ika* :

*Wa-štiqāq al-mar' wa-llāh a'lam min al-murū'a wa-l-ma'nā fi dālika anna l-mar' wa huwa l-wāḥid min banī ādam yumayyaz bi-fi'lihi min aṣnāf al-ḥayawān*⁶⁴.

Nous avons vu plus haut comment tous les lexicographes arabes font dériver *murū'a* de *mar'*. Dans son analyse, Al-Ma'arrī fait le parcours inverse en faisant dériver *mar'* de *murū'a*. Cela montre que le lien linguistique existant entre *mar'* et *murū'a* est tellement étroit qu'il est possible de les faire dériver réciproquement l'un de l'autre. Cette forme de dérivation n'est donc pas linguistique, mais, pour ainsi dire, éthique : *murū'a* est perçue comme constituant l'horizon éthique de *mar'*, et *mar'* est posé comme étant le substrat et l'arrière-plan moral de *murū'a*. Ce rapport de dérivation réciproque permet à al-Ma'arrī de dire que si le mot *mar'*, qui désigne la personne humaine (*al-wāḥid min banī ādam*) vient du mot *murū'a*, c'est parce que la personne humaine est la seule, parmi les différentes espèces animales, à être à la fois caractérisée et jugé en fonction de ses actes. En faisant dériver *mar'* de *murū'a*, al-Ma'arrī semble donc dire que le nom de *mar'* revient en droit à la personne humaine non seulement parce qu'elle possède la qualité morale appelée *murū'a*, mais aussi et surtout

64 Abū l-'alā' al-Ma'arrī, *Risālat al-Malā'ika*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1991, pp. 158-159 = « Le mot *mar'* est probablement dérivé de *murū'a*. Cela veut dire que *mar'* renvoie à un individu de l'espèce humaine en tant qu'il se distingue des autres animaux par (la qualité de) ses actions ».

parce qu'elle est considérée comme étant, dès sa naissance, destinée à la possession de la *murū'a* qui lui donne un accès complet au statut d'être humain. Autrement dit, le nom de *mar'* est attribué à la personne humaine comme pour affirmer : il y a dans chaque être humain, en acte ou en puissance, une qualité éthique-morale appelée *murū'a*. La qualité *murū'a* est donc imputée à la personne humaine (*mar'*) parce qu'elle est porteuse d'une disposition qui la rend apte à percevoir et à appliquer le sens éthique. Ainsi, pour al-Ma'arrī, la personne humaine est appelée en arabe *mar'* parce qu'elle constitue un être de *murū'a* et capable d'exercer la *murū'a*, c'est-à-dire qu'elle se définit à la fois comme une entité éthique qui doit être traitée avec *murū'a* et comme un individu qui vit et interagit avec les autres à la lumière des lois (*šarā'i'*) de la *murū'a*. Cela est confirmé par les précisions suivantes ajoutées par al-Ma'arrī :

*Kamā taqūlu fī fulān insāniya ayy yaf'alu af'āl ġamīlā*⁶⁵.

Cette vue d'al-Ma'arrī rejoint la tentative de définition proposée dans *Lisān al-'arab* et *Tāğ al-'arūs*. En effet, à côté de la définition suivante : *al-murū'a* : *kamāl al-ruġūliya*, *Lisān* propose également : *wa-l-murū'a* : *al-insāniya*.

Or, *insāniya* veut dire ici essentiellement appartenir au genre humain, avoir les qualités d'un être humain. C'est dire qu'il faut se garder de croire que ce mot *insāniya* veut dire uniquement bonté ou charité ou bienveillance ou compassion à l'égard de l'espèce humaine. Car ce que ce mot exprime d'abord, ce n'est pas le sentiment que l'on peut avoir à l'égard de l'humain, un sentiment de bienfaisance, mais la fière conscience d'être un être humain. Pour mériter pleinement cette appartenance, il ne suffit pas d'être un humain (*mar'*, *insān*), il faut surtout agir en Homme, c'est-à-dire chercher en toutes occasions à accomplir des actions belles et louables, comme le précise al-Ma'arrī : *kamā taqūlu fī fulān insāniya ayy yaf'alu af'ālan ġamīla* (Comme quand tu dis de quelqu'un qu'il possède de l'humanité, c'est-à-dire qu'il accomplit de belles actions).

En effet, pour mériter notre appartenance à l'espèce humaine, il nous incombe de travailler en permanence à réaliser et approfondir en notre personne ce qui fait la supériorité de notre espèce sur toutes les autres, à savoir la volonté d'agir avec *murū'a*. Ainsi que le précise al-Ma'arrī dans la suite de sa réflexion, le nom de *mar'* est accordé à la personne humaine comme une marque de privilège :

65 « Ainsi, dire d'une personne qu'elle possède de l'humanité c'est affirmer qu'elle accomplit de belles actions ».

Wa ka-dālika qawluhum fihi murū'a ayy huwa imri' wa hādā yaḥtamilu wağḥayn : aḥaduhumā an yakūna urīda bihi fī l-aṣl tafā'il ibn ādam 'alā ġayrihi min ḥayawān al-arḍ⁶⁶.

Cette remarque d'al-Ma'arrī est très importante parce qu'elle nous met solidement sur la voie de ce que nous cherchons à faire ici, à savoir trouver l'élément nous permettant de dire en quoi et comment la *murū'a* possède un fondement éthique. En effet, selon al-Ma'arrī, ce qui confère au *mar'* à la fois une condition et une dignité humaines, c'est qu'il est capable de répondre de ses actes. Plus précisément, al-Ma'arrī affirme que ce qui fait du *mar'* un individu qui peut revendiquer, acquérir et exercer la *murū'a*, c'est qu'il possède le sentiment éthique de la responsabilité.

Pour aller plus avant dans ces analyses, nous allons faire appel à une réflexion du philosophe Abū Sulaymān al-Siğistānī (m. 375/ 985)⁶⁷, car elle va dans le même sens que celle de son quasi contemporain al-Ma'arrī.

Voici le propos d'Abū Sulaymān, tel qu'il est rapporté par al-Tawḥīdī (m. 414/1023) :

[Al-murū'a] Hiya al-qiyām bi-ḥawāṣṣ mā li-l-insān mim mā yakūnu 'alayhi maḥmūdān wa bihi mamdūḥan⁶⁸. (*La murū'a* consiste dans l'accomplissement d'actes en vertu desquels l'être humain sera loué et pour lesquels il peut être complimenté).

Nous devons d'abord attirer l'attention sur l'expression de *ḥawāṣṣ mā li-l-insān*, car elle peut être comprise comme voulant dire ceci : spécificité de l'être humain, apanage de l'Homme, qualité éthique que la personne humaine possède

66 *Id.* « De même quand nous disons de cet individu qu'il est doté de *murū'a*, nous voulons dire par là qu'il constitue une personne humaine. Or, cette imputation est susceptible d'être interprétée de deux manières : soit nous la comprenons comme étant à l'origine destinée à accorder à l'être humain un rang privilégié par rapport aux autres êtres vivants de la terre, soit nous la comprenons comme visant à reconnaître à un individu donné des qualités qui le rendent supérieur aux autres ».

67 Abū Sulaymān al-Siğistānī al-Mantiqī, philosophe contemporain et maître d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Sa pensée nous est parvenue à travers deux sources : premièrement, à travers les ouvrages d'al-Tawḥīdī, notamment *al-Muqābasāt* et *al-Imtā'*, dans lesquels nous trouvons les réflexions d'al-Siğistānī sur diverses questions philosophiques ; deuxièmement, son ouvrage intitulé *Šiwān al-ḥikma*. Il est mort vers 1000. Voir Fehmi Jadaane, « *La philosophie de Siğistānī* », *Studia Islamica*, 33, (1971) ; Wadad al-Qādi, « *Kitāb Šiwān al-Hikmah* : Structure, Composition, Authorship and Sources », *Der Islam*, 58, (1981).

68 Al-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, éd. Muḥammad Tawfīq Ḥusayn, Ṭahrān, 1987, p. 459.

en propre. Ainsi la *murū'a* se trouve définie comme étant l'ensemble des obligations que la personne se donne le devoir d'assumer et de respecter. Le terme *ḥawāṣṣ* employé par al-Siġistānī vise à signifier que ces obligations et devoirs que la personne humaine s'impose présentent deux caractéristiques : d'une part, il s'agit de devoirs qui relèvent de l'espace du choix personnel, individuel et souverain, d'autre part, et c'est là le plus important, c'est en tant qu'elle appartient à la famille humaine que la personne s'engage à respecter ces devoirs et obligations, car seuls les humains sont capables de faire preuve de sens et de compétence éthiques leur permettant d'établir et respecter des principes moraux⁶⁹.

1.4 Comparaison heuristique entre *murū'a* et *ṭufūla*

Al-Ma'arrī semble donc penser que la *murū'a*, à la fois comme valeur morale et comme disposition éthique, préexiste à *mar'*, c'est-à-dire que ce dernier porte en lui-même l'acquisition de la *murū'a* comme projet et comme destination. Mais cela ne veut pas dire pour autant que chaque *mar'*, en vertu uniquement de sa qualité de *mar'*, reçoit la *murū'a* en naissant, naturellement, sans fournir le moindre effort. Car si nous acceptons l'idée selon laquelle chaque *mar'* en venant au monde acquiert la *murū'a* d'une manière semblable à celle dont le *ṭifl* (l'enfant) naît avec la qualité *ṭufūla* (enfance), nous annihilons le principe de responsabilité dont nous avons dit qu'il constitue le noyau et le fondement de l'éthicité inhérente à la *murū'a*.

Entre le passage de *ṭifl* à *ṭufūla* et le passage de *mar'* à *murū'a* il y a une analogie très importante : il s'agit dans les deux cas de l'acquisition d'une qualité et d'un état : l'état qui fait de l'enfant une personne qui se trouve à l'âge de l'enfance, et l'acquisition par le *mar'* de la qualité morale de *murū'a*. Cependant, il y a une différence fondamentale entre les deux acquisitions : *ṭufūla* est une qualité qui découle naturellement de l'état *ṭifl*, en ce sens que la qualité *ṭufūla* est pour ainsi dire donnée au *ṭifl* en vertu uniquement d'un processus naturel : l'enfance n'est pas une qualité que l'enfant acquiert et conquiert au moyen d'un programme d'exercices et d'efforts, mais un état qui affecte tous les humains sans exception. Or, le passage de *mar'* à *murū'a* s'effectue différemment : la *murū'a* n'est pas une qualité ou un état que je contracte en étant tout simplement inséré dans et soumis à un processus naturel, mais une qualité morale que j'acquiers à travers un projet d'action éducative sur moi-même, projet

69 A comparer avec l'affirmation d'Aristote, dans les *Politiques* : « Il n'y en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres (notions de ce genre). », Aristote, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flamarion, 1993, I, 2, 1253-a, 12.

que j'ai consciemment élaboré et mis en exécution. Aussi, l'échec ou la réussite de ce projet dépend-t-il entièrement de moi et de ma volonté, engage ma responsabilité. C'est cette présence du sentiment de responsabilité qui distingue définitivement les états naturels de type *ṭufūla* de la *murūʿa* comme qualité éthique.

Nous devons mettre à contribution une remarque linguistique intéressante faite par al-Ḥalīl (m. 173/786) sur le mot *ṭifl*, car elle nous permettra d'éclairer la distinction que nous faisons entre un effort d'acquisition culturellement orienté, et donc générateur de responsabilité et de sens éthique, et un simple fait de la nature qui n'a aucune signification éthique. Voici la remarque d'al-Ḥalīl :

*Wa taqūlu fa'ala dālika fī ṭufūlatihi ayy wa huwa ṭifl. Wa lā fi'l lahu li-an-nahu laysa lahu qabla dālika ḥāl fa-taḥawwala minhā ilā l-ṭufūla.*⁷⁰ (L'on dit : il a fait cela lors de son enfance, c'est-à-dire quand il était enfant (*ṭifl*), sachant que le substantif *ṭifl* n'a pas de verbe car l'enfance est un état premier et non le résultat du passage d'un état à un autre).

Ce qui nous intéresse dans cette remarque linguistique d'al-Ḥalīl, c'est le fait qu'elle attire notre attention sur quelque chose très important pour la comparaison que nous faisons entre *murūʿa* et *ṭufūla*, à savoir que le mot *ṭifl* n'a pas de verbe. L'explication proposée par al-Ḥalīl consiste à dire que *ṭifl* n'a pas de verbe parce que *ṭufūla* est un état premier, originaire : tout être humain naît enfant, il ne le devient pas. Il s'avère ainsi que le mot *ṭifl* n'a pas de verbe tout simplement parce que *ṭufūla* constitue une qualité que chaque être humain reçoit à sa naissance. Il s'agit donc d'une qualité dont l'acquisition n'a nécessité aucun effort, aucun agir. La *ṭufūla*, autrement dit, ne constitue pas quelque chose que je fais ou j'acquière, mais quelque chose qui m'arrive. Or, la situation linguistique du mot *mar'* est tout autre. *Lisān al-ʿArab* et *Tāǧ al-ʿarūs* nous fournissent en effet quelques exemples nous montrant qu'à la différence de *ṭifl*, *mar'* est objet de devenir, de passage et d'acquisition, et possède donc un verbe. Ainsi nous pouvons lire dans *Lisān* :

Maru'a l-raǧul yamru'u fa-huwa mar' [...] šāra dā murū'a.

De même dans *Tāǧ* : *wa qāla Ibn al-A'rābī : wa mā kāna al-raǧul mar' wa qad maru'a* (Ibn al-A'rābī dit : l'individu n'était pas doté de *murū'a* et il l'est devenu).

Dans ces deux remarques, l'accent est mis sur le sens de passage et de devenir que comporte le verbe *maru'a* : le *mar'* ne vient pas au monde avec la

70 Al-Ḥalīl b. Aḥmed al-Farāhidī, *Kitāb al-ʿayn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiya VII, p. 428.

qualité *murūʿa*, il doit l'acquérir et la conquérir. Autrement dit, la personne ne naît pas dotée de *murūʿa*, elle le devient. Et c'est cette idée de devenir qui confère au concept de *mar'* une charge éthique dans la mesure où chaque *mar'* se révèle ainsi totalement responsable de sa propre destinée.

Ainsi la différence fondamentale entre les processus de passage de *mar'* à *murūʿa* et de *tifl* à *tuḥūla* réside surtout dans le fait que le passage de *mar'* à *murūʿa* s'effectue à travers une initiative et un effort culturellement orientés et sanctionnés, alors que le passage de *tifl* à *tuḥūla* se réalise de lui-même, comme un fait naturel. C'est dire que l'acquisition par le *mar'* de la *murūʿa* n'est pas de l'ordre de l'accident ou des faits naturellement déterminés et produits, mais le résultat d'un acte de liberté culturellement motivé. Il s'agit, autrement dit, d'une décision qu'une personne a prise de faire d'elle-même un *mar'* accompli. Cela veut par conséquent dire que chaque *mar'* est responsable de la manière dont il porte à concrétisation, en lui-même, ce qu'il est intrinsèquement, c'est-à-dire un être humain capable de juger et d'agir éthiquement. La culturalité de la *murūʿa* et la naturalité de la *tuḥūla* sont donc démontrées par le fait suivant : tout *tifl* (enfant) est naturellement dépositaire de l'état *tuḥūla*, mais tous les *mar'* n'acquiescent pas nécessairement la *murūʿa*. Seuls ceux qui ont fourni l'effort et fait les sacrifices nécessaires l'acquerront. Il en est de même de *umūma* (maternité), de *ubuwwa* (paternité), de *kuḥūla* (âge adulte), etc. Toutes ces constructions langagières renvoient à des qualités ou des statuts acquis naturellement et automatiquement en vertu du fait que l'on a atteint un état ou un âge déterminé. Par conséquent, l'acquisition de ces qualités et états n'appelle pas la louange, ni leur perte le blâme, car, dans les deux cas, notre responsabilité ne se trouve aucunement engagée. Et c'est donc cette absence de responsabilité, qui distingue définitivement les vertus naturelles de type *tuḥūla* de la *murūʿa* comme qualité éthique acquise à travers un travail culturel sur soi.

Le cas du passage de *raḡul* (homme) à *ruḡūla* mérite que nous nous y arrêtions un peu pour l'examiner de plus près.

En effet, contre une tendance, très répandue, à traduire le concept de *murūʿa* par le terme virilité, nous devons attirer l'attention sur le fait que le mot *ruḡūla* ne veut aucunement dire virilité, mais tout simplement le fait d'être un homme par opposition à femme, c'est-à-dire une personne de sexe masculin, comme le montre la définition donnée par *Lisān al-ʿarab* :

Al-raḡul : maʿrūf : al-dakar min nawʿ al-insān ḥilāf al-marʿa.

C'est dire que le mot *ruḡūla* est totalement dépourvu de toute connotation éthique ou psychologique. Et c'est sans doute pour cette raison que pour définir la *murūʿa*, *Tāǧ* et *Lisān* emploient non pas le mot *ruḡūla*, mais *ruḡūliyya* :

al-murū'a kamālu l-ruġūliyya. Il y a donc à se demander pourquoi ces deux grands dictionnaires ne se satisfont pas du mot *ruġūla* et se sentent comme obligés de construire le mot *ruġūliyya*.

Ainsi, si le mot *ruġūla* n'est pas employé dans cette définition, c'est à notre avis pour deux raisons : d'une part, parce ce mot fut perçu comme ne présentant pas suffisamment de charge éthique et psychologique permettant de caractériser correctement l'univers de la *murū'a*, et qu'il fallait donc construire un autre mot capable de rendre compte du caractère éthique du concept de *murū'a*⁷¹ ; d'autre part, la construction de ce mot fut sans doute motivé par le souci d'éviter toute mécompréhension qui ferait de la *murū'a* une simple *ruġūla*. D'ailleurs, si nous nous référons aux dictionnaires arabes anciens, nous constatons qu'il n'est aucunement besoin de faire appel ni à *murū'a*, ni à *ruġūliyya*, ni même pas à *ruġūla*, pour exprimer l'idée de virilité. C'est ce que nous montre clairement la définition suivante, dans laquelle nous pouvons voir que le mot *raġul* suffit pour faire allusion à l'idée de virilité, entendue au sens de masculinité :

*wa-l-raġul fī kalām ahl al-yaman : al-kaṭīr al-muġāma*⁷².

Or, c'est l'occasion pour nous ici d'insister sur quelque chose très important pour la compréhension de l'esprit éthique du concept de *murū'a*, à savoir que le mot *mar'* renvoie à la personne, au sens d'être humain, sans distinction de sexes. Cela veut dire que la *murū'a* constitue une qualité psycho-éthique qui peut être acquise, possédée et exercée, pareillement, par les hommes et par les femmes. Nous en avons pour preuve non seulement le soin que les auteurs de *Tāġ* et *Lisān* prirent à employer l'adjectif *ruġūliyya* au lieu de simple *ruġūla*, mais aussi le propos suivant cité par Ibn al-Marzubān (m. 309/921) dans son ouvrage *al-Murū'a*⁷³:

Qīla l-Abī Tīfāl wa kāna dā 'aql wa murū'a : mā murū'at al-mar'a ? Qāla : luzūmuha baytahā wa-tihāmuhā rāyahā wa ṭawā'iyatahā zawġahā wa qillat kalāmihā (On a posé la question suivante à Abī Tīfāl qui fut un homme sage, doté de *murū'a* : en quoi consiste la *murū'a* de la femme ? Sa *murū'a*

71 Il est significatif que le mot *ruġūliyya* soit construit sur le modèle morphologique de l'adjectif *insāniyya* que *Tāġ* et *Lisān* emploient dans leurs définitions. Cela veut dire qu'au plan moral et psychologique, le mot *ruġūliyya* regarde plus vers l'univers conceptuel de *insāniyya* que vers celui de *raġul* ou *ruġūla*.

72 *Lisān*, thème « r-ġ-l ». Aussi *Tāġ* : *wa-l-raġul fī kalām ahl al-yaman : kaṭīr al-ġimā'*.

73 Ibn al-Marzubān, *al-Murū'a*, *op. cit.*,

réside dans le fait qu'elle doit rester dans son foyer, se montrer capable de mettre en cause son opinion, obéir à son mari et d'être peu bavarde).

Précisons que ce qui nous intéresse avant tout dans cet exemple que nous venons de donner, ce n'est pas le contenu de la réponse à la question, réponse qui reflète la mentalité d'une époque, mais la question elle-même en ce qu'elle nous permet de voir comment la qualité éthique de la *murū'a* est attribuable et attribuée à la femme.

Voici, à titre d'exemple encore, cette anecdote rapportée par al-Tanūhī (m. 384/994), dans laquelle nous trouvons encore la qualité morale de la *murū'a* attribuée à une femme :

'An Abī l-Qāsim 'Alī b. Aḥmad al-kātib [...] qāla : kāna lī ṣadiq min ahl wādān 'azīm al-ni'ma wa-l-ḍay'a fa-ḥaddatanī qāla : tazawwaḡtu fī ṣabābī bi-imra'a min āli Wahb ḍaḡmat al-ni'ma ḥasanat al-ḥilqa wa-l-adab kaṭīrat al-murū'a [...] fa-'aṣiqtuhā⁷⁴.

La suite de cette histoire montre que l'expression *kaṭīrat l-murū'a* veut dire une femme qui a une forte personnalité, dotée de qualités morales supérieures⁷⁵.

Voici d'autres textes montrant comment l'attribution de la qualité morale de *murū'a* à des femmes était très courante et se faisait d'une manière spontanée dans les textes classiques et pré-modernes.

Le premier texte est issu d'un passage de *Tāriḡ al-Islām* d'al-Ḍahabī (m. 748/1347) dans lequel une personnalité fait le portrait de sa sœur :

Zaynab bint Abī Aḥmad b. 'Abd al-Wāḥid [...] Qāla aḡūhā al-Ḍiyā' : wa kānat wafīya, ḡayyira, ḍāta murū'a wa si'at ḡuluḡ⁷⁶.

74 Al-Tanūhī, *al-Faraḡ ba'da al-šidda*, Le Caire, Maktabat al-Ḥānḡī, 1994, 2 tomes en un seul volume, II, p. 414 : Abī al-Qāsim 'Alī b. Aḥmad le secrétaire [...] dit : j'avais un ami du pays de Waḍān, très riche, qui me raconta disant : j'avais épousé dans ma jeunesse une femme, de la famille de Wahb, qui avait beaucoup de grâce, un beau visage et beaucoup de *murū'a*).

75 A comparer avec le propos d'un Juif, cité dans *Lisān*, thème « *m.r.* », qui dit à 'Alī b. Abī Ṭālib en parlant de Fāṭima que ce dernier venait d'épouser : *la-qad tazawwaḡta imra'a*, c'est-à-dire : tu as épousé une Femme parfaite.

76 Al-Ḍahabī, *Tāriḡ al-Islām wa wifāyāt al-mašāḡir wa-l-a'lām*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-'arabī, XLVII, p. 163. = « Zaynab bint Abī Aḥmad 'Abd al-Wāḥid [...] Son frère al-Ḍiyā' dit d'elle : elle était fidèle, une femme de bien, dotée de *murū'a* et d'un bon caractère ».

Dans *al-Ḍaw' al-lāmi'* d'al-Saḥḥāwī (m. 902/1497), nous trouvons le portrait suivant :

*Ḥadiġa al-mad'uwwa mawfiqiyya ibnat al-Šihāb Aḥmad [...] wa kānat ḥayyira, dāta murū'a kabīra*⁷⁷.

Dans un autre ouvrage de biographies, *al-'Uqūd al-lu'lu'iyya*, la mère d'une personnalité est décrite dans ces termes : *wa fihā (al-sana), tawaffiya al-faqih Abū 'Abd allāh Muḥammad b. Sufyān [...] wa ummuhu imra'a ṣāliḥa ... dāta murū'a*⁷⁸.

Citons encore deux ouvrages d'interprétation des rêves où, là aussi, la *murū'a* est attribuée à des femmes.

Ainsi, dans *al-Iṣārāt fi 'ilm al-'ibārāt*, Ibn Šāhīn écrit : *wa man ra'ā baytan 'alā 'amūd fa-innahu yadullu 'alā zawāġ imra'a dāti murū'a wa 'afāf*⁷⁹.

De même dans son ouvrage intitulé *Ta'ṭīr al-ānām fi tafsīr al-aḥlām*, al-Nābulṣī (m. 1143/1730) écrit : *wa-l-fāḥita qad tadullu 'alā rabbat al-bayt aw 'alā imra'a dāt murū'a wa šakl ġamīl*⁸⁰ (la colombe (dans un rêve) peut symboliser la maîtresse de maison ou une femme dotée de *murū'a* et d'une grande beauté).

Pour finir cette série d'exemples, voici un auteur moderne. Expliquant, dans son ouvrage d'exégèse coranique, le verset suivant de la Sourate al-Qaṣaṣ : « Il y aperçut deux femmes qui gardaient leurs troupeaux à quelque distance de là. Que faites-vous ici ? leur demanda-t-il. Nous n'abreuverons nos brebis, répondirent-elles, que lorsque les bergers seront partis. Notre père est un vieillard respectable »⁸¹, Muḥammad Ṭāhir b. 'Aṣūr (m. 1973) écrit à propos de l'attitude des deux filles de Šu'ayb :

*Wa mā ṣaddahumā 'an al-muzāḥama 'ādatuhumā li-annhumā kānatā dawāṭay murū'a wa tarbiya zakīyya*⁸² (Ce qui les avait empêchées de participer à la bousculade autour du point d'eau, c'est leur caractère, car elles étaient dotées de *murū'a* et d'une noble éducation).

77 Al-Saḥḥāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi' fi a'yān al-qarn al-tāsi'*, Beyrouth, Dār al-Ġil, 1992, XII, p. 25 (n°141).

78 Al-Ḥazraġī, *al-'Uqūd al-lu'lu'iyya fi tāriḥ al-dawla al-rusūliyya*, Le Caire, Maktabat al-Hilāl, 1911, I, p. 233.

79 Ibn Šāhīn, *al-Iṣārāt fi 'ilm al-'ibārāt*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1993, 269 = « Celui qui voit (dans son rêve) une maison sur une colonne, cela présage de son mariage avec une femme dotée de *murū'a* et de tempérance ».

80 Al-Nābulṣī, *Ta'ṭīr al-ānām fi tafsīr al-aḥlām*, Le Caire, 1906, p. 143.

81 Le Coran, trad. A. Kazimirski, Paris, Garnier, p. 314, Sourate 28, verset 23.

82 Muḥammad Ṭāhir b. 'Aṣūr, *al-taḥrīr wa l-tanwīr*, Tunis, al-dār al-tūnisiyya li-naṣr, 1984, XX, p. 100.

Quelles que soient les manières dont les huit auteurs que nous venons de citer comprenaient le terme *murū'a* qu'ils avaient employé, le fait qu'ils l'eussent attribué à la femme suffit pour démontrer clairement et définitivement la chose suivante : dans la structure sémantico-éthique de la *murū'a* il n'y a aucune place pour l'idée de virilité.

Mais le plus important est de remarquer comment les textes que nous venons de citer nous montrent l'étendue de l'erreur que nous commettons quand nous nous contentons de comprendre la *murū'a* uniquement comme une sorte de virilité, c'est-à-dire comme une disposition qui serait l'apanage des hommes. Or, Cette interprétation réductrice et simpliste du concept de *murū'a* est malheureusement très répandue à la fois dans le champ des recherches sur la culture arabe en général et dans celui de l'*adab* en particulier, comme le montre l'exemple de l'affirmation suivante de Frédéric Lagrange, dans laquelle la *murū'a* est comprise comme un simple facteur de virilité et de puissance sexuelle masculine :

« Il est vrai que l'association de la virilité et les valeurs qu'elle colporte (*murū'a*) au rôle sexuel du pénétrateur, quel que soit l'objet de sa pénétration, est probablement un schéma universel des cultures patriarcales »⁸³.

La culture arabe est malheureusement trop souvent victime de ce mimétisme intellectuel, cette hétéronomie de la pensée paresseuse, qui se contente de

83 Frédéric Lagrange, « L'obscénité du vizir », *Arabica*, LIII, 1, (2006), p. 77. A noter que la plupart des dictionnaires bilingues, Arabe-Français, donnent pour *murū'a* : « avoir des qualités viriles ». Dans son article consacré à « *Murū'a* », publié dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, Bichr Farès, traduit *kamāl al-ruġūliya* par « virilité idéale ». A signaler aussi que dans son ouvrage *Les hommes de l'Islam : approche des mentalités*, éd. Complexe, 1999, p. 36, Louis Gardet suit cette tendance en écrivant, à propos de la *murū'a* : « C'est la *murū'a* (ou *muruwwa*), c'est-à-dire la virilité [...] Cette notion ne perdit jamais sa connotation fort concrète de virilité physique ». Dans le domaine de la recherche anglo-saxonne, le terme *murū'a* est quasi systématiquement traduit soit par « manly virtue », soit par « manliness », c'est-à-dire, vertu masculine, virilité. C'est le cas de Louise Marlow dans son ouvrage *Hierarchy and equality in Islamic Thought*, Cambridge University Press, 1997, p. 24, où *muruwwa* est rendu par « manliness ». Dans le chapitre « Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose », in Julia Ashtiany et al. (éd.), *Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge University Press, 1990, p. 58, son rédacteur, J. D. Latham, traduit à juste titre *murū'a* par "moral perfection", mais en ajoutant entre parenthèses : (*muruwwah*, literally, "manliness"). De même, dans sa traduction d'un chapitre du *Bayān wa l-tabyīn* d'al-Gāhiz (*Bayān*, II, pp. 175-186), James E. Montgomery traduit spontanément les dix occurrences du terme *murū'a* dans le dit chapitre par « manly virtue », c'est-à-dire vertu de l'homme, vertu masculine, virilité. J. E. Montgomery, « Speech and Nature : al-Jāhiz, *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn* », *Middle Eastern Literatures*, XI, 2, 2008, p. 172 et sv.

puiser dans le stock de préjugés disponibles. Car Lagrange n'est pas le seul à réduire la qualité éthique de la *murūʿa* à une banale vertu sexuelle. Ainsi, dans un ouvrage portant significativement le titre principal de « L'empire des passions »⁸⁴, Jocelyne Dakhliā, citant⁸⁵, un propos d'al-Faḍl b. Yaḥyā, traduit le concept de *murūʿa* par « capacités viriles »⁸⁶. Voici le propos concerné, tel qu'il apparaît chez al-Ṭabarī (m. 310/ 923) :

*Wā kāna al-Rašīd qad ʿataba ʿalā l-Faḍl b. Yaḥyā wa taqula makānuhu ʿalyahi li-tarkihi l-šurb maʿahu fa-kāna l-Faḍl yaqūlu: law ʿalimtu anna l-māʿyanqušu murūʿatī mā šaribtuhu*⁸⁷ (si je venais à apprendre que l'eau peut amoindrir ma dignité, je ne la boirais plus jamais).

Il est facile de comprendre qu'en faisant appel au concept de *murūʿā* dans cette affirmation, ce de quoi al-Faḍl b. Yaḥyā veut se montrer soucieux, c'est surtout et avant tout sa respectabilité, sa dignité et sa volonté de rigueur et de gravité morales.

Or, voici comment J. Dakhliā comprend et tente de traduire ce même propos :

Plusieurs auteurs [...] prête (sic) à Faḍl la phrase suivante : « même si l'eau amoindrissait mes capacités viriles, *murūwwatī*, aurait-il déclaré, je ne boirais pas (d'alcool).

En choisissant de la traduire par « capacités viriles », J. Dakhliā⁸⁸ déconceptualise la *murūʿa* en la sexualisant et surtout en lui enlevant sa portée éthique. Car si l'on traduit *murūʿa* par « capacités viriles », comment traduira-t-on alors le propos suivant de ʿAmr b. al-ʿĀṣ, répondant à une question de Muʿāwiya (m. 78/680) : *al-ladda ṭarḥu l-murūʿa*⁸⁹ ? Le traduira-t-on par : « le plaisir (physique) réside dans le renoncement à la virilité » ? Ce faisant, nous serions dans l'impasse et l'absurde.

84 Nous disons « significativement », parce que le choix de ce titre vise probablement à faire allusion aux films « L'empire des sens » et « L'empire de la passion » du cinéaste japonais Nagisa Oshima.

85 Le caractère problématique et tronqué de cette citation est tel qu'on peut légitimement se demander si le texte arabe de Ṭabarī a été consulté.

86 *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Aubier, 2005, p. 29.

87 Al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-Rusul wa-l-mulūk*, Le Caire, Dār al-maʿārif, VIII, p. 293.

88 Voir aussi les pages 58 et 135 de son ouvrage.

89 Propos sur lequel nous reviendrons plus loin.

Or, en cédant ainsi à son désir d'érotiser tout l'espace du pouvoir, Dakhliya s'est empêchée du même coup de remarquer qu'en proférant ce propos, al-Faḍl b. Yaḥya (m. 187/803) ne faisait en réalité que reprendre, à la première personne, une formule qui fut dite, plus d'un siècle auparavant, par Abd al-Malik Ibn Marwān (m. 86/705) parlant de Muṣ'ab b. al-Zubayr (m. 72/691)⁹⁰ :

*Wa qīla li-'Abd al-Malik b. Marwān : a-kāna Muṣ'ab b. al-Zubayr yašrabu l-ṭīlā' ? fa-qāla : law 'alima Muṣ'ab anna l-mā'a yufsidu murū'atahu mā šaribahu*⁹¹.

Même al-Šāfi'ī (m. 204/820), qui fut presque un contemporain d'al-Faḍl b. Yaḥyā, aurait repris à son compte cette formule en y mettant encore plus de rigueur morale : « *law 'alimtu anna šurb al-mā' al-bārid yanquṣu murū'atī mā šaribtuhu (illā ḥārr)* »⁹² (Si je me rends compte que l'eau fraîche diminue ma *murū'a*, je ne la boirais plus que tiède).

Il est d'ailleurs très probable qu'à l'époque de Hārūn al-Rašīd, cette formule avait déjà acquis un statut presque proverbial. C'est ce que nous pouvons constater dans la remarque suivante d'al-Ġāḥiẓ qui, en abordant le thème de l'eau dans *Kitāb al-Ḥayawān*, considère et traite cette formule comme constituant une sorte de lieu commun, une image anonyme, impersonnelle et disponible, que chacun pouvait facilement appliquer à soi et aux autres : *wa yaqūlūna : law 'alima fulān anna šurba (al-mā') al-bārid yaḍa'u murū'atahu la-mā dāqahu* = (Ils disent : si un tel apprend que boire l'eau fraîche amoindrit sa *murū'a*, il ne la goûtera plus jamais)⁹³.

Nous comprenons ainsi que ce que al-Faḍl b. Yaḥyā convoque en reprenant cette formule, ce n'est pas seulement une parole, mais un modèle de comportement enraciné dans la tradition, connotant une forme de vie faite de piété et de vertu. En reprenant cette formule à son compte, le vizir ne cherchait sans doute pas à exprimer des soucis d'ordre sexuels, mais à se réfugier dans un ascétisme de circonstance pour se défendre contre les sollicitations du calife al-Rašīd⁹⁴.

90 Voir H. Lammens, Ch. Pellat, « Muṣ'ab b. al-Zubayr », *Et*².

91 *Al-'Iqd al-farīd*, II, 151 : « On avait dit à 'Abd al-Malik b. Marwān : Muṣ'ab b. al-Zubayr buvait-il le vin ? Alors il répondit : si Muṣ'ab apprend que l'eau pourrait corrompre sa *murū'a*, il ne la boira plus jamais ».

92 Al-Ḍahabī, *Sīyar A'lām al-nubalā'*, Beyrouth, al-Risāla, 1996, x, 89. Aussi, Ibn Manẓūr, *Muḥtaṣar tāriḥ dimašq*, Damād, Dār al-Fikr, 1990, XXI, p. 367 ; al-Zamaḥṣarī, *Rabī' al-abrār*, Beyrouth, Mu'assat al-'Alamī li-l-maṭbū'āt, 1992, IV, p. 370.

93 Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. A. Hārūn, Dār al-Ḥayā', v, p. 148.

94 Il faut rappeler aussi la manière dont Ibn Ḥaldūn met en doute la véracité de toute histoire la considérant comme le résultat d'un désir d'affabulation et de manque d'esprit critique

Nulle part, dans aucun texte, chez aucun lexicographe, le concept de *murū'a* ne se trouve défini ou caractérisé par des critères sexuels. L'affaiblissement auquel renvoie l'expression *yanquṣu muru'atī* n'est donc aucunement d'ordre physique, mais éthico-morale. Cela est attesté non seulement par les données que nous venons d'évoquer, mais également par la manière dont les poètes de la *Ġāhiliyya* thématisaient leur rapport au vin. Voici, par exemple, comment dans deux vers très connus, le poète al-A'šā (m. 7/ 628) établit un lien entre la *murū'a* et le vin :

Wa kāsun šaribtu 'alā laddatin // wa uḥrā tadāwaytu minhā bihā
Li-kay ya'lama al-nāsu annī imri'un // ataytu al-murū'ata⁹⁵ min bābihā⁹⁶

Si al-A'šā se vante ainsi de boire le vin, et d'en boire beaucoup et souvent, c'est parce qu'il considère que cela ne constitue pas une pratique qui va à l'encontre de la *murū'a*, mais un régime de vie qui, au contraire, applique les règles et les principes authentiques (*min bābihā*) de cette dernière. Autrement dit, pour al-A'šā, boire le vin est à la fois une marque de générosité et le signe d'un certain art de vivre. Ainsi, c'est dans un horizon de soucis exclusivement éthiques que la question du rapport entre la *murū'a* et le vin est posée, comme le montre encore plus explicitement et plus clairement ce vers de 'Antara (m. -22/ 615) :

Fa-in sakirtu fa-innānī mustahlīkun // māli wa 'irḍī wāfirun lam yuklamī⁹⁷

Nous voyons que pour 'Antara, le vin est susceptible de nuire à deux choses : l'une d'ordre matériel, c'est la fortune, et l'autre d'ordre moral, c'est la dignité ou l'honneur (*'irḍ*) personnels. Et il n'est nullement venu à l'esprit de 'Antara de penser que boire le vin est susceptible d'affaiblir les capacités viriles.

Et quand un poète déclare refuser de boire le vin, il explique sa motivation non pas par des raisons physiques, se rapportant à la virilité, mais par

chez des chroniqueurs de cette époque. Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, éd. A. Cheddadi, casablanca, 2006, I, pp. 22-29.

95 Il y a trois versions de ce vers, utilisant trois mots différents : *al-murū'a*, *al-ma'īša* et *al-futuwwa*. A remarquer que ces mots renvoient tous les trois à la même question éthique, à savoir celle du choix d'un style et d'une forme de vie.

96 Al-A'šā, *Dīwān*, Le Caire, Maktabat al-ādāb bi-l-ġāmbāz, p. 173 = « Un vers que j'ai bu par plaisir // et un autre comme pour m'en guérir. Ainsi tout le monde saura que je suis un homme // qui exerce la *murū'a* dans les règles ».

97 'Antara, *Dīwān*, p. 85 = « Si je m'enivre en buvant le vin, c'est ma fortune que je dépense, tandis que mon honneur est préservé et reste indemne ».

des considérations matérielles ou intellectuelles. Ainsi ce vers de Qays b. ʿĀṣim (m. 9/ 632)⁹⁸ :

*La-ʿamruka inna l-ḥamra mā dumtu šāriban // la-sālibatun māli wa muḏhibatun ʿaqlī*⁹⁹.

Nous constatons ainsi que les questions et les réponses au sujet de la problématique socio-éthique du vin furent constamment formulées non pas en termes de virilité et de sexualité, mais en termes de dignité morale et d'honneur personnel. Mieux encore, dans son ouvrage *Mirʿāt al-murūʿāt*, al-Ṭaʿālibī intègre un chapitre consacré au rapport entre la *murūʿa* et le *nabīd* intitulé « *dīkr al-nabīd wa mā yattaṣilu bihi* » qu'il introduit ainsi :

*Al-nabīd šābūn al-humūm [...] nāẓim al-adab wa kimiyāʿ al-ṭarab wa ḡāmiʿ šaml al-murūʿa ...*¹⁰⁰ (Le vin permet de combattre la tristesse, il corrige le caractère, il constitue une alchimie qui provoque la joie et fait prospérer la *murūʿa*).

Loin de consister en une simple capacité ou performance physique, la *murūʿa* est donc avant tout et surtout une disposition éthico-intellectuelle qui peut être cultivée et exercée à la fois par les femmes et par les hommes, car la *murūʿa* cela ne veut rien d'autre que le devenir pleinement humain de chaque individu qui en a suffisamment la volonté. En effet, plus qu'un état, la *murūʿa* est plutôt le résultat d'un processus à travers lequel chacun, selon son ambition, en fonction de l'intensité de son désir et la force de sa volonté, réalise en lui-même la part d'humanité dont il est dépositaire. C'est pour cela que la décision et l'acte d'acquérir la *murūʿa* mettent en jeu et impliquent de la responsabilité : en prenant la décision d'acquérir ou de ne pas acquérir la qualité *murūʿa*, chacun décide du même coup de la manière dont seront définis à la fois son rôle et son statut dans la société.

Nous pensons que c'est sans doute cette idée selon laquelle la *murūʿa* d'un individu donné se mesure et se manifeste à travers la manière dont il se prend lui-même en charge et s'affirme comme une personne responsable qui se trouve posée par la réflexion suivante, attribuée à ʿAlī b. Abī Ṭālib :

98 Al-Qālī, *Amālī l-qālī*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiya, 1978, I, p. 207.

99 « Je jure par ta vie que le vin, tant que je le boirais, ruinera ma fortune et me privera de mon esprit ».

100 *Mirʿāt al-murūʿāt*, *op. cit.*, pp. 58-9.

*murū'at al-rağul ḥaytu yağā'u nařsahu*¹⁰¹.

Ainsi l'individu est défini ici non seulement en tant qu'il est responsable de ses propres actes et paroles, mais surtout en tant qu'il est le seul responsable de la manière dont il peut se façonner lui-même, se donner lui-même une personnalité et s'octroyer lui-même un degré de respectabilité et de dignité. Autrement dit, chacun est responsable de la manière dont il se fait, se pose et s'expose. Le sentiment et la conscience de responsabilité constituent donc à la fois le noyau et le principe gouvernant de l'éthicité de la *murū'a*.

Nous venons de mener une enquête à travers laquelle nous avons tenté une reconstruction du processus de passage du terme *mar'* au concept de *murū'a*. Ce faisant, nous avons, d'une part, montré qu'il existe entre *mar'* et *murū'a* ce que nous avons appelé un rapport de *dérivation éthique*. D'autre part, par nos analyses et réflexions, nous avons laissé entendre que le terme arabe *mar'* exprime l'idée de personne humaine dans son acception la plus profonde et la plus noble. Or, qu'en est-il de la notion de *řahř* employée en arabe de nos jours pour traduire et rendre le concept de personne ?

1.5 *Différence éthique entre mar' et řahř*

A notre connaissance, cette question du sens et de la place de la personne dans la culture et la pensée arabes anciennes n'a jusqu'à présent fait l'objet d'aucune étude d'ensemble satisfaisante¹⁰². Cependant, il faut reconnaître à Mohamed Arkoun le mérite d'avoir tenté, à plusieurs reprises, d'aborder cette question de la place de la personne dans la pensée et la civilisation islamiques. Il l'a fait notamment dans deux études : la première est un article sous le titre « Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique »¹⁰³, la deuxième est une contribution à un colloque sous le titre de « Le concept de personne dans la tradition islamique ».

Mais, en dépit de leurs titres, ces deux études n'abordent cette question que d'une manière à la fois programmatique et très générale. Ainsi, par exemple, M. Arkoun ne soulève pas la question décisive de savoir à travers quel mot ou terme ou concept la pensée arabo-islamique avait tenté et tente de formuler

101 *Kitāb al-Muwařřā*, p. 52 «la *murū'a* d'un homme est déterminée par la manière dont il s'expose dans la vie». Mise en vers par un poète, *al-'Iqd*, II, p. 150 :

wa mā l-mar'u illā ḥaytu yağ'alu nařsahu // fa-fi řālīhi l-aḥlāqi nařsaka fa-ğ'ali = La valeur de l'individu est issue des situations dans lesquelles il se pose // Alors tente de te mettre toujours sur la voie des bonnes actions.

102 L'article « Shakhs » de l'*Encyclopédie de l'Islam* est très insuffisant.

103 *Die Welt des Islams*, 29, 1989.

l'idée de personne humaine. Or, nous ne pouvons espérer étudier sérieusement cette problématique sans faire appel à l'analyse philologique et linguistique. Car, pour comprendre comment un concept donné est né et s'est développé, il faut l'observer évoluer dans son milieu naturel, qui n'est rien d'autre que la langue dont il est directement issu. C'est ce que nous tenterons de faire dans ce qui suit. Mais avant cela, nous voudrions soulever ici même une question que nous allons rencontrer tôt ou tard au cours de nos réflexions. Il s'agit de la question du concept de *šaḥṣ* dans son rapport avec les concepts de *mar'* et de *murū'a* que nous sommes en train d'étudier.

Pour un certain nombre de raisons que nous allons exposer, nous sommes enclin à penser que le terme arabe *šaḥṣ* ne peut et ne doit pas nous servir de point de départ pour la reconstruction de la vision éthique arabe telle qu'elle s'exprime à travers le concept de *murū'a*.

Premièrement, le mot *šaḥṣ*, sous toutes ses formes lexicales, et notamment avec le sens de personne humaine, est totalement absent à la fois de la poésie arabe ancienne et du texte coranique. Deuxièmement, l'examen des textes arabes classiques nous a permis de constater que le mot *šaḥṣ* n'a jamais été employé pour exprimer l'idée de personne humaine porteuse d'une signification éthico-morale. Dans presque tous les emplois que nous avons trouvés, le mot *šaḥṣ* veut dire quasi systématiquement « corps », comme dans les emplois suivants dus à al-Tawḥīdī : *qīla : fa-mā l-insān ? qāla : šaḥṣ bi-l-ṭīna, dāt bi-l-rūḥ, ḡawhar bi-l-naḥs*¹⁰⁴ ; ou encore : *wa yuqālu : al-ṣadiq huwa anta illā annahu bi-l-šaḥṣ ḡayrak*¹⁰⁵. Deux autres exemples : *hal al-aṣḥās al-'ulwīyya, a'nī al-aflāk wa-l-kawākib, hal yaṣduqu 'alayhā al-rasm am lā ? ; yuqālu mā l-kull ? al-ḡwāb : huwa ḡawhar muḥīṭ bi-l-aḡzā' lā šāḥṣ lahu*¹⁰⁶.

Chez un auteur contemporain d'al-Tawḥīdī, en l'occurrence Abū Hilāl al-'Askarī, le sens du mot *šaḥṣ* est tellement incertain qu'il se propose pour le définir de l'opposer à *šabah* (fantôme), *ṭalal* (trace, reste de ruine), *ḡutta* (corps, cadavre), *Āl* (mirage)¹⁰⁷.

Dans tous les exemples que nous avons ici, le mot *šaḥṣ* signifie corps, quel qu'il soit, humain ou non humain. Or, quand il semble renvoyer spécifiquement au corps de l'être humain, il le fait d'une manière quelque peu problématique. C'est ce que nous pouvons constater dans la définition proposée par *Lisān al-'arab* et *Tāḡ al-'arūs* :

104 *Al-Muqābasāt*, p. 473 : à la question : qu'est-ce que l'Homme ? Il a été répondu : un corps de par sa constitution physique, un moi par l'âme et une substance par l'esprit).

105 *Id.*, p. 449 : L'on dit : l'ami est toi-même, mais il est autre par le corps.

106 *Id.*, p. 374 : la définition spécifiante s'applique-elle ou non aux corps célestes, c'est-à-dire les orbites et les planètes ?

107 Abū Hilāl al-'Askarī, *al-frū fi l-luḡa*, Beyrouth, Mu'assat al-risāla, 2002, pp. 266-7.

al-šaḥṣ : *sawād al-insān wa ġayrihi tarāhu min ba'īd*¹⁰⁸.

Bref, selon cette définition, *šaḥṣ* renvoie à toutes les formes et à toutes les silhouettes humaines ou non humaines, et peut-être mêmes aux épouvantails, comme le montre cette précision ajoutée dans Tāġ al-'Arūs : *wa ḍakara al-Ḥaṭṭābī wa ġayruhu annahu lā yusammā šaḥṣ illā ġism mu'allaf lahu šuḥūṣ wa irtifā'*¹⁰⁹.

Il est très significatif à ce propos que dans la plupart des pays arabes du Moyen-Orient, notamment en Jordanie et en Palestine, le mot *šaḥṣ*, sous un pluriel interne ayant la forme *šawāḥiṣ*, est employé de nos jours pour désigner les panneaux de signalisation routière.

Ainsi, quand même nous admettons que le terme *šaḥṣ* est susceptible de renvoyer à une quelconque manière d'être de la personne humaine au sens de *mar'*, ce renvoi est tellement plein d'incertitudes qu'il nous paraît hasardeux de l'utiliser dans une éventuelle tentative de reconstruction de la conception arabe de la personne humaine. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de concentrer nos efforts d'analyses sur le terme *mar'*. Car, comme nous venons de le montrer, tandis que le terme *mar'* désigne d'une manière univoque, directe et pleine la personne humaine, et uniquement la personne humaine, le mot *šaḥṣ*, lui, est attribuable à toutes les entités physiques sans distinction, c'est-à-dire aussi bien celles qui sont douées d'intelligence que celles qui en sont dépourvues. La différence de valeur sémantico-morale entre ces deux mots est très grande : ce que nous visons dans la personne en la nommant *mar'*, c'est son aspect incorporel, c'est-à-dire ce qu'elle est intrinsèquement, son être éthique. Ce que nous désignons dans cette même personne en employant le mot *šaḥṣ*, c'est seulement ce par quoi elle se rend physiquement présente, ce à travers quoi nous l'accueillons, à savoir son corps.

Tous ces éléments montrent bien que le terme *šaḥṣ* est philosophiquement inapte à remplir la fonction de point d'ancrage fiable et solide pour une réflexion sur l'idée de personne humaine telle que nous la trouvons esquissée dans le champ éthique circonscrit par le concept de *murū'a*.

1.6 *Murū'a et adab*

Ainsi, c'est parce qu'elle entraîne et met en jeu un sentiment de responsabilité que la *murū'a* constitue à la fois un fruit de la culture et un fait éthique. Et c'est justement parce qu'elle est un fait de culture et qu'elle pose une question

108 *Lisān* et *Tāġ*, *op. cit.* « *šḥṣ* » = (*al-šaḥṣ* : une forme humaine ou non humaine que l'on voit de loin).

109 *Id.*

éthique que la *murū'a* a depuis toujours constitué un important thème du champ de l'*adab*. Ce n'est donc pas un hasard si c'est dans les textes dits d'*adab* que nous trouvons les réflexions et les interrogations les plus instructives sur le concept de *murū'a*.

C'est donc dans le cadre d'une réflexion et d'une recherche sur le concept d'*adab*, considéré comme culture et volonté de culture, que nous entendons situer la présente étude sur le concept de *murū'a*. Il faut en effet se rappeler que si le but permanent de l'*adab*, comme processus de civilisation, est de conquérir la totalité de la société en se propageant, *al-mar'*, c'est-à-dire la personne, y est considérée comme étant l'élément moteur, le vecteur, de cette conquête. Or, l'*adab* « sait » que ce sont surtout les *mar'* doués de *murū'a*, c'est-à-dire les individus pourvus de personnalités éthiquement et intellectuellement fortes et équilibrées, qui sont à même d'assumer efficacement ce rôle. En effet, seuls les individus dotés de suffisamment d'énergie morale puisée dans une *murū'a* consciente d'elle-même seront capables d'influencer leurs semblables en les incitant à se cultiver et à rechercher la *murū'a* et l'*adab*. Car la moindre des choses qu'un individu doit faire, en vue de participer à l'effort de la culture et de la civilisation, c'est de mettre sa propre personne au service de la facilitation de la tâche de la culture. Ainsi dans l'univers de l'*adab*, chaque individu est invité à faire de sa propre personnalité une œuvre éthique et esthétique à travers laquelle l'*adab* lui-même, comme principe de civilisation, triomphe. D'où le rapport de corrélation et d'indissociabilité que le système d'*adab* prend soin d'instaurer entre la *murū'a* et l'*adab* considérés comme des qualités éthiques et intellectuelles interdépendantes. C'est pour cela qu'il nous faut ici tenter de voir comment dans les textes d'*adab* le concept de *murū'a* est situé dans le champ de pensée régi par le concept d'*adab*. Pour ce faire, commençons par examiner la réflexion suivante dans laquelle Al-Waššā' tente de définir la *murū'a* en la mettant dans un rapport dialectique avec les concepts constitutifs du champ de l'*adab* :

*Lā adab li-man lā murū'a lahu wa lā murū'a li-man lā ẓarf lahu wa lā ẓarf li-man lā adab lahu.*¹¹⁰

110 *Kitāb al-Muwaššā'*, op. cit., p. 1 : « Celui qui n'a pas de *murū'a* n'a pas de vraie culture (*adab*) et celui qui n'a pas le sens du raffinement n'a pas de *murū'a* et ne peut se dire raffiné celui qui ne possède pas la culture de l'*adab* ». Remarquons aussi comment, dans cette définition, le système de culture régi par l'idéal de l'*adab* prend toutes les précautions nécessaires pour prévenir, démasquer et dénoncer d'avance toutes les formes d'impostures qui sont susceptibles de se manifester, et ce en établissant une distinction nette et précise entre le raffinement véritable et authentique et le raffinement emprunté et feint. Et ce

Remarquons de quelle manière, dans cette définition, les trois concepts clef de la pensée arabe classique, à savoir *adab*, *murū'a* et *zarf* sont placés dans un réseau d'interdépendance et d'inter-conditionnement. Ajoutons aussi que ce lien d'interdépendance établi ici entre *adab*, *murū'a* et *zarf* ne doit pas nous surprendre. Car c'est au point de conjonction de ces trois concepts que se situe la conception arabe de la civilisation. Celle-ci se trouve ainsi définie comme étant le processus au sein duquel travaillent conjointement trois esprits : l'esprit propre à la pensée cultivée (*adab*), l'esprit esthétique (*zarf*)¹¹¹ et l'esprit éthique (*murū'a*). Or, ce qui est affirmé dans cette définition, c'est que lorsque l'on considère chacun des concepts mis en jeu, les deux autres ne sont pas posés comme étant seulement requis, mais surtout comme étant d'ores et déjà acquis. C'est dire que chacun des trois concepts est conçu comme constituant par lui-même et en lui-même une volonté totale de culture. Autrement dit : chacune des trois qualités se présente comme à la fois suscitant et nécessitant les autres : il est impossible qu'une personne soit pourvue de culture (*adab*) sans en même temps venir à manifester une certaine volonté de raffinement et sans percevoir l'intérêt qu'il y a à rechercher et acquérir la *murū'a*. D'un côté, si une personne vient vers l'*adab* (la culture), se fait cultivée, cela veut dire qu'elle est déjà dépositaire de la qualité morale inhérente à la *murū'a*.

Or, si nous examinons de plus près le réseau de rapports dans lequel les trois concepts sont placés, nous pouvons facilement constater qu'al-Waššā' semble accorder à la qualité *murū'a* le rang de facteur déterminant et prépondérant. Voici comment, un peu plus loin dans son ouvrage, al-Waššā' précise son propos :

n'est pas un hasard si la langue arabe a pris soin d'indiquer cette différence en mettant à notre disposition deux mots distincts nous permettant de voir clair et de bien juger : d'une part, nous avons le terme *Zarīf*, qui désigne la figure du *Raffiné* en tant que héros de la culture et de la civilisation, d'autre part, nous trouvons le mot *mutazarrīf*, qui renvoie à un type de personnage, une sorte d'imposteur, qui s'adonne au raffinement dans sa configuration superficielle sans en supporter toutes les finalités et les portées philosophiques profondes. Sur le *Zarf*, Al-Bašīr al-Maġdūb, *al-Zarf wa-l-zurafā' bi-l-ḥiġāz fi l-'aṣr al-umawī*, Tunis, Mu'ssasāt 'Abd al-Karīm b. 'Abd Allāh li-l-našr wa-l-tawzī', 1992 ; Mohammed Farid al-Ghazi, « Un groupe social : les raffinés (*zurafā'*) », *Studia Islamica*, 9, (1957).

111 Sans pour autant réduire la portée du concept de *zarf* à l'orientation esthétique qu'il recèle comme le fait Malek Chebel qui, dans son ouvrage *Traité du raffinement*, Paris, Payot, 1999, appelle le *zarīf* « le maître des apparences ». Nous nous permettons de renvoyer à la lecture que nous avons faite de cet ouvrage de Chebel dans un court compte rendu publié ici : http://maduba.free.fr/malek_chebel.htm.

*wa qāla ba‘d al-ḥukamā’ : al-adab yuḥtāḡu ma‘ahu ilā murū‘a wa-l-murū‘a lā yuḥtāḡu ma‘ahā ilā l-adab*¹¹².

Nous voyons donc bien que la *murū‘a* est pensée par al-Waššā’ comme une qualité qui peut se suffire à elle-même ou, plus exactement, comme une sorte de vertu qui permet à la personne la possédant d’être dispensée de l’acquisition de l’*adab*. Autrement dit, si l’*adab* constitue un état d’esprit intellectuel et culturel qui permet à la personne qui en bénéficie de mener une vie éthiquement éclairée, c’est-à-dire fondée sur les principes d’équité et de respect, la personne dotée de *murū‘a* peut se passer totalement d’être cultivée selon les règles de l’*adab*, car la *murū‘a* dont elle dispose semble comporter, intrinsèquement, comme une forme d’intelligence socio-éthique qui en fait un véritable exercice de la culture. Or, ce n’est pas la seule fois où la qualité *murū‘a* est considérée comme présentant une prééminence et une certaine tendance à l’autosuffisance intellectuelle et éthique. Voici, par exemple, comment Šabīb b. Šayba¹¹³ incite ses contemporains à l’acquisition de l’*adab* :

*Qāla Šabīb b. Šayba : uṭlubū l-adab fa-innahu dalīl ‘alā l-murū‘a wa ziyāda fī l-‘aql*¹¹⁴.

Comme nous pouvons le voir, cette tentative de définition de l’*adab* proposée par Ibn Šayba contient l’idée selon laquelle *al-adab* constitue une expression, un signe extérieur de la *murū‘a*. Cela ne veut pas dire qu’il y a primauté de la qualité de la *murū‘a* sur l’état de l’*adab*. Mais cela peut néanmoins être compris dans un sens qui reviendrait à faire de la qualité morale issue de la *murū‘a* une condition nécessaire, voire indispensable, pour l’acquisition et l’exercice de l’*adab*. Autrement dit, *al-adab* témoigne de la qualité de la *murū‘a* comme étant un élément moteur qui en a rendu ou en rendra inmanquablement le développement possible.

Or, si nous comprenons le propos d’Ibn Šayba ainsi que nous venons de le dire, dans quel sens il nous faudra comprendre la réflexion suivante de Šāliḥ b. Ġanāḥ (m. vers 700 ?) qui thématise la *murū‘a* en la mettant dans une position de dépendance vis-à-vis de l’*adab* :

112 *Kitāb al-Muwaššā*, p. 37 = un philosophe dit : lorsqu’on a acquis l’*adab*, on a encore besoin d’acquérir la *murū‘a*, mais quand on possède la *murū‘a*, on peut se passer d’acquérir l’*adab*.

113 Šabīb b. Šayba est une figure quasi omniprésente dans les textes de l’*adab*.

114 *Al-‘Iqd al-farīd*, II, p. 259 ; al-Ġāḥiz, *al-Bayān*, I, p. 234 = Šabīb Ibn Šayba dit : acquérez l’*adab* car il est une marque de *murū‘a* et un apport pour l’intellect.

wa innahu lā murū'a li-man lā adaba lahu. (Celui qui n'a pas d'*adab*, est dépourvu de *murū'a*)¹¹⁵.

C'est dire que la personne qui ne possède pas l'état de l'*adab* n'a pas ou ne peut pas prétendre à la qualité de la *murū'a*. Cette position d'Ibn Ğanāḥ semble aller à l'encontre des définitions proposées par Ibn Šayba, dans la mesure où, comme nous pouvons le remarquer, la *murū'a* n'est plus mise en position de prééminence dans l'espace éthique, mais considérée comme un état psycho-moral qui a besoin de l'intervention de l'*adab* pour exister et s'exercer.

Pour comprendre les raisons et la logique de ce glissement, il nous faut tenir compte de la totalité de la conception éthique développée par Šālih b. Ğanāḥ dans son épître.

En effet, si nous examinons l'ensemble des considérations d'Ibn Ğanāḥ sur la *murū'a*, nous y trouverons la présence d'un élément auquel nous nous intéresserons plus loin : *wa aṣl al- murū'a al-ḥazm wa ṭimāruhā al-zaḡfar*¹¹⁶.

Comme on le voit ici, Ibn Ğanāḥ conçoit la *murū'a* comme un facteur de fermeté (*ḥazm*), c'est-à-dire de force, qui permet à l'action d'aboutir au succès (*zaḡfar*), la victoire, et donc peut-être aussi à la domination. C'est sans doute parce qu'il définit la qualité morale de la *murū'a* sous l'aspect de la volonté de force et de conquête qu'elle renferme, qu'Ibn Ğanāḥ a ressenti le besoin de la mettre sous la dépendance et le contrôle d'une autre qualité intellectuelle et éthique, modératrice, celle de l'*adab*.

La réflexion la plus intéressante pour notre propos est celle qu'Abū Sulaymān al-Siġistāni (m. 375/985) fit en réponse à une question qui lui fut posée dans *Al-Muqābasāt* au sujet de la *murū'a*, réflexion que nous avons déjà partiellement citée :

*(al-murū'a) Hiya al-qiyām bi-ḥawāṣṣ mā li-l-insān mim mā yakūnu 'alayhi maḥmūd wa bihi mamdūh. Wa hiya, a'nī l-murū'a, aṣadd luṣūq bi-bāṭin al-insān wa ammā al-futuwwa fa-hiya aṣadd zuhūr min al-insān wa ka-anna l-ūlā aḡaṣṣ wa-l-tāniyya a'amm ayy lā futuwwa li-man lā murū'a lahu wa qad yakūnu dū murū'a wa lā futuwwa lahu*¹¹⁷.

115 Šālih b. Ğanāḥ, «*Kitāb al-adab wa-l-murū'a*», in Kurd 'Ali, *Rasā'il al-Bulaġā'*, p. 385.

116 *Ibid.*, note de l'éditeur.

117 *Al-Muqābasāt*, p. 459 = «*La murū'a* consiste en l'accomplissement d'actions dignes de l'être humain, pour lesquelles l'individu sera loué et complimenté. La *murū'a* est très liée à l'intériorité de la personne, tandis que la *futuwwa* est très manifeste. Tout se passe donc comme si la *murū'a* constitue une vertu spécifiquement éthique alors la *futuwwa* une

Ainsi selon cette réflexion d'Abū Sulaymān, l'intelligence socio-éthique que la *murū'a* développe semble être de nature à amener les individus qui en sont pourvus à percevoir et traiter les autres d'abord en tant qu'ils sont des personnes qu'il faut en toutes circonstances respecter comme telles.

A signaler qu'en réponse à une question précédente, se rapportant à la *futuwwa*¹¹⁸, al-Siğistānī définit celle-ci comme consistant « à faire preuve de jeunesse ou d'activité (*ǧidda*) et de fraîcheur (*al-ṭarāwa*) dans toutes les situations ».

C'est là que réside à notre avis la différence fondamentale existant entre *futuwwa* et *murū'a*, différence sur laquelle al-Siğistānī attire notre attention : tandis la *futuwwa* a tendance à se déployer uniquement comme un pur exercice de la puissance (*al-ḥidda/al-ǧidda*), comme une démonstration de force tournée vers les autres, la *murū'a*, elle, se meut partout comme une capacité énergétique de maîtrise de soi et de respect des autres¹¹⁹. C'est pour cette raison que, selon al-Siğistānī, la *futuwwa* a besoin d'être circonscrite et éclairée dans son horizon d'action par la *murū'a*, car une volonté de puissance s'exerçant aveuglément, dans une totale ignorance des dignités des autres, ne saurait être que vulgarité et vilénie.

Or, il faut attirer l'attention sur quelque chose de très important à la fois pour l'histoire de la formation épistémique du champ de l'*adab* en général et pour l'évolution du concept de *murū'a* en particulier : la comparaison des définitions de Ṣāliḥ b. Ğanāḥ (m. vers 700 ?) et d'Abū Sulaymān al-Siğistānī (m. 375/985), nous permet de constater comment en intégrant un nouveau concept, en l'occurrence celui de *futuwwa*, l'horizon intellectuel de l'époque d'Al-Siğistānī (x^e siècle) avait du même coup fait subir au concept de *murū'a* un glissement épistémique : l'opposition et la comparaison ne sont plus faites entre les concepts de *murū'a* et de *adab* comme au temps de Ṣāliḥ b. Ğanāḥ (le vii^e

qualité très commune, ce qui revient à dire que l'on ne peut pas posséder la *futuwwa* sans la *murū'a*, tandis qu'il est possible d'avoir la *murū'a* sans la *futuwwa* ».

118 Pour ce terme, voir l'article « *Futuwwa* » dans *Encyclopédie de l'Islam*.

119 Cette différence entre l'esprit de la *murū'a* et celui de la *futuwwa* est bien perçue et soulignée par M. Arkoun à l'occasion du rapprochement qu'il a à juste titre fait entre l'*aretè* grecque et la *murū'a* : « A ce stade, son (*aretè*) équivalent en arabe serait plutôt *murū'a* telle qu'elle était conçue avant l'Islam. En effet, l'*aretè* du guerrier, pour ne pas tomber dans la démesure (*hybris*), devait être tempérée par l'*aidos*, un sens élevé de l'honneur qui pousse à l'action d'éclat, mais aussi à la retenue après la victoire. De même, la *murū'a* implique la possession de toutes les qualités viriles pour défendre l'honneur (*'ird*) de la tribu, mais aussi le contrôle de soi, le noble pardon (*hilm*), quand la victoire est assurée. » M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle : Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982, p. 298. Pour le concept grec d'*aretè*, voir surtout W. Jaeger, *Paideia. op. cit.*

siècle), mais entre *murū'a* et *futuwwa*. Du même coup, le concept de *futuwwa* est venu à occuper la place qui était celle que *murū'a* occupait dans le système de liaisons inter-concepts en vigueur à l'époque d'Ibn Ġanāḥ : à partir du moment où le concept de *futuwwa* a vu le jour pour renvoyer à l'action comme expression de la force quasi physique, celui de *murū'a* s'est en quelque sorte spécialisé en acquérant encore davantage de charge et de signification psycho-morales, et renvoie désormais, d'une manière plus nette, à une puissance d'ordre intellectuel destinée à modérer et contenir la puissance physique.

La différence épistémique entre *murū'a* et *adab* s'avère résider, au fond, en ceci que si l'*adab* tend à fonctionner en prenant la forme d'un savoir, la *murū'a*, quant à elle, recèle non seulement un certain type de savoir, mais également une volonté permanente de connaître la physionomie de chaque situation concrète, réelle, ainsi que ce que cette situation exige et requiert comme attitude éthiquement juste, c'est-à-dire respectueuse de la dignité profonde d'autrui.

Les analyses que nous venons de faire nous ont ainsi permis non seulement d'établir la position de primauté du concept de *murū'a* dans le champ de l'*adab*, mais également de percevoir plus clairement le caractère épistémique fondamental du concept d'*adab* lui-même, en ce sens que nous avons pu nous rendre compte que l'*adab* constitue un principe fédérateur qui fonctionne en faisant la synthèse, dans la même personne, de l'ensemble de ses qualités, de ses connaissances et de ses expériences. Nous avons notamment pu remarquer comment l'*adab* constitue une totalité dont chacune des parties ou composantes requiert et entraîne la pleine présence de toutes les autres, c'est dire que chacune de composantes de l'*adab* met sur la voie de l'acquisition de toutes les autres. Le champ de l'*adab* est donc épistémiquement structuré et fonctionne d'une manière qui correspond à la logique mise en œuvre dans la formule suivante, qui définit la conception profonde que l'*adab* a du principe de sa propre production et propagation comme culture :

*Wa qāla l-ḥukamā' : lā yaṭlubu al-rağul ḥikma illā bi-ḥikma 'indahū*¹²⁰ (Les sages philosophes ont dit : l'homme ne cherche la sagesse que par le moyen d'une part de sagesse qu'il possède déjà).

Même si le mot utilisé dans cette formule n'est pas *adab*, mais *ḥikma* (sagesse), le chemin menant vers l'*adab*, c'est-à-dire vers la culture¹²¹, y est présenté sous

120 *Al-'Iqd al-farīd*, II, p. 116.

121 La formule que nous venons de citer est à rapprocher de la définition suivante que Goerg Simmel donne à la culture : « La culture, c'est le chemin qui va de l'unité close à l'unité

un jour qui nous permet de dire qu'au fond ne cherchera la culture de l'*adab* que celui qui l'a d'une certaine manière déjà trouvée¹²².

Or, il y a dans ce propos quelque chose qui est à la fois désespérant et encourageant : désespérant parce qu'il a l'air de nous faire comprendre qu'il est presque obligatoire de naître déjà sage pour pouvoir accéder à la sagesse, et encourageant parce qu'il peut être aussi compris comme affirmant que pour posséder la totalité du savoir, il suffit d'en acquérir seulement une petite part. Cela revient à signifier que chacune des composantes de l'*adab* contient et réalise potentiellement non pas seulement une partie mais la totalité du système du savoir de l'*adab*.

II La *murū'a* comme éthique de la maîtrise de soi et de l'authenticité personnelle

Or, si, comme nous venons de l'établir, chacun est responsable de la manière dont il se fait, il doit nécessairement s'ensuivre que chacun est en même temps responsable de la manière dont il gouverne sa vie. Il semble en effet qu'il en est effectivement ainsi, comme le montre le propos suivant, propos que nous considérons comme étant la définition paradigmatique du mode de fonctionnement de l'éthique de la *murū'a* :

*Wa qīla li-Muḥammad b. Imrān al-Taymī: mā l-murū'a? Qāla: an lā ta-mala fī al-sirr šay' tastaḥī minhu fī l-'alāniya*¹²³ (On dit à Muḥammad b. Imrān al-Taymī : qu'est-ce que la *murū'a* ? Il répondit : c'est de ne pas faire en secret (privé) quelque chose que tu éprouverais une certaine pudeur à faire en public).

Avoir de la *murū'a*, cela veut dire avant tout être capable de faire preuve, d'une manière à la fois énergique et constante, d'une volonté de maîtrise de soi. En effet, ce sur quoi cette définition du mode d'être caractéristique de la *murū'a*

déployée, en passant par le déploiement de la multiplicité. En tout état de cause, il ne peut s'agir que d'une évolution vers un phénomène qui existe dans la personnalité en germe, pour ainsi dire esquissé en elle à titre de projet idéal. », G. Simmel « Tragédie de la culture », in *Tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1988, p. 180.

122 « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé », écrit Pascal. *Pensées*, Paris, Gallimard (coll. Idées), p. 246.

123 *Bayān*, II, p. 176 ; *'Uyūn al-Aḥbār*, I, 295 ; *al-Muwaššā*, p. 38.

attire l'attention, c'est l'unité de la maîtrise de soi, c'est-à-dire que cette forme d'autorité sans concession que l'on a sur soi-même doit s'exercer d'une manière égale et avec le même degré de résolution sur les deux faces de la personne, la face privée et la face publique. En outre, pour que la volonté de maîtrise de soi-même soit justement une volonté sincère et authentique, elle doit s'appliquer, avec la même rigueur et le même niveau d'exigence, jusque dans les rapports intimes de soi à soi, jusque dans la sphère la plus reculée des expériences privées. Autrement dit, ce n'est pas en usant de dissimulation à l'égard de soi-même, en donnant dans l'imposture, que l'on bâtit une forte personnalité et une image positive et saine de soi-même. Cela n'est possible qu'au travers un affrontement franc et loyal avec soi-même.

Dans une réflexion attribuée à al-Tawrī (m. 161/778)¹²⁴, cette thématique de l'accord entre la vie privée et la vie publique est posée en des termes explicitement éthiques qui distinguent trois types de rapport que l'individu peut avoir avec lui-même :

*Wa qāla al-Tawrī: idā istawat al-sarīra wa-l-'alāniya fa-dālika al-'adl wa idā kānat al-'alāniya afdal fa-dālika al-ḡawr wa idā kānat al-sarīra afdal min al-'alāniya fa-dālika al-faḍl*¹²⁵ (al-Tawrī dit : si la vie privée est en accord totale avec ce que l'on montre en publique, c'est une preuve de justice [à l'égard de soi] ; et si la vie publique est meilleure que ce que l'on vit en privé, c'est une marque d'iniquité ; et si la vie que l'on mène en privé est meilleure que la vie publique, c'est la vertu).

A remarquer que le mot 'adl employé par al-Tawrī ne veut pas dire ici « justice » comme nous l'avons laissé entendre à travers la traduction que nous en avons proposée, mais harmonie et cohérence de la personnalité avec elle-même. C'est dire qu'un individu doté d'une personnalité éthiquement harmonieuse et équilibrée est un individu qui se montre capable de rester constamment égal¹²⁶ à lui-même dans sa vie privée et sa vie publique.

124 Sur cette personnalité voir H. P. Raddatz, « Sufayān al-Thawrī », EI².

125 Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, *al-Daḥā'ir wa-l-baṣā'ir*, éd. W. al-Qāḍī, Beyrouth, Dār Ṣādir, I, 1988, p. 12.

126 Car l'égalité est un autre sens du mot 'adl comme le montre l'exemple suivant donné dans *Lisān al-'arab* : 'adalta fulān bi-fulān ayy sawwayta baynahumā (Tu as considéré untel comme étant l'équivalent d'un autre, cela veut dire que tu les as rendus (traités en) égaux). *Lisān*, thème « 'adl ».

Il apert ainsi que l'individu doté de *murū'a* ne se conforme pas aux normes de conduite et aux bonnes manières sous la coercition du contrôle social¹²⁷, mais de lui-même, par libre volonté de cohérence de soi et de concordance parfaite de soi avec soi. Voici comment un poète, cité par Ibn Qutayba dans *Bāb al-murū'a*, décrit, avec une fierté légitime, sa manière d'être :

*Fa-sirrīka-i'lānī wa tilka ḥalīqatī // wa zūlmatu laylī mitlu ḍaw'i nahāriyā*¹²⁸

Voici donc exprimée et chantée le choix d'une forme de vie éthique fondée sur l'authenticité personnelle : les règles et les principes à la lumière desquels je gouverne ma vie ne me sont pas dictés par une puissance qui m'est extérieure, ils sont le résultat d'une obéissance à une discipline que j'ai appris, par culture et par état d'esprit, à m'imposer moi-même. Car, c'est faire preuve d'une sorte de lâcheté et de manque d'estime de soi que de faire semblant de respecter les normes morales en public tout en les violant en privé. Une personne qui vit selon l'idéal de l'authenticité personnelle vit en se disant que si elle a un compte à rendre, c'est d'abord à elle-même qu'elle doit le faire. Cette exigence de l'authenticité personnelle est présente dans la description qu'al-'Utbī fait de la personnalité de l'individu doté de la parfaite *murū'a* :

An yakūna 'ālim, ṣādiq, 'āqil, dā bayān, mustaḡnī 'an al-nās.

Cette exigence est présente à travers l'adjectif *ṣādiq* qu'il faut comprendre aux deux sens de ne pas mentir à soi-même et ne pas mentir aux autres, c'est-à-dire que le *ṣidq* veut dire ici à la fois véridicité et authenticité personnelle. En réalisant ainsi l'accord total de sa vie privée et de sa vie publique, l'individu prend possession de lui-même et, ce faisant, il se révèle tel qu'il est essentiellement : une personne autonome et une conscience libre.

Cette idée de l'accord de la vie privée et de la vie publique, comme expression du gouvernement de la personne par elle-même, réapparaît, des siècles

127 Par contrôle social nous entendons, avec Pound, « la pression que chaque personne subit de la part d'autres membres de la société pour le contraindre à son rôle de soutien à la société civilisée et qui le détourne d'une conduite antisociale, c'est-à-dire d'un comportement en désaccord avec les postulats de l'ordre social », cité par Jean Cazeneuve, *La personne et la société*, Paris, PUF, 1995, p. 139.

128 *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 296 = « la face secrète et la face publique de ma vie sont semblables, voilà ma manière d'être éthique. De même que l'obscurité de ma nuit est pareille à la lumière de mon jour ».

plus tard, chez al-Manfalūṭī (m. 1924), dans un texte de son ouvrage *al-Nazarāt* intitulé « *al-ḍamīr* » :

A-tadrī mā huwa l-ḥuluq ‘indī? Huwa šuʿūr al-mar’ annahu mas’ūl amāma ḍamīrihi ‘ammā yaǧību an yaǧʿala. Li-ḍālika lā usammī al-karīm karīman ḥattā tastawī ‘indahū ṣadaqat al-sirr wa ṣadaqat l-ʿalāniya (Sais-tu ce que veut dire la morale pour moi ? Elle réside dans le fait que l’individu se sent responsable devant sa propre conscience de ce qu’il doit faire. C’est ainsi que je n’accorde le nom de généreux à une personne que lorsque l’acte de donner procède chez elle d’un accord entre le geste externe et la conviction intime)¹²⁹.

En regardant cette définition de plus près, nous remarquons comment al-Manfalūṭī, en bon connaisseur des textes de l’*adab*¹³⁰, conserve les deux mots clé de la dichotomie *sirr/ʿalāniya*, mais en faisant intervenir les mots *mas’ūl* (reponsable) et *ḍamīr* (conscience morale) qui explicitent le sens éthique déjà présent dans le propos d’Ibn ‘Imrān al-Taymī. Tout se passe comme si dans l’esprit d’al-Manfalūṭī le terme moderne *ḍamīr*, au sens de conscience morale, et *murūʿa* sont interchangeable. Le mode d’être éthique de la *murūʿa* se trouve ainsi du même coup explicité : la *murūʿa* réside avant tout dans le contrôle de soi, c’est-à-dire dans la conscience morale, le *ḍamīr*.

Notons à cette occasion que le mot arabe *ḍamīr*, tel qu’il est employé ici par al-Manfalūṭī, c’est-à-dire au sens de « conscience morale », n’a probablement fait son apparition qu’au XIX^e siècle. C’est dire que jusqu’à cette époque, *ḍamīr* renvoyait en arabe quasi exclusivement à l’intériorité, la part cachée ou enfouie d’une personne, son for intérieur comme dans cette définition donnée al-Ġāḥiẓ à *al-bayān* (éloquence, capacité de communication) : *wa-l-bayān ism ḡāmi’ li-kull šay’ kašafa laka qinā’ al-ma’nā wa hataka al-ḥiḡāb dūna l-ḍamīr*¹³¹, où il est possible de comprendre le mot *ḍamīr* au sens de conscience ou plus précisément « contenu de la conscience » que le *bayān* a pour fonction de communiquer. Il en est de même dans cette remarque d’al-Šāḥib b. ‘Abbād dans *al-Muḥīṭ* :

129 Mušṭafa Lufī al-Manfalūṭī, « *al-ḍamīr* », in *al-Nazarāt*, Le Caire, al-Šarika al-mišriya al-ʿālamiya li-l-našr, 1991, III, p. 348.

130 Nous lui devons une édition de *Kalīla wa Dimna d’Ibn al-Muqaffa’*, *Dār al-Fikr*.

131 Al-Ġāḥiẓ, *Bayān*, I, p. 76 : « *bayān* est un mot qui renvoie à tout moyen d’expression permettant de dévoiler le sens et d’accéder à la conscience d’autrui ».

*Taqūlu : imtaḥantuhu : aradtu an aʿrifā bi-kalāmihi ḍamīr qalbihi*¹³².

Dans cet exemple, nous voyons que le mot *ḍamīr* est associé au mot *qalb* (cœur), ce qui lui donne le sens de contenu caché dans le cœur.

Il nous est donc permis d'avancer l'hypothèse suivante : avant d'être utilisé par les grammairiens au sens technique de pronom personnel, le mot *ḍamīr* avait d'abord, pendant longtemps, signifié uniquement l'intériorité de la personne, sa part cachée, son moi au sens psychique. L'emploi grammatical allait par la suite faciliter et favoriser le passage du domaine strictement linguistique à la sphère psycho-morale : d'un simple terme grammatical renvoyant aux pronoms personnels, en l'occurrence le je (*anā*), le tu (*anta*), le il-lui (*huwa*), etc., le mot *ḍamīr* a sans doute acquis par la suite le sens de conscience de soi et des autres, c'est-à-dire en renvoyant à « moi », à « toi », à « lui », etc., qui sont, en même temps que des sujets grammaticaux, des personnes morales autonomes, avant de signifier finalement la conscience morale en général. L'apparition du *ḍamīr* au sens de conscience morale est sans doute l'aboutissement d'un processus au cours duquel le pronom personnel (*ḍamīr*) de la première personne « je » s'est peu à peu imposé comme étant le *ḍamīr* par excellence, c'est-à-dire le moi comme siège de la conscience et comme centre unificateur de la personnalité¹³³. Ce qui milite fortement en faveur de cette hypothèse, c'est le fait que tous les grammairiens et linguistes arabes considèrent le pronom personnel *anā* (je, moi) comme étant le sujet le plus haut placé dans l'échelle de la définition et de la détermination grammaticales (*al-taʿrif*), comme le montre cette remarque d'Ibn Yāsiṣ :

fa-ʿraf al-muḍmarāt al-mutakallim li-annahu lā yūwāḥhimuka ḡayruhu
(Parmi les pronoms personnels, la première, celle de la personne qui parle, est la plus définie, car elle ne peut être l'objet d'aucune ambiguïté possible). Cela explique aussi pourquoi dans cette première personne, la langue arabe n'avait pas besoin de faire une distinction de genres, comme elle le fait pour la deuxième personne : la personne qui parle et dit « je » ne peut le dire qu'en étant chaque fois physiquement là pour le dire. Cette présence physique de la personne marque et détermine son genre.

Cependant, pour comprendre cette évolution sémantico-éthique du terme *ḍamīr*, il nous faut aussi tenir compte d'un autre trait lexico-syntaxique qui

132 *Al-muḥīt fī l-luḡa*, thème "m.ḥ.n" = « Tu dis : je l'ai mis à l'épreuve : je voulais connaître, à travers ses paroles, ce qui est enfoui dans son cœur ».

133 Ibn Yāsiṣ, *Šarḥ al-Mufaṣṣal*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiya, 2001, II, p. 292.

le caractérise : nous avons en effet à nous demander sur la fréquence des emplois où *ḍamīr* se trouve associé au mot *sirr*. Ainsi, par exemple, dans *Mağma' al-amtāl* d'al-Maydānī nous trouvons : *kam fī ḍamīr al-ğayb min sirr muḥğab* (Il y a dans les tréfonds de la conscience beaucoup de secrets cachés) ; et dans *al-Iqd al-farīd* : *qāla Sahl b. Hārūn : al-qalam lisān al-ḍamīr idā ra'afa a'lana asrārahu*¹³⁴.

Dans tous ces exemples, et tant d'autres que nous n'avons pas cités, *ḍamīr* fonctionne comme un synonyme de *sirr*. D'ailleurs *Lisān al-'arab* exploite cette relation de synonymie en définissant *ḍamīr* de la manière suivante :

Wa-l-ḍamīr : al-sirr wa dāḥil al-ḥāṭir ¹³⁵ = (le *ḍamīr*, c'est l'intimité et l'intériorité de la conscience).

Or, comme nous l'avons déjà vu, c'est au plan du *sirr*, que la personne possédant la *murū'a* exerce une maîtrise morale d'elle-même. Ainsi le territoire du *sirr*, c'est-à-dire la sphère de la conscience personnelle, est venu à être progressivement vécu et considéré, sinon comme coïncidant tout à fait avec le *ḍamīr*, du moins comme étant le lieu où se dernier se cultive et réside. Voici un autre exemple d'emploi du terme *ḍamīr*, qui est susceptible de nous permettre de deviner la manière dont s'était effectué le passage de *ḍamīr*, au sens d'intériorité ou vie secrète, à *ḍamīr* au sens de conscience morale ou éthique. Il s'agit d'une réflexion de Iḥwān al-Ṣafā' (Les Amis sincères, X^e siècle) :

Wa-'lam anna al-dīn huwa šay'ān iṭnān : aḥaduhumā huwa al-aṣl wa milāk al-amr wa huwa al-i'tiqād fī-l-ḍamīr wa-l-sirr (Sache que la religion consiste en deux choses : la plus importante et la plus décisive d'entre elles est celle qui se vit sous la forme d'une croyance intime et personnelle)¹³⁶.

La croyance religieuse est une question qui ne doit concerner que le rapport que chaque individu a intimement avec lui-même. Autrement dit, il s'agit d'une expérience qui est étroitement liée à la conscience personnelle.

Nous voyons ainsi se dessiner une évolution vers le *ḍamīr* comme conscience de soi, et surtout comme conscience de l'autonomie personnelle. En effet, dans l'emploi que nous venons de citer, nous pouvons constater que l'intériorité de l'individu, c'est-à-dire son *ḍamīr*, commence à changer de fonction et de signification : *ḍamīr* n'est plus désigné uniquement comme un simple récipient

¹³⁴ *Al-Iqd al-farīd*, IV, p. 280.

¹³⁵ Thème « *ḍ.m.r* ».

¹³⁶ Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s. d., III, p. 452.

contenant des sens et des expériences enfouis, il devient un principe actif d'autocontrôle et d'indépendance éthiques. Ainsi l'individu commence à régner sur ce territoire que constitue son *ḍamīr* en le laissant pour ainsi dire devenir son unique loi, c'est-à-dire l'ensemble des règles qui régissent sa manière d'être et d'agir.

En réalité, ce à quoi nous assistons dans l'acquisition par le terme *ḍamīr* du sens et de la fonction de conscience morale, c'est le passage d'une conception de la vie fondée sur la moralité et l'hétéronomie à une conception basée sur l'éthicité et l'autonomie. Et c'est en vertu de ce passage qu'al-Manfalūṭī a pu dire que, selon lui, avoir une attitude éthique (*ḥuluq*), c'est se sentir responsable avant tout devant sa propre conscience morale (*ḍamīr*)¹³⁷.

A travers cette analyse rapide de l'évolution du terme *ḍamīr*, terme qu'al-Manfalūṭī utilisa un peu comme pour commenter et interpréter à sa manière la parole d'al-Taymī, nous comprenons mieux pourquoi la *murū'a* constitue avant tout une éthique de l'intériorité et de la conscience de soi. Ainsi s'éclaire en même temps pour nous ici la définition que nous trouvons dans quelques textes d'*adab*, selon laquelle *al-murū'a ādāb nafsāniya taḥmilu murā'ātuhā l-insān 'alā l-wuqūf 'inda maḥāsīn al-aḥlāq wa ḡamīl l-'ādāt*¹³⁸, c'est-à-dire la *murū'a* consiste en « des principes ou règles moraux qui sont de nature à inciter celui qui les adopte à accomplir de belles actions et d'avoir d'excellentes attitudes morales ».

La définition donnée par al-Ġurḡnī dans *al-Ta'rifāt* va dans le même sens, qualifiant la *murū'a* de force morale :

al-muruwwa : wa hiya quwwa li-l-nafs mabdā li-ṣudūr al-af'āl al-ḡamīla 'anhā l-mustatbi'a li-l-madḥ ṣar'an wa 'aqlan wa 'urfan (La *muruwwa* : il

137 A remarquer surtout que dans cet article, al-Manfalūṭī développe des vues très modernes, définissant le concept de *Ḥuluq* comme étant le libre choix d'une forme de vie éthique indépendante des motivations religieuses. C'est ce que montrent les deux réflexions suivantes : *lā yanfa'u al-mar' an yakūna zāḡiruhu 'an al-ṣarr ḥawfuhu min 'aḍāb al-nār* (Nul ne peut prétendre posséder une attitude éthique si ce qui l'empêche de faire le mal, c'est uniquement la peur des châtements de l'enfer) ; *al-ḥuluq huwa adā' al-wāḡib li-ḍātīhi* (L'attitude éthique consiste dans l'accomplissement du devoir pour lui-même et en lui-même), p. 349. Al-Manfalūṭī est en effet très moderne ici parce que, un peu à la manière dont procède Paul Ricœur que nous évoquerons plus loin, il esquisse une distinction entre l'attitude morale, ayant pour moteur la crainte permanente de Dieu, et l'orientation éthique, fondée sur le choix, l'autonomie et l'engagement personnel.

138 'Abd al-Qādir al-Baḡdādī, *Ḥizānat al-adab*, III, p. 220.

s'agit d'une force morale qui origine les belles actions suscitant la louange au regard de la religion, de la raison et des coutumes)¹³⁹.

Nous comprenons mieux aussi la comparaison faite par Abū Sulaymān al-Siġistānī entre la *murū'a* et la *futuwwa*, soulignant le fait que ce qui caractérise le mode d'être de la *murū'a* c'est qu'elle est une expérience liée surtout à l'intériorité des personnes : *wa hiya, ay al-murū'a šadīdat al-irtibāṭ bi-l-bā'in*.

En ajoutant cette précision, Abū Sulaymān al-Siġistānī voulait sans doute attirer l'attention sur le fait que la *murū'a* constitue un ensemble de règles et de principes qui ne sont pas de l'ordre de la transcendance mais de celui de l'immanence. Nous retrouvons cette même analyse chez al-Bayrūnī (m. 1048) pour qui la *murū'a*, en comparaison avec la *futuwwa*, constitue une disposition morale qui concerne plus spécifiquement le rapport de l'individu avec lui-même : *al-murū'a taqtaširu 'alā l-raġul fi nafsihi wa dātihi wa-l-futuwwa tata'addāhu ilā ġayrihi wa-l-mar' lā yamliku ġayr nafsihi* (la *murū'a* se limite uniquement à l'individu qui la possède, car l'individu n'est responsable que de lui-même, tandis que la *futuwwa* va au-delà en englobant aussi les relations de l'individu avec les autres)¹⁴⁰.

En employant la distinction faite par Paul Ricœur entre l'éthique et la morale, nous pouvons dire que la *murū'a* constitue non pas une morale mais une éthique : si nous avons bien compris l'esprit de la distinction opérée par Ricœur, agir moralement, c'est se conduire en se conformant à un système de règles et de normes qui s'impose aux individus d'une manière transcendante et extérieure. Agir éthiquement, c'est s'imposer à soi-même des principes et des règles de conduites, et ce non pas parce qu'ils sont perçus comme obligatoires, mais parce qu'ils sont considérés comme étant intrinsèquement valides et justes¹⁴¹.

La *murū'a* peut donc être considérée comme constituant pleinement une éthique dans la mesure où nous définirions celle-ci comme renvoyant à l'ensemble des règles et des principes qu'une personne est venue à s'imposer d'elle-même à elle-même. Nous disons bien « qu'une personne est venue ... » pour signifier que cet ensemble de règles et de principes est construit par cette personne à travers un travail intellectuel sur elle-même.

En effet, comme nous l'avons constaté la fois dans le propos d'al-Taymī et dans sa reformulation par al-Manfalūṭī, l'individu doté de *murū'a* est mis en

139 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, al-Ta'rīfāt, Beyrouth, Maktabat lubnān, 1985, p. 222.

140 Al-Bayrūnī, *al-Ġamāhir fi ma'rīfat al-ġawāhir*, Le Caire, Maktabat al-Mutanabbī, s.d., p. 10.

141 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 200. Aussi, du même, « Ethique et morale », in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 270-293.

situation de responsabilité non pas devant Dieu ou devant une quelconque autre volonté extérieure, par exemple le contrôle social, mais devant sa propre conscience morale (*ḍamīr*). Car ce qui caractérise avant tout l'attitude éthique issue de la *murūʿa*, c'est la ferme et constante volonté d'autonomie qui anime les personnes qui en font preuve. Or, nous ne devons pas oublier que parmi les cinq qualités éthiques énumérées par al-ʿUtbī dans sa définition de la *murūʿa* il y a le principe de « *al-istignāʿ ani l-nās* », c'est-à-dire l'indépendance vis-à-vis des autres. Nous verrons plus loin que cette indépendance est visée surtout au plan économique et matériel. Il n'en reste pas moins qu'elle nous renseigne sur l'esprit d'autonomie qui anime l'éthique de la *murūʿa*. En outre, les individus qui ont choisi la voie de l'autonomie éthique sont en général des individus qui ont atteint un haut niveau de culture leur permettant de se sentir solidement armés pour devenir pour eux-mêmes leurs propres guides. Cette vision est bien exprimée par Abū Tammām (m. 231/845) dans le vers suivant :

*A-ḥāwalta iršādī fa-ʿaqlī muršidī // aw istamta tāḍībī fa-dahrī muʿaddibī*¹⁴².

A travers ce vers s'exprime la voix d'une personnalité qui a profondément conscience de sa valeur humaine intrinsèque et a, par conséquent, fait le choix de vivre dans une véritable autonomie éthico-intellectuelle.

Mais pour bien comprendre cette attitude éthique fondée sur l'autonomie, nous donnons un exemple illustrant une attitude typiquement morale, caractérisée par l'hétéronomie. Il s'agit d'un passage d'*Ihyāʿ ulūm al-dīn* d'al-Ġazālī (m. 505/1111) :

*Wa min dālika al-yaqīn bi-ʿanna Allāh muṭṭaliʿun ʿalayka fī kullī ḥāl wa mušāhid li-hawājis ḍamīrika wa ḥafāyā ḥawātirika ... wa tamratuhu an yakūna al-insān fī ḥalwatihī mutāddīb fī ḡamīʿ aḥwālīhi ka-l-ḡālis bi-mašhad malik muʿazzam yanẓuru ilayhi ... iḍ yataḥaqqaqu anna allāh muṭṭaliʿ ʿalā sarīratihī*¹⁴³.

142 Abū Tammām, *Dīwān*, Le Caire, éd. Muḥyi l-Dīn al-Ḥayyāt, s. d., p. 24 = Essayerais-tu de me guider ? Sache alors que c'est mon esprit qui est mon propre guide // Chercherai-tu à m'instruire ? Sache donc que c'est mon époque qui m'éduque.

143 Al-Ġazālī, *Ihyāʿ ulūm al-dīn*, Semarang, Keryata Fūtrā, 1, p. 74. = (Sois certain que Dieu sait tout sur toi dans toutes les situations. Il voit en permanence les pensées de ta conscience et les sentiments enfouis dans ton cœur. Il s'ensuit que l'homme doit faire preuve de correction morale dans sa vie privée, en se conduisant comme s'il était en présence d'un auguste roi qui l'observe. Qu'il sache donc que Dieu connaît tous ses secrets).

Dans ce discours, nous assistons à une moralisation totale de l'espace de vie de l'individu, au point que celui-ci n'a plus ni vie privée, ni vie publique, et il ne choisit plus rien librement, dans la mesure où il est en permanence sous le regard scrutateur de Dieu. Non seulement l'individu ainsi observé sans discontinuer va désapprendre progressivement la faculté de la maîtrise de soi, mais il ne saura jamais ce que être personnellement responsable veut dire.

Ce dernier exemple nous permet de percevoir la grande différence existant entre la vision éthique issue de la *murū'a* et la perspective morale dictée par la religion : un acte a un caractère moral quand il est fait en tant qu'il plaît à Dieu, ce même acte a une signification exclusivement éthique lorsque je le fais parce qu'il me plaît, parce qu'il est beau et plaît comme tel. Ainsi, si, par exemple, je respecte les autres et je fais preuve de bienveillance et de tolérance à leur égard, je ne mens pas, je ne vole pas, etc., ce n'est pas parce que j'ai peur d'une puissance qui m'est extérieure ou parce que je cherche de cette manière le chemin du paradis, mais parce que je trouve toutes ces attitudes et actions belles, elles me plaisent comme telles, et l'estime que j'ai pour moi-même grandit encore davantage chaque fois que je me montre fidèle à ma manière d'être dans la vie, c'est-à-dire à ma vision éthique qui participe de la cohérence de ma personnalité.

Comme nous venons de nous en rendre compte, l'horizon de vie circonscrit par l'éthique de la *murū'a* est à la fois éclairé et gouverné par trois principes complémentaires : premièrement l'autonomie et l'indépendance, deuxièmement la cohérence et l'authenticité personnelles, troisièmement la maîtrise de soi.

En utilisant la distinction ricœurienne entre éthique et morale, et en laissant entendre que la *murū'a* constitue une éthique plutôt qu'une morale¹⁴⁴, nous avons voulu attirer l'attention sur le fait que le système éthique construit autour du concept de *murū'a* fonctionne d'une manière totalement indépendante vis-à-vis des préceptes développés par la religion islamique (*dīn*). Nous voudrions poser ici et examiner cette question de plus près en essayant d'apporter des éléments de réponse à la question suivante : est-il vrai, comme le soutiennent quelques arabisants et islamologues, notamment Ignaz Goldziher, que l'avènement de l'Islam avait entraîné la disparition de la vieille éthique

144 Cette importante distinction entre éthique et morale n'a pas été prise en considération par Majid Fakhry dans son ouvrage sur les théories éthiques dans l'Islam. C'est ainsi que nous le trouvons appliquer l'adjectif « éthique » à tous les courants de pensée : coranique, théologique, soufi, philosophique, etc., indifféremment et sans distinction. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, *op. cit.*

jahilite fondée sur la *murūʿa* et son remplacement par les principes moraux élaborés dans le cadre de la nouvelle religion ?

III Murūʿa et Dīn (religion)

Selon la thèse très connue de Goldziher¹⁴⁵, l'avènement de l'Islam provoqua dans la société arabe de l'époque une rupture radicale qui la fit passer d'une conception de la vie fondée sur les règles et les principes de la *murūʿa* à un mode de vie régi par les valeurs de la religion¹⁴⁶.

Cette thèse de Goldziher est aujourd'hui mise en question. Elle est contestée notamment par M. Bravmann qui écrit :

Goldziher was undoubtedly correct in interpreting *murūwwa* as "vertus", but the contrast he tries to establish between this concept and *dīn*, in the sense of "Islamic religion", has never been convincingly demonstrated. In my opinion, such contrast does not exist at all. Goldziher cannot deny that principle known as *murūwah* played an important part even in Islamic days. In fact, it is one of the main ideals of Islamic religion: *lā dīna bilā murūwatin* "there is no religion without *murūwah*", i. e., manly virtue and the virile ethics of the heathen period were appreciated even in the Islamic period, only that in the course of time other qualities, of purely religious character, were added to them¹⁴⁷.

Ne faut-il pas plutôt poser la question de savoir si l'insistance avec laquelle le discours religieux tentait de s'approprier le concept de *murūʿa*, pour lui imprimer une signification nouvelle, ne doit pas être interprété comme étant un signe nous montrant que la *murūʿa* avait bel et bien continué à constituer à la fois un cadre d'expériences indispensable et l'horizon éthique de référence indépassable ?

Nous en avons pour preuve le propos suivant attribué au prophète Muḥammad, dont nous voudrions reconsidérer l'interprétation :

145 Thèse reprise et systématisée par T. Izutsu dans son ouvrage *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo 1959. Ouvrage révisé et publié sous le titre *Ethico-Religious Concepts in the Qurʿān*, Montréal, 1966.

146 Ignaz Goldziher, « *Murūwwa and Dīn* », in *Muslim Studies*, London, New Brunswick, 2006, pp. 11-44.

147 M. M. Bravmann, *The spiritual Background of Early Islam*, Studies in Ancient Arab Concepts, Leiden, Brill, 1972, pp. 1-2

*lā dīna illā bi-murūʿa*¹⁴⁸ = (il ne peut y avoir de religion qu'avec *murūʿa*).
Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire, à notre avis, deux choses : d'une part, cela veut dire qu'entre le système de valeurs régi par le principe de la *murūʿa* et celui gouverné par les principes de la foi (*Dīn*) il n'y a jamais eu rupture, mais continuité ; d'autre part, dans ce rapport de continuité, le principe éthique de la *murūʿa* avait toujours occupé le statut d'une valeur prépondérante et d'un modèle de référence. C'est ainsi que dans le propos que nous venons de citer, nous voyons bien que le *dīn*, c'est-à-dire, ici, la posture moralement correcte au regard des normes de la religion, se trouve situé dans un rapport de dépendance vis-à-vis de la *murūʿa* : celle-ci est considérée comme une qualité psycho-morale qui met la personne en état et en condition de pratiquer le *dīn* de la manière la plus efficace et la plus constante possible. Et l'on constate donc que même en matière de vie religieuse il est encore besoin de cette force morale issue de la *murūʿa*. Autrement dit, même dans le domaine de la pratique religieuse, il est possible de dire d'une personne qu'elle fait preuve de *murūʿa*, c'est-à-dire qu'elle se conduit dans ce domaine avec fermeté, résolution et constance. En outre, il faut remarquer que le propos du prophète ne dit pas tout simplement *lā dīna bi-dūni murūʿa*, c'est-à-dire il n'y a pas de religion sans *murūʿa*, mais *lā dīn illā bi-murūʿa*, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir de véritable religion que si elle est exercée avec *murūʿa*. Tout se passe comme si la moralité issue du *Dīn* ne saurait présenter une certaine réalité que dans la stricte mesure où elle viendrait s'appuyer sur et s'aider de l'éthique déjà esquissée par la *murūʿa*. Ainsi, à l'instar de l'*adab*, la religion (*Dīn*) a, à son tour, besoin de s'adresser à et d'être portée par des individus dont la physionomie morale est déjà sculptée par l'éthique de la *murūʿa*. C'est pour cela que si nous nous contentons d'affirmer que la *murūʿa* est indépendante du *Dīn* nous n'aurions, au fond, rien dit. En réalité, en examinant ces propos, nous nous apercevons vite que non seulement la *murūʿa* était restée indépendante de la religion, mais que, en plus, celle-ci ne pouvait être bien comprise, comme nouveau système de valeurs et de principes moraux, qu'en se situant dans l'horizon d'interprétation et de compréhension construit et régi par le concept de *murūʿa*. La religion se trouve ainsi dans la nécessité d'employer le système éthique de la *murūʿa*, comme un élément heuristique, pédagogique et herméneutique, pour faire comprendre ce qu'elle est. Ainsi, comme l'avait remarquer Goldziher¹⁴⁹, pour convaincre les tribus arabes que faire preuve de pardon est

148 Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, II, p. 150. Dans '*Uyūn al-ahbār*, ce même propos est attribué à al-Ḥasan al-Baṣrī : *qāla al-Ḥasan : lā dīn illā bi-murūʿa*, '*Uyūn al-ahbār*, I, 412.

149 I. Goldziher, *op. cit.*, p. 25.

préférable à la pratique de la vengeance, le prophète Muḥammad n'avait pas avancé des arguments et des explications moraux élaborés par la religion, mais des arguments éthiques issus des principes et règles de la *murū'a* : au lieu de leur dire que la vengeance est blâmable au regard des lois coraniques, il avait tenté de leur expliquer que le pardon est une marque de *murū'a*.

La position de primauté de l'éthique de la *murū'a* est donc telle que même les tentatives faites pour inverser le rapport ne font en réalité que la renforcer, comme le montre la tentative suivante faite par Ibn Ḥazm (m. 456/1064), qui écrit dans *al-Aḥlāq wa-l-siyar*¹⁵⁰ : *lā murū'a li-man lā dīn lahu*.

L'examen attentif de ce propos d'Ibn Ḥazm nous permet de nous rendre rapidement compte de la manière dont la *murū'a* y occupe encore la place d'un modèle de référence indépassable. Nous constatons en effet qu'Ibn Ḥazm tente d'inverser l'ordre des termes d'une manière qui vise à mettre la *murū'a* en situation de dépendance par rapport au système de normes et de critères régi par le *dīn*. Or, cette tentative d'inversion est à la fois instructive et significative pour notre propos ici, car elle paraît poser l'absence de la qualité *murū'a* comme étant le plus grave des défauts que l'absence de *dīn* peut entraîner. Autrement dit, la *murū'a* est considérée et reconnue comme étant la plus haute des qualités morales qu'une personne peut détenir.

Voici un autre exemple nous montrant le prophète Muḥammad faisant appel au système de critères éthiques de la *murū'a* pour dialoguer et échanger avec un homme de la tribu de *Taqīf*:

*Rawā al-Hilālī qāla : qāla rasūl allāh li-rağul min Taqīf : mā l-murū'a fikum ? Qāla : al-ṣalāḥ fi l-dīn, iṣlah al-ma'īša [...] fa-qāl al-nabīyy : ka-dālika hiya fīnā*¹⁵¹ (« al-Hilālī rapporta que le prophète dit à un homme de la tribu de *Taqīf* : qu'est-ce que vous considérez comme étant de la *murū'a* chez vous ? C'est la bonne pratique de la religion, l'amélioration du niveau de vie [...] Alors il dit : elle constitue exactement la même chose chez nous).

Remarquons que dans ce dialogue, le prophète Muḥammad parle non pas uniquement en tant que prophète, mais surtout et avant tout en tant que membre d'une tribu, *Qurayṣ*, interrogeant un membre d'une autre tribu, *Taqīf*. Et si le prophète posa à son interlocuteur la question de la *murū'a*, c'est parce qu'il savait que le système de valeurs régi par cette dernière constituait une sorte de vulgate éthique à laquelle toutes les tribus arabes adhéraient. Et c'est ainsi que même après l'avènement de l'Islam, chaque fois que des membres de tribus

150 Ibn Ḥazm, *al-Aḥlāq wa-l-siyar*, Le Caire, Dār al-maṣriq al-'arabī, 1988, p. 54.

151 *Kitāb al-Muwaṣṣā*, p. 38.

différentes se rencontrent, comme c'est le cas ici, la question qu'ils avaient tendance à poser les uns aux autres est celle de savoir quels types de comportements, quels genres d'attitudes, quelles qualités psychiques et morales sont considérés par chacun d'eux comme une manifestation de la *murū'a*. A travers ce dialogue, nous comprenons qu'il serait difficile de parler de rupture éthique-morale entre un avant et un après l'Islam tout en constatant que la question de la *murū'a* continuait à fonctionner comme une composante essentielle de l'horizon d'intercompréhension : le concept de *murū'a* continua à remplir sa fonction d'élément clé dans les définitions que les Arabes donnaient à leurs conceptions éthiques et esthétiques de la vie en société. Parlant de la *murū'a*, le questionneur et le questionné se trouvent tous les deux d'emblée situés dans un même espace de vie, se référant à une même complexion de valeurs, enveloppés dans le même horizon d'entente. Tout se passe comme si c'est à travers la manière dont une personne conçoit la *murū'a* que se révèle la façon dont cette personne adhère au système de valeurs partagé par la communauté. C'est en ce sens que la question relative à la *murū'a* est considérée comme une question décisive : en répondant à cette question, l'individu interrogé se trouve amené à dire ce que sont pour lui les composantes les plus importantes d'une vie éthiquement fondée et réussie.

Voici un autre exemple où nous voyons cette fois-ci 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) tentant d'expliquer à un groupe de personnes que les valeurs éthiques de la *murū'a*, relatives à la justice (*'adl*) et à l'équité (*inṣāf*), se trouvent dans le Coran :

*Wa aḥraḡa l-Buḥārī fi tāriḥih min ṭariq al-Kalbī 'an abih : marra 'Alī b. Abī Ṭālib bi-qawmin yataḥaddatūn fa-qāla : fīma antum ? Fa-qālū : nataḍākaru fi l-murū'a. Fa-qāla : a-wa mā kafākum 'azza wa ḡalla fi kitabihi id yaqūl : « inna allāha yāmuru bi l-'adli wa l-iḥsān » ? Fa-l-'adl al-inṣāf wa l-iḥsān al-tafaḍḍul. Fa-ma baḡiya ba'da hādā ? (al-Buḥārī, d'après al-Kalbī, rapportant un propos de son père, dit dans son ouvrage d'histoire : 'Alī b. Abī Ṭālib passait près d'un groupe de gens en train de discuter, alors il leur dit : Que faites-vous ? Nous discutons de la *murū'a*, répondirent-ils. Alors 'Alī leur rétorqua : ne vous suffit-il donc pas le propos du Glorifié et Sublime (Allāh) quand il dit dans son Livre : « Allāh ordonne la justice et la bienfaisance »¹⁵² ? Car la justice, c'est l'équité, et la bienfaisance, la générosité)¹⁵³.*

152 Coran, al-Naḥl (Les abeilles), 90.

153 Al-Suyūṭī, *al-durr al-mantūr fi l-tafsīr bi l-mātūr*, éd. Abdallāh b. 'A. al-Turkī, Le Caire, 2003, IV, pp. 103-4.

S'agit-il ici de traduire le langage éthique de la *murū'a* dans le vocabulaire morale de la religion ou s'agit-il plutôt d'utiliser heuristiquement les principes de la *murū'a* pour interpréter le message coranique afin de le rendre compréhensible dans un horizon herméneutique encore dominé par l'éthique de la *murū'a* ?

En tout cas, ce que nous remarquons à travers ce récit et cette situation, c'est que sans doute pendant longtemps après l'avènement de l'Islam comme religion, les Arabes avaient continué à se référer aux principes de l'éthique de la *murū'a* pour trouver des réponses aux questions d'ordre social et éthico-politique qu'ils se posaient. Nous voyons ainsi que 'Alī b. Abī Ṭālib n'avait pas dit, aux gens qui discutaient, que le Coran apporte des réponses différentes et totalement nouvelles à leurs questions. Il leur avait tout simplement dit que les principes définis par l'éthique de la *murū'a* sont repris par les préceptes de l'Islam. Cela est confirmé par un autre commentaire sur le même verset coranique (*Inna Allāh yāmuru bi l-'adl wa l-ihsān*) :

*Wa aḥraġa Ibn Ğarīr*¹⁵⁴ *wa Ibn Abī Ḥātim*¹⁵⁵ *'an Qutāda*¹⁵⁶ (*inna Allāh yāmuru bi l-'adl wa l-ihsān*) *al-āya : qāla :laysa min ḥuluqin ḥasanin kana ahlu l-ġāhiliyya ya'malūna bihi wa yu'zzimūnahu wa yuḥassinūnahu illā amara al-lāhu bihi wa laysa min ḥuluqin sayyi'in kānū yata'āyarūnahu baynahum illā nahā 'anhu* (Ibn Ğarīr (al-Ṭabarī) et Ibn Abī Ḥātim rapportèrent le commentaire suivant de Qutāda sur le verset « Dieu ordonne la justice et la bienfaisance » : Dieu ordonne systématiquement toutes les belles attitudes éthiques que les Jahilites adoptaient, louaient et appréciaient, et interdit toutes les mauvaises attitudes qu'ils considéraient comme des insultes)¹⁵⁷.

Considérons maintenant cet autre exemple. Il s'agit d'un dialogue entre le calife Mu'āwiya (m. 60/680) et les membres d'une députation de tribus arabes (*wafd*) :

*Wa qadīma wafd 'alā Mu'āwiya fa-qāla lahum : mā ta'uddūna al-murū'a ? Qālū : al-'afāf wa iṣlāḥ al-ma'īša. Fa-qāla : isma' yā Yazīd*¹⁵⁸.

154 Il s'agit du célèbre chroniqueur et exégète Muḥammad b. Ğarīr al-Ṭabarī (m. 310/923).

155 Abū Muḥammad Ibn Abī Ḥātim, traditionniste (m. 277/890).

156 Qutāda Ibn Du'āma, transmetteur de traditions prophétiques (m. 118/737).

157 *Al-Durr al-mantūr*, *ibid*.

158 *Al-'Iqd al-farīd*, II, 150. Dans *Tārīḥ al-islām* d'al-Ḍahabī, il est précisé que Mu'āwiya posa la question à un homme de la tribu de 'Abd al-Qays : *mā ta'uddūna l-murū'a fikum ? Qāla : al-'iffa wa-l-ḥirfa*.

Ce qui doit attirer notre attention dans ce dialogue, ce n'est pas le contenu de la réponse donnée par les membres du *wafd* à la question relative à la *murū'a*, mais la question elle-même, car si Mu'āwiya posa cette question à ses visiteurs, c'est parce qu'il considérait la *murū'a* comme une notion au sujet de laquelle on pouvait encore, à cette époque, poser pertinemment des questions et y répondre. Mieux encore : si Mu'āwiya chercha à savoir ce que les membres de la délégation considéraient comme une marque ou des marques de *murū'a*, c'est parce qu'il pensait que leur réponse allait lui permettre de connaître leur vision de la vie, leur sensibilité et leur goût. Or, il est important de remarquer comment toutes ces questions posées ne cherchent pas à savoir ce qui est la *murū'a* en elle-même comme concept, mais uniquement les choses ou les qualités ou les conduites ou les attitudes qui en constituent des signes et des marques. C'est ainsi que ces questions posées à l'occasion de rencontres intertribales ne disent jamais : qu'est-ce que la *murū'a* ? Ou encore : qu'entendez-vous par *murū'a* ? Tout se passait donc comme si une sorte de communauté de culture et des évidences garantissait la compréhension du concept de *murū'a* d'une manière quasi spontanée et non problématique¹⁵⁹.

C'est pour cela que les propos que nous venons de citer nous intéressent surtout par leur forme, en ce sens qu'ils nous permettent de voir comment à l'époque charnière du prophète Muḥammad, et un peu plus tard, à l'aube de l'époque omeyyade, la *murū'a* constituait encore une composante axiale, sinon principale, dans la vie éthique et esthétique de l'homme arabe. Nous disons bien la vie éthique et esthétique car les questions posées ont souvent pour objectif non seulement de sonder et de connaître la vision éthique de la personne questionnée, mais également ses goûts esthétiques. Il est à ce propos très significatif qu'al-Ġāḥiẓ thématise les questions de ce type dans un chapitre du *Bayān wa-l-tabyīn* portant le titre de « chaque individu exprime ses opinions et goûts en fonction de son orientation éthique et de son caractère » (*an yaqūla kull insān 'alā qadr ḥuluqihi wa ṭab'ih*), chapitre dans lequel nous trouvons non seulement des questions de type *mā l-murū'a* ?, mais aussi des questions comme : *mā l-surūr* ? (Qu'est-ce que le bonheur ?). Ainsi, par exemple, la question suivante : *wa qāla Qutayba b. Muslim li-Ḥaḍīn b. al-Mundir : mā l-surūr ? Qāla : imrāa ḥasnā' wa dār qawrā' wa faras murtabiṭ bi-l-finā*¹⁶⁰.

159 Ainsi c'est davantage à travers les questions qu'ils se posent et posent les uns aux autres plutôt qu'à travers les réponses données à ces questions que les membres d'une société donnée découvrent qu'ils forment une communauté. Cela va dans le sens de la proposition d'Olivier Abel selon laquelle « la communauté aurait avantage à être définie comme l'ensemble de ceux qui partagent la ou les mêmes questions », Olivier Abel, *L'éthique interrogative*, Paris, PUF, 2000, p. 238.

160 *Bayān*, II, 175.

Dans l'esprit d'al-Ġāhiz, toutes ces questions sont équivalentes, dans la mesure où elles visent à obtenir des réponses qui remplissent la même fonction : elles renseignent à la fois sur les personnalités, sur les goûts éthiques et esthétiques et sur la vision du monde des personnes interrogées. Autrement dit, connaître la manière dont une personne conçoit et définit la respectabilité, la vie bonne, la vie réussie et le bonheur (*al-surūr*) permet de connaître son système de valeurs et sa vision du monde.

Ces questions peuvent avoir une importance pour l'historien pour autant qu'il perçoive les significations sociologiques qu'elles comportent. Car, ce ne fut pas un hasard si ces questions relatives à la *murū'a* furent posées avec une telle insistance à cette époque-là. Cela s'explique par le fait que la société arabe, pendant la période allant du début de l'avènement de l'Islam jusqu'à la fin de l'époque omeyyade, passait par une période de bouleversements politico-culturels et mentaux au sein de laquelle les individus avaient le sentiment que le système de valeurs socioculturelles, ainsi que les procédés interprétatifs, assurant jusqu'à maintenant la communication et les possibilités d'intercompréhension, avaient subi et/ou étaient en train de subir un changement très profond. Sans doute est-ce parce qu'elles avaient elles-mêmes l'impression que les différentes tribus arabes de leur époque s'étaient insérées d'une manière inégale dans ce processus de changement que des personnalités comme Mu'āwiya jugèrent utile de poser la question-test, décisive, de la *murū'a*. A travers cette question, Mu'āwiya voulait probablement s'assurer si, malgré tous les changements survenus, lui et ses visiteurs possédaient et partageaient encore et toujours les mêmes soucis éthiques, la même sensibilité, la même conception de la vie, et que le principe de la *murū'a* constitue encore un horizon de valeurs commun.

Il faut préciser que la primauté de la *murū'a* dont nous parlons et que nous observons ici est une primauté effective, réelle, en ce sens qu'il ne s'agit pas uniquement d'une hégémonie politico-idéologique, artificiellement imposée par un régime politique, mais sociétale, culturelle et herméneutique. Nous venons de montrer en effet comment le système de valeur de la *murū'a* participait activement, dans la culture arabe classique, de ce que nous pouvons appeler l'interprétation de soi, c'est-à-dire la construction de l'identité des individus vivant dans un même monde vécu socioculturel. Il est vrai que certains courants théologiques, mystiques, soufi et orthodoxes tentent de faire dépendre l'éthique de la *murū'a* de la foi et de la pratique religieuses, en s'appuyant sur le pseudo-ḥadīṭ selon lequel : *lā murū'a liman lā dīna lahu* (n'a pas de *murū'a* celui qui n'a pas de foi religieuse). Mais lorsque nous examinons la réalité des faits de plus près, nous constatons que la *murū'a* constitue une orientation

éthique qui peut-être adoptée et suivie par tout individu, homme ou femme, quelle que soit croyance religieuse. C'est ce que nous montre la scène vivante suivante, que nous pouvons considérer sinon comme une preuve décisive, du moins comme illustration du fait que la *murū'a* représente une qualité éthique hautement humaine qui transcende toutes les religions. Il s'agit d'une scène rapporté et décrite par Ibn Baṭṭūṭa lors de son arrivée chez un sultan indien nommé Ġiyāt al-Dīn :

*Wa lamā waṣalnā ilā qurbin min manzilihi ba'ata ba'za l-ḥuġġābihi li-talaqqnā wa kāna qā'idan fī burġi ḥaṣab wa 'adatuhum bi-l-ḥind kullihā 'an lā yadhulu aḥādun 'alā l-sultān dūna ḥuffin wa lam yakun 'indī ḥuff fa-'aṭānī ba'zu l-Kuffār ḥuffan wa kāna hunāka mina l-muslimīn ġamā'a fa-'aġibtu min kawni l-kāfir kāna atammu murū'atan minhūm¹⁶¹ « Lorsque nous parvînmes dans le voisinage de son campement, il (le sultan Ghiyāth Addin) envoya à notre rencontre un de ses chambellans. Le sultan était assis dans une tour de bois. C'est la coutume, dans toute l'Inde que personne n'entre sans bottines chez les souverains. Or, je n'en avais pas, mais un idolâtre, m'en donna, quoiqu'il eût en cet endroit un certain nombre de musulmans. Je fus surpris que l'idolâtre eût montré plus de générosité (*murū'a*) qu'eux »¹⁶².*

Nous voyons ici qu'Ibn Baṭṭūṭa n'avait pas hésité à attribuer la qualité éthique de la *murū'a* à une personne qu'il traite en même temps d'idolâtre. Si Ibn Baṭṭūṭa n'avait senti aucune contradiction en agissant de la sorte, c'est parce qu'il pensait que la *murū'a* constitue une belle attitude éthique humaine que tout être humain (*mar'*), quelle que soit sa sensibilité religieuse, peut exercer et cultiver authentiquement.

Dans un travail ultérieur, nous continuons cette exploration de l'univers de l'éthique de la *murū'a* en nous interrogeant notamment sur la manière dont cette éthique est cultivée, assumée et vécue par ceux qui l'ont adoptée comme régime de vie.

161 Ibn Baṭṭūṭa, *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa*, éd. 'Abd al-Hādī al-Tāzī, Rabat, l'Académie royale marocaine, 1997, IV, p. 93.

162 Ibn Battuta, *Voyages*, trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti, Paris, Maspéro, 1982, III, p. 227.