



HAL
open science

**Murû'a / muruwwa : soucis et interrogations éthiques
dans la culture arabe classqie Murû'a / muruwwa:
concerns and ethical questions in the Classical Arabic
Culture**

Salah Natij

► **To cite this version:**

Salah Natij. Murû'a / muruwwa : soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classqie Murû'a / muruwwa: concerns and ethical questions in the Classical Arabic Culture. *Studia Islamica*, 2018, 113 (1), pp.1 - 55. 10.1163/19585705-12341367 . halshs-01837872

HAL Id: halshs-01837872

<https://shs.hal.science/halshs-01837872>

Submitted on 12 Jul 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.



Murū'a

Soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique (2^e partie)

Salah Natij

Université de Paris 4 – Sorbonne

Dans une première partie de cette étude¹, nous avons établi deux choses : d'une part, nous avons tenté de montrer comment la forme de vie régie par la *murū'a* est organisée autour de trois principes : l'autonomie, la maîtrise de soi et l'authenticité personnelle. Nous avons, d'autre part, montré comment la *murū'a* constitue une éthique qui a toujours été à la fois indépendante et prépondérante par rapport aux préceptes de la religion.

Pour continuer notre enquête, nous allons à présent nous intéresser à la manière dont le régime de vie gouverné par la *murū'a* est à la fois perçu et vécu par ceux qui en ont fait le choix.

IV La *murū'a* : un rôle et un statut

En effet, à côté des propos mettant l'accent sur la *murū'a* comme totale maîtrise de soi que la personne se montre capable d'exercer sur elle-même, nous rencontrons dans les textes de l'*adab* des réflexions à travers lesquelles la *murū'a* se trouve désignée comme un régime de vie fondé sur la discipline, les exercices difficiles et les souffrances (*mu'ānāt*)². Voici, par exemple,

¹ « Soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique (1^{ère} partie) », in *Studia Islamica*, Vol. 112, N° 2, 2017, pp. 206-263.

² « *Al-murū'a ... mu'ānāt* » est justement le titre que Mohammed 'Ābid al-Jābiri donne au chapitre qu'il consacre au concept de *murū'a* dans son ouvrage *al-'Aql al-aḥlāqī al-'arabī*, Casablanca, Dār al-našr al-maḡribiyya, 2001, p. 511.

comment une figure de l'*adab*, Ḥālid b. Ṣafwān, caractérise l'expérience de la *murū'a* :

Wa qad qāla Ḥālid Ibn Ṣafwān : lawlā anna al-murū'a ištaddat ma'ūnatuhā wa ṭaqla ḥamluhā mā taraka al-li'ām li-l-kirām minhā šay'. *Wa lakinnahā lammā ṭaqla maḥmaluhā wa-štaddat ma'ūnatuhā ḥāda 'anhā al-li'ām fa-ḥtamalahā al-kirām*³. (Si la *murū'a* ne comportait pas un effort difficile et n'était pas une charge très lourde à porter, les vils n'en auraient rien laissé aux nobles. Mais comme elle constitue une charge pesante, difficile à supporter, les vils s'en écartèrent et les nobles s'en chargèrent).

Remarquons d'abord comment dans cette réflexion, l'accent est mis sur le caractère binaire et double de la *murū'a* : il s'agit d'une forme de vie où cohabitent en permanence deux sentiments quasi opposés : la joie et la peine, le plaisir et la souffrance, un sentiment de fierté et un cri de plainte.

Ce caractère double de la *murū'a* est bien mis en évidence par un vers d'al-Mutanabbī (m. 354/965):

*taliddu lahu al-murū'atu wa hiya tu'dī // wa man ya šiqu yaliddu lahu al-garāmu*⁴

Ainsi le choix du régime de vie de la *murū'a* se présente à nous ici comme étant le choix de la souffrance volontaire. Car les individus dotés d'âmes sculptées par l'éthique de la *murū'a* ne choisissent pas les sentiers de la vie les plus faciles, mais les voies où ils seront appelés à se dépasser et à s'améliorer sans cesse.

La joie et le plaisir résident dans le statut privilégié que la *murū'a* confère à ceux qui la détiennent, la peine et la souffrance résultent du rôle qu'elle leur impose d'assumer. Autrement dit, si la *murū'a* permet à l'individu qui la possède de jouir du plaisir d'appartenir à la catégorie des meilleurs, les excellents (*dawū al-murū'āt*), elle l'oblige en même temps, en vertu et au nom de



³ *Kitāb al-Muwaššā*, p. 38. Voir aussi 'Uyūn al-aḥbār, 1, p. 112 : *qāla Muḥammad b. Imrān Al-taymī : mā šay' atqal ḥaml 'alayya min al-murū'a* = (la charge qui me pèse le plus est celle de la *murū'a*).

⁴ Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī, *Dīwān*, Beyrouth, Dār Beyrouth, 1983, p. 103 = Il se délecte de la *murū'a* alors qu'elle fait mal, car celui qui aime passionnément trouve délicieuses les souffrances de l'amour.

ce statut supérieur qu'elle lui accorde, à tenir constamment son rang et à jouer un rôle actif dans la société. La *murū'a* se pose ainsi comme un lieu de synthèse dialectique, dans le même *mar'* (individu), d'un statut et d'un rôle, synthèse dont nous trouvons la définition sociologique chez Jean Stœtzel :

Si l'on prend pour centre d'observation un individu, la place qu'il occupe détermine son statut et son rôle : son statut est l'ensemble des comportements à quoi il peut s'attendre légitimement de la part des autres ; son rôle est l'ensemble des comportements à quoi les autres s'attendent légitimement de sa part⁵.

Le statut requiert et exige le rôle, et le rôle réclame et revendique le statut. Et si les individus possédant la *murū'a* se plaignent, c'est parce qu'ils sont appelés à maintenir un équilibre permanent entre les exigences du statut et les charges du rôle.



Ḥālid b. Šafwān dont nous avons cité le propos ne fut pas le seul à considérer la *murū'a* comme une source de privations continues et d'efforts harassants et fatigants. Ce fut également le point de vue de son contemporain 'Amr Ibn al-Āṣ :

*Wa qāla li-'Amr b. al-Āṣ : mā aladḍ al-ašyā' ? Fa-qāla li-yaḥruḡa man hā hunā min al-aḥḍāt fa-ḥaraḡū fa-qāla : aladḍ al-ašyā' isqāt l-murū'a*⁶ (On a posé la question suivante à 'Amr b. al-Āṣ : quelle est la plus délicieuse des choses ? Que les jeunes qui se trouvent ici sortent, dit-il. Et lorsque ces derniers sortirent, il dit : la plus délicieuse des choses, c'est de se libérer de la *murū'a*).

Citant ce propos de 'Amr b. al-Āṣ, al-Ġāḥiḡ ajoute le commentaire suivant : *wa qad šadaqa 'Amr mā takūnu al-zamāta wa-l-waqār illā bi-ḥaml 'alā l-nafs šadīd wa riyyāda mut'iba*. ('Amr a raison, car l'on ne peut acquérir une personnalité dotée de gravité et de respectabilité qu'au prix d'efforts très difficiles et d'exercices fatigants».

⁵ Jean Stœtzel, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1978, p. 206.

⁶ *Al-'Iqd al-farīd*, VIII, p. 91 ; *'Uyūn al-aḥbār*, I, 112 ; al-Ġāḥiḡ, « Kitmān al-sirr », in *Rasā'il al-Ġāḥiḡ*, I, p. 146.

Remarquons surtout comment la *murū'a* est évoquée dans tous ces propos en y étant considérée comme un obstacle à la libre jouissance des plaisirs de la vie. Et remarquons aussi que tous les propos que nous venons de citer sont prononcés par des personnalités appartenant à une même époque, en l'occurrence l'époque omeyyade⁷. Cette époque nous paraît ainsi constituer un moment de l'histoire où, pour parler comme Michel Foucault, la culture arabe est venue à intégrer dans son horizon de vie la « culture du souci de soi »⁸. Cette culture du souci de soi se manifeste à travers l'apparition d'un désir de se libérer des privations imposées par la rigueur des mœurs pour s'adonner aux plaisirs. C'est ce que nous pouvons voir dans le propos suivant :

*Wa qīla li-maslama b. 'Abd al-Malik : mā aladd al-ašyā' ? Fa-qāla : hatk al-ḥayā wa ittibā' al-hawā*⁹.

Ainsi, trois notions reviennent sans cesse et désignent un domaine d'interdits dont la violation est présentée comme étant tout à la fois source de plaisir et signe de délivrance et d'allégement de l'âme : il s'agit de *al-ladda*, *al-hawā* et *al-murū'a*. Nous constatons ainsi que ce qui caractérise fondamentalement la vie régie par la *murū'a*, c'est l'effort par opposition à la spontanéité, la gravité par opposition à l'insouciance, le sérieux par opposition à une attitude désinvolte. Aussi, l'élément commun à tous ces propos que nous avons cités, est qu'ils paraissent partir d'une situation de privation pour exprimer un désir : ils partent en effet d'une situation d'ascèse et d'austérité morale pour manifester un désir d'excès. Ces trois notions renvoient à un régime de vie carac-

⁷ Voir les développements que nous avons consacrés à cette question dans la première partie, chapitre v, section 5.

⁸ M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. A noter la grande ressemblance qui existe, à la fois du point de vue du ton et du souci, entre les propos des califes omeyyades que nous citons ici et ce propos de Cyrus évoqué par M. Foucault, p. 61 : « Nous ne pouvons reprocher aux dieux de n'avoir pas réalisé nos vœux », dit-il, en songeant à ses victoires passées ; « mais si, parce qu'on a accompli de grandes choses, on ne peut plus s'occuper de soi-même et se réjouir avec un ami, c'est un bonheur auquel je dis adieu volontiers ».

⁹ « On avait posé la question suivante à Maslama b. 'Abd al-Malik : quelle est pour toi la chose qui fait le plus plaisir ? C'est de se débarrasser du voile de la pudeur et de s'adonner aux passions, répondit-il », *Al-'Iqd al-farīd*, VIII, p. 91.

térisé non seulement par la rigueur et la sévérité des mœurs, mais surtout par les sacrifices en termes de privations et de renoncements¹⁰.

Nous avons ainsi suffisamment montré pourquoi et comment la *murū'a* constitue une éthique ayant pour principe moteur *al-mar'*, c'est-à-dire l'individualité indépendante, travaillant en permanence à se rendre et à se maintenir maîtresse d'elle-même. Ce faisant, nous avons insisté sur le fait que le régime de vie éthique gouverné par la *murū'a* se caractérise avant tout par la rigueur, l'austérité et le renoncement aux plaisirs. Or, nous pensons que notre compréhension de la configuration de l'horizon éthique de la *murū'a* serait incomplète, voire tronquée, si nous nous satisfaisions de cette caractérisation de la vie de *murū'a* sans nous poser la question de savoir si cette dernière est susceptible de générer autre chose qu'un sentiment de privations.

En effet, la forme de vie régie par les principes de la *murū'a* est-elle faite uniquement de privations, de sacrifices et de souffrances ou comporte-t-elle également une part de satisfaction et de joie ?

4.1 *Surūr al-murū'a* : la *murū'a* comme source de bonheur

Pour répondre à la question que nous venons de nous poser, il nous faut revenir sur les propos définissant la *murū'a* comme étant le renoncement aux plaisirs (*ladḍa*) pour les réexaminer de plus près.

Voici les deux propos dans lesquels le mot *ladḍa* apparaît : le premier est dû à 'Amr b. al-Āṣ : *al-ladḍa tarḥ al-murū'a*¹¹, et le second à Mu'āwiya : *al-murū'a tark al-ladḍa*¹².

Dans ces deux propos, un rapport d'exclusion réciproque est établi entre la *murū'a* et la *ladḍa*, c'est-à-dire entre une manière d'être où l'individu reste

¹⁰ Dans *'Uyūn al-aḥbār*, avant de poser à 'Amr b. al-Āṣ la question : *mā aladḍ al-ašyā'* ?, Mu'āwiya avait donné lui-même la définition suivante à la *murū'a* : *al-murū'a tark al-ladḍa* (la *murū'a* réside dans le renoncement au plaisir. A noter aussi l'affirmation suivante, attribuée à 'Ali b. Abi Ṭālib, qui va dans le même sens : « la respectabilité est en corrélation avec la frustration, et la pudeur avec la privation » : *qurīnat al-hayba bi-l-hayba wa-l-hayā bi-l-ḥirmān*, *al-'Iqd al-farīd*, II, p. 253.

¹¹ « Kitmān al-sirr », in *Rasā'il al-Ġāhiz*, I, p. 146.

¹² Dans *al-'Iqd al-farīd*, VII, p. 82, 'Amr b. al-Āṣ est encore plus explicite : *al-'ayš kulluhu isqāṭ al-murū'a wa ayyu šay' atqal 'alā l-naḥs min muġāhadat al-hawā wa mukābadat al-šahwa* (La vie bonne réside entièrement dans le fait de se libérer de la *murū'a*. Car rien n'est plus pénible pour l'âme que la lutte contre les passions et la privation des plaisirs).

en permanence digne, et une manière d'être fondée sur les plaisirs. Remarquons surtout que le mot employé dans ces deux propos est bien *laḍḍa*, c'est-à-dire le plaisir physique. Cette précision est importante car elle nous permet de comprendre que lorsque nous disons qu'un régime de vie gouverné par les principes de la *murū'a* entraîne le renoncement aux plaisirs, cela ne veut pas dire que la personne vivant selon les lois de la *murū'a* doit renoncer à tous les types de plaisirs. Cela veut seulement dire que la *laḍḍa*, c'est-à-dire les plaisirs physiques, doivent être et sont considérés par les personnalités pourvues de *murū'a* comme des types de plaisirs qui ne présentent ni qualité éthique, ni intérêt intellectuel. Car les personnes douées de *murū'a* possèdent une qualité intellectuelle-morale qui les incite à rechercher non pas le plaisir physique de la *laḍḍa*, mais la joie intellectuelle inhérente à la possession et l'exercice de la *murū'a*. Considérons la réflexion suivante dans laquelle Ibn al-Muqaffa' définit la manière dont l'homme doué de sagesse (*al-āqil*) doit gouverner sa la vie :

Al-āqil yanẓuru fī-mā yu'dīhi wa fī-mā yasurruhu fa-ya'lamu anna aḥaqq dālika fī l-ṭalab in kāna mimmā yuḥibbu wa aḥaqquhu bi-l-ittiqā' in kāna mimmā yakrahu [...] fa-idā huwa qad abṣara faḍl al-āḥira 'alā l-dunyā'¹³ wa faḍla surūr al-murū'a 'alā laḍḍat al-hawā wa faḍl al-ra'y al-ḡāmi' alladī taṣluḥu bihi al-anfus wa-l-a'qāb 'alā ḥāzīr al-ra'y alladī yustamta'u bihi qalīlan ṭumma yaḍmahillu wa faḍl al-akalāt 'alā al-ukla wa-l-sā'āt 'alā al-sā'a'¹⁴.

Dans cette réflexion, nous voyons qu'Ibn al-Muqaffa' oppose, d'une part, *surūr* à *laḍḍa* et, d'autre part, *murū'a* à *hawā*. La *murū'a* est source de *surūr* et *al-hawā* génère la *laḍḍa*. Mais remarquons aussi comment, pour rendre ex-

¹³ Cette binarité *al-āḥira /al-dunyā* est quasi omniprésente dans les textes de l'*adab*, où elle apparaît sous d'autres expressions comme *ma'ād /m'ās, dīm/dunyā*, etc.

¹⁴ Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-ṣaḡīr*, in *Rasā'il al-bulaḡā'*, p. 25 = L'homme sage sait distinguer entre ce qui lui est nuisible et ce qui lui apporte de la satisfaction, de sorte qu'il ne cherche que ce qu'il aime et évite ce qu'il déteste. Et c'est ainsi qu'il pourra apercevoir la supériorité de l'autre monde sur le monde d'ici-bas, la supériorité du bonheur de la *murū'a* sur les plaisirs issus de la passion, la supériorité de l'idée universelle, qui profite aussi bien aux générations présentes que futures, sur l'idée relative, qui ne sert que pendant peu de temps puis s'évanouit, la supériorité de la perspective d'une nourriture infinie sur le plaisir d'un seul repas, et la supériorité du bonheur éternel sur le plaisir d'une heure.

plicite et souligner l'idée selon laquelle la *laḍda*, c'est-à-dire le plaisir physique, est éphémère tandis que le *surūr* est un bonheur éternel, Ibn al-Muqaffa' utilise une série d'oppositions : *al-ra'y al-ġāmi'*/*al-ra'y al-ḥāzīr*, *sā'a* / *sā'āt*, *ukla/akalāt*.

Or, si *al-hawā*, c'est-à-dire, ici, la passion, est considéré par Ibn al-Muqaffa' comme contraire à la *murū'a*, c'est sans doute pour la raison suivante : quand une personne laisse la passion (*al-hawā*) devenir le guide de sa vie, elle perd du même coup la qualité morale principale inhérente à la *murū'a*, à savoir le gouvernement de soi et l'autonomie. C'est dire que quand une personne fait le choix d'une forme de vie fondée sur la passion et les plaisirs physiques (*laḍda*), elle se prive par là même de la possibilité de goûter le *surūr*, c'est-à-dire le vrai bonheur, qui est l'apanage des gens ayant fait et assumé le choix d'une forme de vie éthiquement basée sur le principe de la *murū'a*¹⁵. Nous comprenons ainsi que si la *murū'a* est généralement considérée comme un régime de vie synonyme de renoncement aux plaisirs physiques et d'austérité, elle est aussi perçue et vécue par ceux qui la possèdent comme une source de bonheur (*surūr*).

La question à laquelle nous devons donc répondre d'une manière précise est celle de savoir pourquoi et comment la *murū'a* est ou peut être source de bonheur (*surūr*).

Notons d'abord comment le bonheur est dit dans tous ces textes d'*adab* non pas *sa'āda*, comme on pouvait s'y attendre de prime abord, mais *surūr*¹⁶. C'est dire que même dans le choix des mots-concepts, le système de pensée de l'*adab* fait preuve d'une remarquable fidélité à la fois à son propre régime de pensée et à son système conceptuel. Or, nous devons surtout nous garder

¹⁵ Cette même idée selon laquelle celui qui choisit une forme de vie fondée sur la *murū'a* a trouvé la voie du vrai bonheur est exprimée par al-Ġāḥiẓ, d'une manière moins explicite mais évidente, dans le début de *risālat al-ma'āš wa-l-ma'ād*. *Rasā'il*, 1, p. 91-2.

¹⁶ Il faut cependant signaler deux exceptions : al-Tawḥīdī dans les textes où il dialogue avec des philosophes comme al-Siġistānī et Mikawayh, et al-Ġāḥiẓ, notamment dans *Kitāb al-buḥalā'* où nous pouvons lire : *bal kayafa yad'ū ilā l-sa'āda man ḥaṣṣa nafsahu bi-l-šiqwa*, *Buḥalā'*, p. 2. Si al-Ġāḥiẓ emploie le mot *sa'āda* au lieu de celui de *surūr*, c'est parce qu'il considère l'avarice comme un fait social. Plus exactement, pour al-Ġāḥiẓ, l'avarice constitue une forme de passion destructrice des lieux et des liens de la sociabilité, c'est-à-dire les lieux et les liens à travers lesquels les individus vivant dans la même société peuvent se rendre mutuellement heureux, en bâtissant des rapports d'amitié, en donnant et recevant et en se montrant bienveillants les uns à l'égard des autres. Et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'appel qu'il fait au terme *sa'āda*.

de croire que la culture de l'*adab* développe une conception courte de l'idée de bonheur en n'y voyant qu'une simple joie. Au contraire, il faut être certain que le concept de *surūr* est employé par *al-adab* pour renvoyer à l'idée du véritable bonheur. Par conséquent, il nous faut tenter de comprendre les raisons pour lesquelles dans l'horizon éthique circonscrit et éclairé par la *murū'a*, le concept de *surūr* est préféré à celui de *sa'āda*.

Pour comprendre la logique à l'œuvre dans le choix du mot *surūr*, nous devons rappeler quelque chose que nous avons déjà souligné plus haut, à savoir que l'éthique de la *murū'a* s'exerce comme une ferme volonté de maîtrise de soi. A travers la maîtrise de soi, la *murū'a* à la fois se manifeste et s'atteste. En même temps, nous avons constaté que cette maîtrise de soi se réalise d'une manière paradigmatique surtout dans la manière dont l'individu se montre capable de rester égal et fidèle à lui-même dans sa vie privée et sa vie publique (*al-sirr wa-l-'alāniya*). Or, le plus important dans cet accord entre *sirr* et *'alāniya*, c'est le *sirr*, c'est-à-dire la vie privée, dans la mesure où c'est dans le rapport de soi à soi, loin de tout contrôle social, qu'une personne peut faire la démonstration de la possession de la *murū'a* en exerçant l'empire sur elle-même.

Nous pensons donc que si la *murū'a* est considérée comme source d'un type de bonheur appelé *surūr*, c'est parce que ce bonheur a un double rapport au *sirr* : d'une part, *surūr* partage avec *sirr* la même racine linguistique « *s.r.r* », qui exprime le sens d'intériorité, d'intimité et de secret, d'autre part, le sentiment de *surūr*, issu d'une vie menée selon les règles de la *murū'a*, est surtout le résultat d'une sorte de satisfaction personnelle vécue par la personne d'une manière privée et intime.

Afin de montrer pourquoi il est permis de faire ce rapprochement entre *surūr* et *sirr*, il est nécessaire de revenir à la définition donnée par Muḥammad b. 'Imrān al-Taymī à la *murū'a*, définition que nous considérons comme paradigmatique : *al-murū'a huwa an lā ta'mal šay' fī l-sirr tastaḥī minhu fī l-'alāniya*¹⁷.

Cette définition-caractérisation de la *murū'a* est en effet paradigmatique parce qu'elle thématise non seulement la manière dont l'éthique de la *murū'a* s'exerce, mais également l'espace dans lequel elle se manifeste et s'éprouve : elle s'exerce comme volonté permanente et constante de maîtrise de soi, et elle s'atteste comme telle d'abord et avant tout dans l'espace privé,

¹⁷ 'Uyūn al-'aḥbār, I, p. 295 ; Bayān, II, p. 145 ; al-Muwaššā, p. 38. (La *murū'a* consiste à ne pas faire en privé (en cachette) quelque chose que tu aurais honte de faire en public)

c'est-à-dire dans le *sirr*. Et c'est parce que je fais preuve de maîtrise constante de moi-même dans mon univers privé, c'est-à-dire dans une zone où j'aurais pu m'adonner allègrement à toutes les formes de passions, que le type de satisfaction et de joie que j'éprouve s'appelle *surūr*. *Surūr* est donc le nom donné par la langue arabe à la forme de bonheur que nous conquérons, construisons et vivons en privé, dans notre for intérieur. Le lien établi par la langue entre *surūr* et *sirr* est tel qu'il est possible de dire qu'au cours de l'analyse linguistique que nous sommes en train de faire, nous ne faisons, au fond, que rendre explicite l'analyse implicite que la langue elle-même avait à sa manière faite en formant le mot *surūr* à partir du *sirr*. Cette analyse réside en ceci qu'en le construisant à partir du mot *sirr* qui veut dire en privé, secret, intimité, la langue a du même coup destiné le mot *surūr* à exprimer l'idée de joie personnelle, bonheur privé, bonheur intérieur. C'est dire que le type de lien unissant le mot *surūr* à l'expérience intime du bonheur nous paraît tel qu'il ne se contente pas de la nommer mais indique en même temps dans quelle région de l'être elle a lieu. Sans doute est-ce pour attirer l'attention sur ce rapport de complicité sémantico-éthique entre *sirr* et *surūr* que l'auteur de *Tāǧ al-'arūs* ajoute la précision importante suivante à sa définition du mot *surūr* : *qāla b'ḍuhum : ḥaqīqat al-surūr iltidād wa inširāḥ yaḥṣulu fi l-qalb faqaṭ min ġayr ḥuṣūl aṭarihi fi l-zāhīr*¹⁸ (Certains linguistes disent que le véritable sens du *surūr* réside dans le fait qu'il renvoie à une jouissance et à un épanouissement qui ont lieu dans le cœur sans aucune manifestation externe).

C'est donc bien en vue de souligner le fait que *surūr* constitue une expérience psycho-morale privée et intime que la langue a généré et mis le mot *surūr* dans le voisinage sémantico-lexical du mot *sirr*. Ainsi, de même que la *murū'a* réside dans un rapport éthique de soi à soi, c'est-à-dire dans un engagement éthique personnel, de même le fruit qui en découle, à savoir le sentiment de bonheur, est lui aussi vécu d'une manière très personnelle, c'est-à-dire comme *surūr*. Nous devons donc souligner quelque chose très important, à savoir que même dans sa façon de vivre l'expérience du bonheur, l'individu doté de *murū'a* fait preuve de sa volonté d'autarcie et d'indépendance : son sentiment de bonheur est chaque fois produit par sa capacité de respecter les principes éthiques qu'il s'est lui-même de lui-même imposé.

¹⁸ *Tāǧ*, « s.r.r. ».

Ce n'est donc pas un hasard si ce type de bonheur, fruit de la *murū'a*, n'est jamais appelé *sa'āda*, comme chez les philosophes, mais *surūr*. Chez les philosophes comme al-Fārābī (m. 339/950), Miskawayh ou encore Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (m. 381/992), la définition du concept de *sa'āda* découle de la conception aristotélicienne¹⁹ selon laquelle l'individu ne réalise véritablement son existence et sa destination d'être humain que lorsqu'il devient un être social, c'est-à-dire membre d'une cité dans laquelle tous les individus sont appelés à collaborer en vue de se rendre mutuellement heureux. C'est le sens de la définition donnée par Miskawayh pour qui aucun individu ne saurait atteindre au vrai bonheur sans s'insérer dans les réseaux de cohabitations (*musākana*) et de la vie en société (*iğtimā'*) avec les autres²⁰. Bref, le concept de *sa'āda* renvoie dans la philosophie à une expérience du bonheur posée comme ne pouvant se réaliser comme telle qu'en étant en même temps et chaque fois un travail de *is'ād*. C'est dire que nous pensons que le mot *sa'āda* n'est pas sans rapport avec ceux de *sā'ada* (aider, comme tentative de rendre heureux) et de *musā'ada* (entraide). Le concept de *surūr*, lui, semble plutôt orienté vers l'individu isolé, et signifie donc le bonheur personnel que ce dernier ressent en réalisant en lui-même la personne parfaite dotée de *murū'a*. En outre, par opposition à *sa'āda*, qui, chez les philosophes, peut désigner aussi la *sa'āda al-ilāhiya* (bonheur divin), le *surūr* est une expérience authentiquement et exclusivement humaine, profondément enracinée dans le *Ma'āš*, c'est-à-dire dans le monde vécu réel des hommes. Cela montre comment, à l'instar de tous les concepts constitutifs du champ épis-

¹⁹ Sans oublier que tout comme l'*eudaimonia* grecque, qui veut dire littéralement « celui qui a un *daimôn* favorable, celui qui bénéficie d'une bonne part de chance que la divinité ou la fortune lui a accordée, renvoie à eudaimôn, c'est-à-dire celui dont la vie est rendue bonne grâce aux circonstances extérieures de l'existence, dans le mot arabe *sa'āda*, il y a *sa'd*, c'est-à-dire l'astre favorable.

²⁰ Voici d'abord la définition qu'al-Fārābī donne à la science de la vie en société (*al-'ilm al-madanī*), c'est-à-dire la politique : « *Al-'ilm al-madanī [...] wa huwa 'ilm al-ašyā' allatī bi-hā ahl al-mudun bi l-iğtimā' al-madanī yanālu l-sa'āda kullu wāḥid bi-miqdār mā lahu u'idda bi-l-fiṭra* » (La politique... est la sciences qui étudie les facteurs grâce auxquels les individus qui vivent dans les cités atteignent le bonheur, chacun en fonction de ses dispositions naturelles), Al-Fārābī, *Taḥṣil al-sa'āda*, Le Caire, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1995, p. 46. De même chez Miskawayh, *Tahdīb al-aḥlāq*, p. 24 : *wa li-hādā qāla al-ḥukamā' anna al-insān madanī bi-l-ṭab' ay huwa muḥtāğ ilā madīna fihā ḥalq kaṭīr li-tatimma lahu l-sa'āda l-insāniyya* (Et c'est pour cela que les philosophes affirmèrent que l'homme est un animal social, c'est-à-dire qu'il a besoin de vivre dans une cité peuplée de beaucoup de gens afin qu'il puisse atteindre de la sorte le bonheur humain).

témique de l'*adab*, *surūr* est un concept dont la configuration n'est ni métaphysique, ni philosophique, ni théologique, mais uniquement sociologique.

Ainsi si le bonheur est dit en arabe au moyen de deux mots distincts, c'est pour y souligner chaque fois un aspect différent : quand il est dit *surūr*, le bonheur se trouve désigné comme étant un fait individuel, résultant d'un sentiment de satisfaction éprouvée d'une manière personnelle et privée. Quand il est dit *sa'āda*, le bonheur est désigné comme un fait de réciprocité et de coordination des efforts, en ce sens que le concept *sa'āda* semble contenir l'exigence selon laquelle le bonheur des uns doit toujours se réaliser sous la forme d'actions tendant à aider (*sā'ada*) tous les autres à atteindre pareillement le bonheur.

Revenons maintenant à la distinction établie par Ibn al-Muqaffa' entre *laḍḍat al-hawā* et *surūr al-murū'a* et essayons de répondre à la question de savoir pourquoi et comment la *murū'a* peut et doit être source de *surūr* (*bonheur*) et non de *laḍḍa* (plaisir physique). Autrement dit, pourquoi les individus pourvus de *murū'a* doivent-ils rechercher le *surūr* et non pas la simple *laḍḍa* ?

Cette vue d'Ibn al-Muqaffa' rejoint ainsi celles d'al-Ma'arrī et d'Abū Sulaymān al-Siġistānī selon lesquelles ce qui distingue l'être humain (*al-mar'*) des autres êtres vivants, c'est qu'il possède une intellectualité et vit selon les règles de cette intellectualité. Ainsi en définissant la *murū'a* comme consistant en « *tark al-laḍḍa* » la pensée de l'*adab* tente d'insister sur le fait que ce qui doit prédominer chez l'être humain ce n'est pas la sensation, mais la pensée et l'intelligence. Il s'ensuit que le type de plaisir que l'individu doté de *murū'a* doit rechercher, ce n'est pas la *laḍḍa* qui est l'objet de la sensation physique, mais le *surūr*, c'est-à-dire le véritable bonheur, qui est l'apanage de l'intellect et le domaine réservé de l'esprit. Cette exigence est bien explicitée par al-Ġāḥiẓ dans sa réflexion sur la différence entre *laḍḍa* et *surūr* :

Wa ayna taqa'u laḍḍat al-bahīma bi-l-'alūfa wa laḍḍat al-sab' bi-laṭm al-dam wa akl al-laḥm min surūr al-zāfar bi-l-'adā' wa min infitāḥ bāb l-'ilm ba'da idmān al-qar' [...] wa ayna taqa'u laḍḍat dark al-ḥawās allaḍī huwa mulāqāt al-maṭ'am wa-l-mašrab min al-surūr bi-naḥād al-amr wa-l-nahy²¹ (Que serait le plaisir de l'animal mangeant le foin, et le plaisir du

²¹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, 1, p. 205. Voir aussi al-Ġāḥiẓ, « *ḥuġaġ al-nubuwwa* », *Rasā'il*, III, p. 237.

lion léchant le sang et mangeant la viande en comparaison avec le bonheur de vaincre les ennemis, de découvrir le savoir après de longues recherches infructueuses. Que seraient en effet ces plaisirs par rapport au bonheur de la noblesse et l'exercice du pouvoir).

C'est à dessein qu'al-Ġāḥiẓ compare les plaisirs physiques (*ladda*) que les animaux peuvent ressentir au vrai bonheur (*surūr*) qui est une expérience intellectuelle et morale spécifiquement humaine. *Ladda* renvoie à un simple plaisir physique rudimentaire et passager, ne dépassant pas les sens, auquel même les animaux ont accès, alors que *surūr* renvoie à un sentiment de bonheur profond, doté d'une qualité à la fois intellectuelle et morale. A un autre endroit du *Katāb al-ḥayawān*, al-Ġāḥiẓ revient sur cette idée pour la préciser :

*Li-anna hādīhi l-umūr hiya min naṣīb al-rūḥ wa ḥazz al-dīn wa qasam al-naḥs wa ammā al-maṭ'am wa-l-mašrab wa-l-mankaḥ wa-l-mašamma wa mā kāna min naṣīb al-ḥawās ...*²²(Car ces domaines d'expériences constituent le privilège exclusif de l'âme, l'apanage de l'intellect et le lot de l'esprit. Quant à la nourriture, les boissons, la sexualité, les parfums et tout ce qui relève du domaine des sens ...)

Cette précision est apportée par al-Ġāḥiẓ dans le cadre de sa réponse à la question de savoir si l'argent et la santé physique sont susceptibles d'être des sources de bonheur :

*Wa min al-nās man yaqūlu: inna al-'ayša kullahu fī katrat al-māl wa ṣiḥḥat al-badan wa ḥumūl al-ḍikr*²³.

Remarquons que la question ainsi posée revient en réalité à se demander si les facteurs matériels, en l'occurrence la santé du corps et l'argent, sont susceptibles de mener l'homme vers le bonheur. Le corps, semble dire al-Ġāḥiẓ, peut être le siège des sensations de plaisir physiques (*ladda*), mais il ne pourra jamais être un médium à travers lequel l'homme fait l'expérience du bonheur. En outre, seuls les objets d'expérience ayant une qualité éthique et intellectuelle, comme l'expérience d'exercer le pouvoir (*riyāsa*), de vaincre les ennemis, d'acquérir le savoir, etc., sont à même de permettre à l'homme

²² *K. al-Ḥayawān*, II, p. 98.

²³ *Id.*, p. 96. La même idée est reprise dans *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 171.



d'atteindre le véritable bonheur, car ces objets d'expérience constituent des choses (*umūr*) qui relèvent du domaine exclusif d'activité (*naṣīb*, *ḥazz*, *qasam*) de l'âme (*rūḥ*) de l'intellect (*dihn*) et de l'esprit (*naḥs*)²⁴.

Pour Ibn al-Muqaffa' et al-Ġāḥiẓ, l'être humain doit rechercher le type de bonheur qui correspond à son statut d'être doué d'intelligence et se distinguant des autres espèces animales : le *surūr* issu de la *murū'a*. Car, plus un individu donné fait de ce type de *surūr* à la fois la clef et le principe de la forme de vie qu'il s'est choisie, plus il approfondit son appartenance au genre humain et s'éloigne, par conséquent, encore plus de l'animalité. C'est à la lumière de cette relation établie entre *murū'a* et le vrai bonheur (*surūr*) qu'il nous faut interpréter et comprendre l'esprit de la réponse de 'Amr b. al-ʿĀṣ à la question que Mu'āwiya lui avait posée :

*wa qāla Mu'āwiya li-'Amr b. al-ʿĀṣ : mā al-ladda ? Qāla : al-ladda ṭarḥ al-murū'a*²⁵.

Il faut se garder de comprendre ce propos d'Ibn al-ʿĀṣ comme une incitation à sacrifier la *murū'a* et s'adonner sans entraves aux plaisirs. En réalité, ce sur quoi ce propos attire notre attention, c'est le fait suivant : si une personne déterminée, dotée de *murū'a*, sera un jour tentée d'abandonner cette dernière au profit d'un autre régime de vie, ce ne sera aucunement le bonheur (*surūr*) qu'elle gagnera, mais uniquement les plaisirs physiques, qu'elle aura ainsi en partage avec les animaux. Autrement dit, ceux qui font le choix d'une forme de vie gouvernée par la passion (*al-hawā*), empruntent la voie d'une vie faite de plaisirs physiques et s'interdisent du même coup la possibilité d'atteindre le *surūr* issu de la *murū'a*, c'est-à-dire le bonheur comme ex-

²⁴ Ce n'est sans doute pas un hasard si dans maints emplois, nous trouvons *Surūr* (bonheur) associé à *naḥs* (esprit) dans la phrase *surūr al-naḥs*. Il en est ainsi dans *Kitāb al-Buḥalā'* où, parlant des bienfaits du rire, al-Ġāḥiẓ écrit : *wa kayfa lā yakūnu mawqī'uhu (al-daḥīk) min surūr al-naḥs 'aẓīm wa min maṣlaḥat al-ṭibā' kabīr* ; ou encore dans *'Uyūn al-aḥbār*, I, p. 260 : *wa kāna yuqālu : laysa al-surūr al-naḥs bi-l-ḡidda innamā surūr al-naḥs bi-l-amal* ; dans *al-Baṣā'ir wa l-daḥā'ir*, VII, p. 111, al-Tawḥīdī écrit : *qāla faylasūf : laysa surūr al-naḥs bi-l-māl wa lakīn bi-l-āmāl* = (Ce n'est pas l'argent qui fait le bonheur de l'esprit, mais l'espérance). Al-Zubaydī, auteur de *Tāġ al-ʿarūs*, dit avoir lu un ouvrage portant le titre de *Kitāb surūr al-naḥs* d'un certain Badr al-Dīn Muẓaffar, *Tāġ*, « Nilūfar ».

²⁵ Al-Ġāḥiẓ, « *Kitmān al-sirr* », *Rasā'il*, I, p. 146. Voir aussi, *'Uyūn al-aḥbār*, I, p. 112 ; *al-Iqd al-farīd*, VIII, p. 91.

périence éthique. Car la question que ce propos de ‘Amr Ibn al-‘Āṣ nous invite à nous poser est celle de savoir s’il est digne de l’être humain (*mar*), qui possède déjà ou est destiné à acquérir cette dignité supérieure s’appelant *murū’a*, de se satisfaire des plaisirs physiques et mener ainsi une vie qui se rapproche de celle des animaux.

Il s’avère ainsi clairement que selon la pensée de l’*adab*, le choix d’un régime de vie gouverné par l’éthique de la *murū’a* est au fond le choix d’une forme de vie dans laquelle l’homme n’accomplit que les actions qui le rendent chaque fois encore meilleur, en lui permettant d’acquérir davantage d’autonomie, de maîtrise de soi et de bonheur intellectuel.

4.2 La *murū’a* et le souci socio-économique

Nous venons de voir de quelle manière la qualité éthique de la *murū’a* peut être une source de bonheur (*surūr*). Cela veut dire que lorsque un individu est frappé par le malheur de perdre sa *murū’a*, il ne perd pas seulement son statut dans la société, statut qui lui permettait jusqu’à maintenant d’être considéré et respecté, il perd également, ce qui est encore plus grave, sa source du bonheur. Or, quand nous examinons les textes d’*adab*, nous constatons que parmi les facteurs qui y sont considérés comme étant des causes directes de l’absence ou la perte de la *murū’a*, il y a surtout et avant tout la pauvreté (*al-faqr*).

En effet, rappelons-nous comment dans la définition donnée par al-‘Utbi, rapportant un propos de son père, l’indépendance vis-à-vis des autres (*mustajni ‘an al-nās*), au plan socio-économique, constitue l’un des cinq piliers de la *murū’a*. C’est dire que chacun est incité à se rendre et à rester économiquement indépendant et autosuffisant, d’une manière à ce qu’il n’ait jamais à faire appel à l’aide des autres. Or, quand nous lisons attentivement les textes d’*adab*, nous assistons à des scènes où nous voyons quelques personnalités demander ou recevoir de l’aide pour leur *murū’a* (*al-‘awn ‘alā al-murū’a*), comme dans la scène suivante, rapporté dans *Kitāb al-aḡānī* :

Atā ‘Atba b. Mirdās ‘Abd Allāh b. ‘Abbās [...] wa huwa ‘āmil li-‘Alī b. Abī Ṭālib ‘alā l-Baṣra [...] fa-lammā daḡala ‘alā Ibn ‘Abbās qāla lahu : mā ḡā’a bika ilayya yā Ibn Faswa ? fa-qāla lahu [...] ḡi’tuka li-tu’manī ‘alā murū’atī. Fa-qāla lahu Ibn ‘Abbās : wa mā murū’at man ya’šī al-raḡmān

[...] *wa-llāhi la-in a'ṭaytuka la-ṭinnaka 'alā l-kufr*²⁶ ('Atba b. Mirdās est était venu voir 'Abd Allāh b. 'Abbās [...] qui fut alors gouverneur de Baṣra [...]. Lorsque 'Atba entra, Ibn 'Abbās lui dit : qu'est-ce tu amène vers moi ô Ibn Faswa ? Je suis venu te voir pour te demander de l'aide afin que je puisse continuer à exercer ma *murū'a*. Alors Ibn 'Abbās rétorqua : que pourrais être la *murū'a* de quelqu'un qui désobéit au Miséricordieux [...] Si je te fais un don, cela reviendra à dire que je t'aurais aidé à exercer ta mécréance).

Avons-nous affaire ici à une personne indigente et pauvre demandant de l'aide et l'assistance économique d'autrui ?

4.3 Sur l'expression de « *al-'awn 'alā l-murū'a* »

Dans cette scène rapportée par Abū l-Faraḡ al-Isfahānī (m. 356/967), nous assistons à la mise en jeu d'un principe que nous devons examiner attentivement, car il s'agit d'un élément très important pour une compréhension riche du concept de *murū'a* : le principe du *'awn 'alā l-murū'a*. Malheureusement, comme souvent, cette formule n'a pas été interprétée à sa juste mesure. Ainsi, citant cet exemple, Bichr Farès avait considéré et interprété cette formule du *'awn 'alā l-murū'a* comme étant tout simplement un appel à l'aide économique, une demande de la charité de la part d'un poète quémandeur et indigent : « La *murū'a* plongeait, alors, ses racines dans la matière ; un poète de l'époque rachidite se présenta devant le gouverneur de Baṣra et lui dit : je viens vers toi *li-tuṭṭanī 'alā murū'atī* (afin que, par des largesses, tu m'aides à subvenir aux besoins de ma *murū'a*) »²⁷.

Pour Farès donc, les rapports instaurés à l'occasion de cette situation de *'awn 'alā l-murū'a* ne présentent aucune signification éthique.

Afin de montrer l'insuffisance de cette interprétation, il nous faut tout d'abord faire une remarque sur la configuration de la scène : ce qui est important dans la formule *al-'awn 'alā l-murū'a*, ce n'est pas le mot *'awn* (aide, soutien), mais le mot *murū'a* lui-même. En effet, ce qu'il faut voir c'est que la présence du mot *murū'a* dans cette formule confère aux rapports d'échanges

²⁶ Abū l-Faraḡ al-Isfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, Beyrouth, Dār al-Fikr, xxii, p. 230. Cette anecdote est rapportée sous une forme plus succincte par al-Ġāḥiḡ dans *al-Bayān wa l-tabyīn*, I, 284.

²⁷ Bichr Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1932, p. 31.

sociaux instaurés à cette occasion un sens éthique particulier et une signification spécifique, si bien qu'ils ne constituent plus des actes à travers lesquels une personne riche aide ou refuse d'aider économiquement une autre personne qui se trouve dans une situation de pauvreté, mais des actes qui visent à soutenir un individu doté de *murū'a* afin de lui permettre de continuer à exercer celle-ci, c'est-à-dire à continuer à se montrer généreux et libéral. Car l'acte d'aider ne présente ni la même teneur ni la même densité éthique quand il s'agit d'aider une personne à exercer pleinement sa *murū'a* et quand il s'agit de faire l'aumône à une personne atteinte de pauvreté. Dans le premier cas, il s'agit de permettre à une personne de conserver une sorte de confort éthique, dans le second, il s'agit de venir matériellement en aide à quelqu'un en vue de lui permettre de subvenir à ses besoins les plus immédiats.

Pour bien comprendre le sens de l'interprétation que nous venons d'amorcer ainsi que la logique socio-éthique à l'œuvre dans l'expression *al-'awn 'alā l-murū'a*, nous invitons à faire un détour par l'analyse d'une formule voisine employée par al-Ġāḥiẓ deux fois dans *al-Bayān wa-l-tabyīn* :

Un homme de la tribu de Tamīm est allé voir 'Attāb b. Warqā' et Muḥammad b. 'Umayr pour leur demander de l'aider à payer dix prix du sang (*diya*)²⁸. Muḥammad b. 'Umayr dit : je prends en charge un prix. Et moi, dit alors 'Attāb, je me charge d'offrir les prix restants. Muḥammad observa alors : *ni'ma l-'awn 'alā l-murū'a l-māl* (la richesse est le meilleur atout pour exercer la *murū'a*)²⁹.

Dans cette scène rapportée par al-Ġāḥiẓ, nous voyons clairement que la *murū'a* est définie comme étant la pratique de la générosité et de la libéralité. En même temps, nous constatons que la richesse (*al-māl*) est considérée comme constituant le meilleur soutien (*ni'ma l-'awn*) pour la *murū'a*, en ce sens qu'elle permet à celui qui la possède d'exercer sa *murū'a* d'une manière encore plus démonstrative, plus énergique, en se montrant généreux. C'est sans doute ce que Muḥammad b. 'Umayr voulait dire à 'Attāb : si tu t'autorises ainsi à montrer plus de *murū'a* que moi, en prenant en charge

²⁸ Pour ce terme technique du droit musulman, voir E. Tyan, « *Diya* », EI² ; aussi, Joseph Schach, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 185

²⁹ Al-Ġāḥiẓ, *Bayān*, éd. A. Hārūn, III, p. 206. Aussi, II, p. 292 : « *ni'ma l-'awn 'alā l-murū'a l-yasār* ».

neuf des dix *diya* (rachat, prix du sang), c'est parce que tu possèdes plus de fortune (*māl*) que moi.

Il est donc des situations, des cas, où la *murū'a* que l'on possède a besoin des moyens matériels, en l'occurrence l'argent, pour se manifester et s'affirmer. C'est sans cette même idée selon laquelle posséder la *murū'a* n'est rien si l'on n'a pas la richesse permettant de la mettre activement en œuvre que nous trouvons exprimé dans un vers d'Ibn al-A'rābī (m. 231/845)³⁰ :

*Ruziqtu lubban wa lam urzaq murū'atahu // wa mā l-murū'atu illā kaṭra-
tu l-māli*

Il en est de même dans les vers suivants, dans lesquels nous voyons al-Aḥnaf b. Qays (m. 67/687) se plaindre de ne pas pouvoir exercer la *murū'a* comme il l'aurait voulu³¹ :

*Fa-law mudda sarwī bi-mālin kaṭīrin // la-ḡudtu wa kuntu lahu bāḍilā
Fa-inna al-murū'ata lā tustaṭā'u // id lam yakun māluhā fāḍilā*
(Si j'avais le bonheur d'avoir une grande richesse, j'en donnerais en me montrant généreux, car la pratique de la libéralité selon les règles de la *murū'a* n'est possible que si l'on possède un surplus de richesse l'autorisant).

Mais le plus important pour nous ici est de constater que ce de quoi se plaignent Ibn al-A'rābī et al-Aḥnaf ce n'est pas la pauvreté, mais de ne pas disposer d'une richesse suffisante leur permettant d'exercer la *murū'a* sous la forme de pratique de la générosité et de la magnificence. Remarquons aussi qu'al-Aḥnaf et Ibn al-A'rābī ne disent pas que la *murū'a* c'est la richesse, mais que la richesse comportant *un surplus* permet de montrer la *murū'a* à travers l'accomplissement d'œuvres de libéralité. Cette idée est explicitement posée non seulement par le mot *kaṭra* présent dans le vers d'Ibn al-A'rābī, mais surtout à travers l'expression *māluhā fāḍil* qui veut dire proprement «*surplus de richesse*». Cela confirme ce que nous avons dit, à savoir que ce de quoi se plaignirent ces deux personnalités ce n'est pas la pauvreté, mais le fait qu'ils

³⁰ *Bayān*, III, p. 206. Aussi, Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 239 = (Je suis doué d'un esprit mais pas de la *murū'a* qui lui sied, car celle-ci n'est rien d'autre que la fortune).

³¹ *Bayān*, II, p. 292 et III, p. 206.

ne disposaient pas ou plus d'un surplus de fortune pouvant être consacré aux œuvres de la *murū'a*³².

Afin d'éclairer davantage la logique socio-éthique impliquée dans ce principe, nous donnons deux exemples supplémentaires.

Le premier exemple est une histoire qui a pour personnage principal le poète Labīd (m. -41/661). Il est rapporté³³ que celui-ci avait fait vœu, dès avant l'avènement de l'Islam, d'offrir de la nourriture chaque fois que le vent d'est (*al-ṣabā*) soufflait. Comme un jour celui-ci se mit à souffler, le gouverneur du Kūfa, al-Walīd b. 'Uqba, fit un discours demandant aux gens d'aider Labīd à continuer à assumer son engagement :

*inna aḥāikum Labīd qad naḍara fī l-ġāhilya allā tahubba al-ṣabā illā aṭ'ama...wa qad habbat al-ṣabā fa-a'īnuhu wa anā awwalu man fa'ala.*³⁴
(Votre frère Labīd avait fait un vœu à l'époque préislamique d'offrir de la nourriture chaque fois que le vent d'est souffle. Et voilà que celui-ci s'est mis à souffler. Aidez-le donc à accomplir son vœu, et je suis le premier à le faire).

Ayant à l'époque abandonné la composition de la poésie, Labīd chargea sa fille de composer un poème pour remercier le gouverneur al-Walīd pour son geste généreux :

*Idā habbat riyāḥu abī 'Aqīlin*³⁵ // *ḍakarnā 'indā habbatihā al-Walīdā*
Ašammu al-anfi arwa'un 'abšamiyā // a'āna 'alā murū'atihi *Labīdā*

³² Dans l'étude qu'il a consacrée aux notions de *faḍl*, *faḍla*, *'afw*, qu'il traduit par « surplus of property », Max Meir Baravmann montre comment, dans leur pratique de la générosité, les Arabes ne donnent pas la totalité de leur richesse, mais uniquement le surplus ou l'excédent de celle-ci : « The material presented in the foregoing discussion leads to us to the conclusion that "beneficence, charity" in the genuine Arab sense of the concept presupposes the presence of a surplus in the possession of the benefactor », Meir M. Baravmann, « The surplus of property : on early Arab social concept », *Der Islam*, 38, 1963, p. 44. Repris in, du même, *The spiritual Background of Early Islam, Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden, Brill, 1972.

³³ *Kitāb al-Aġānī*, xv, p. 359-60 ; Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa-l-šu'arā*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1982, p. 276.

³⁴ *Dīwān Labīd*, Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, 2004, p. 9.

³⁵ C'est le surnom (*kunya*) de Labīd.

Nous voyons clairement dans cet exemple que si Labīd fut ainsi aidé, ce n'est pas parce qu'il était devenu pauvre, mais sans doute parce qu'il ne disposait plus d'un excédent de richesse lui permettant de continuer à accomplir des actions de magnificence et de générosité. Ainsi l'expression *al-ʿawn ʿalā l-murū'a* veut dire exactement ceci : aider une personne généreuse à persévérer dans sa générosité. Ce sens est explicitement exprimé par Labīd lui-même dans un vers de sa Muʿallaqa :

*faḍlan wa dū karamin yuʿīnu ʿalā l-nadā*³⁶

A remarquer comment dans ce vers le mot *al-nadā* est venu prendre la place du mot *murū'a* dans la formule *al-ʿawn ʿalā l-murū'a*. Cela montre que dans la logique socio-éthique inhérente à cette formule, les mots *nadā*, *ḡūd*, *baḍl*, etc. ont un rapport synonymique et métonymique avec celui de *murū'a*.

Comme nous l'avons dit, le principe du *ʿawn ʿalā l-murū'a* constitue donc une sorte d'institution socio-éthique dans la société arabe ancienne, institution dont nous trouvons la permanence jusqu'à l'époque abbaside, comme le montre notre deuxième et dernier exemple que nous allons donner et examiner maintenant.

Il s'agit d'une anecdote ayant pour personnage principal le célèbre musicien Iṣḥāq b. Idrāhīm al-Mawṣilī (m. 235/849). Celui-ci avait été fort généreusement récompensé par un riche bagdadien chez qui il était resté un mois. De retour chez lui, al-Mawṣilī se rendit chez le calife al-Ma'mūn qui le cherchait et lui raconta son aventure. Al-Ma'mūn convoqua alors le riche bagdadien et lui dit :

Anta raḡul dū murū'a wa sabīluka an tuʿāwana ʿalayhā. Wa amara lahu bi-miʿat alf dirham (tu es un homme doté de *murū'a*, et la règle à appliquer à ton cas est que tu sois aidé pour continuer à l'exercer)³⁷.

L'expression utilisée par le calife : « *wa sibiluka..* » (la règle à appliquer à ton cas) montre très clairement que le principe du « *ʿawn ʿalā l-murū'a* » constitue bien une institution établie et reconnue. Il est à ce propos significatif que

³⁶ *Dīwān*, p. 116.

³⁷ *Kitāb al-aḡānī*, xv, p. 440 ; al-Tanūḥī, *al-faraḡ ba'da al-šidda*, Le Caire, Maktabat al-Ḥānḡī, Le Caire, 1994, 2 tomes en un seul volume, p. 402 ; al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *al-Tatfīl wa-l-ṭufaylyyīn*, Dār Ibn Ḥazm, p. 94 et suiv.

dans les *Mille et une nuits*, où cette anecdote est intégrée, l'expression employée par le calife est : *wa-l-ra'y an tu'āna 'alā murū'atika* (Il est recommandé que tu sois aidé pour continuer à l'exercer)³⁸.

Revenons maintenant à l'histoire du poète Ibn Mirdās avec 'Abd allāh b. al-'Abbās le gouverneur d'al-Baṣra pour tenter de comprendre pourquoi ce dernier refusa

La question qui se pose à nous ici est en effet la suivante : peut-on refuser d'aider quelqu'un à continuer à exercer la *murū'a* sous la forme de générosité sans paraître faillir aux règles (*šarā'i'*) de l'institution du *'awn 'lā l-murū'a* telle que nous venons de la reconstruire ?

L'on ne peut comprendre correctement ce qui est mis en jeu dans la scène d'interaction entre Ibn Mirdās et Ibn al-'Abbās que si l'on se rappelle que, sous l'angle de l'éthique de la *murū'a*, toute personne est considérée comme un lieu d'interdépendance entre la respectabilité et la responsabilité : d'une part, la personne est perçue comme porteuse d'une dignité humaine et doit donc en conséquence être respectée ; mais, d'autre part, ce respect est senti comme n'étant pleinement dû à cette personne que dans la mesure où elle se montre elle-même responsable en faisant partout preuve de *murū'a* à l'égard des autres, c'est-à-dire en respectant leur dignité. Autrement dit, une personne est dite dotée de *murū'a* non pas seulement quand elle paraît posséder une qualité morale qu'on appelle ainsi, mais surtout lorsqu'elle gouverne sa vie et agit à l'égard des autres avec *murū'a*.

C'est pour cela que le refus d'aider auquel nous assistons ici constitue un refus légitime, même s'il semble aller à l'encontre du pacte implicite qui veut que la *murū'a* doit être partout et constamment soutenue et protégée.

En effet, dans les raisons évoquées par 'Abdallah Ibn al-'Abbās pour justifier son refus d'aider Ibn Mirdās, nous constatons que ce qui est reproché à ce dernier, c'est de s'être comporté d'une manière dépourvue de tout sens de *murū'a*, c'est-à-dire d'une manière attentatoire au *murū'a* d'autrui. Voici la réponse d'Ibn al-'Abbās : *wa mā murū'at man ya'sī l-rahmān wa yaqūl al-buhtān wa yaqṭa' mā amara llāh bihi an yuṣāl*³⁹.

Ce poète n'avait donc pas à être aidé en vue de garder une *murū'a* qu'il avait déjà perdue en faisant preuve d'un manque flagrant de respect et en violant d'une manière scandaleuse les principes de la *murū'a*. Il est donc

³⁸ *Alf layla wa layla*, Le Caire, Būlāq, 1935, II, p. 297 (nuit 414).

³⁹ « Que pourrait être la *murū'a* de celui qui désobéit au Clément (Dieu), répand les mensonges et coupe les liens (de parenté, d'amitié) que Dieu ordonne de tisser ».

permis de penser que si le poète Ibn Mirdās n'obtint pas l'aide qu'il demanda, c'est parce que son usage de l'expression du *'awn 'alā l-murū'a* avait un caractère usurpatoire.

Nous comprenons ainsi que si ce principe du *'awn 'alā l-murū'a* revient fréquemment dans les textes de l'*adab* c'est parce qu'il constitue, du moins implicitement, une sorte de pacte socio-éthique, une institution, dont la fonction est, répétons-le, non pas d'aider une personne atteinte de pauvreté, mais de soutenir un individu doté de *murū'a* afin qu'il puisse continuer à l'exercer en accomplissant de belles actions.

Or, cela ne veut pas dire que l'institution de la *murū'a* ne se soucie aucunement du phénomène socio-éthique de la pauvreté (*al-faqr*). Il y a en effet dans les textes de l'*adab* suffisamment de données nous autorisant à penser que non seulement la *murū'a* considère la pauvreté comme un problème éthique grave, mais qu'elle fait de la lutte contre la pauvreté un devoir quasi saint.

4.4 *La murū'a* et le problème moral de la pauvreté

En effet, en examinant les textes d'*adab*, nous constatons que d'Ibn al-Muqaffa' à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, la perception du rapport entre *murū'a* et pauvreté (*faqr*) est la même : la pauvreté a toujours été considérée comme étant le facteur le plus ruineux pour la *murū'a*. Voici, par exemple, comment Ibn al-Muqaffa', dans *al-adab al-ṣaḡīr*, pose le problème éthique de la pauvreté :

Wa-l-faqr dā'iya ilā ṣāḥibihi maqt al-nās wa huwa maslaba li-l-'aql wa-l-murū'a wa maḍhaba li-l-'ilm wa-l-adab [...] wa man nazala bihi l-faqr wa-l-fāqa lam yaḡid budd min tark l-ḥayā' wa man ḍahaba ḥayā'uhu ḍahaba surūruhu wa man ḍahaba surūruhu muqita⁴⁰.

Il est important de remarquer que ce sur quoi ce propos d'Ibn al-Muqaffa' attire notre attention, c'est le fait que la pauvreté provoque dans la personne qui en est atteinte une fragilisation morale généralisée qui l'oblige à abandonner le sentiment du *ḥayā'* qu'il faut comprendre ici non pas tout simple-

⁴⁰ Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-ṣaḡīr*, op. cit., p. 61 (La pauvreté appelle sur celui qu'elle frappe le mépris des gens. Elle ruine le savoir et la culture. Celui qui est atteint par la pauvreté se trouve contraint d'abandonner la décence, en perdant la décence, il perd la joie de vivre, et en perdant la joie de vivre, il se met à se haïr).

ment au sens de la pudeur, mais au sens de la capacité à faire preuve de décence. Or, une personne qui devient incapable de faire preuve de décence dans son comportement est une personne qui a perdu l'élément moteur de la vie, à savoir le *surūr*, c'est-à-dire, ici, la joie de vivre. Le cycle infernal ne s'arrête pas là. Car, comme le souligne Ibn al-Muqaffa', en perdant le sentiment de bonheur, la personne frappée par la pauvreté se met à se mépriser elle-même (*maqata*), à se détester, et perd ainsi du même coup le sentiment d'estime de soi (*'izzat al-nafs*) qui constitue l'élément vital de la *murū'a*.

L'individu atteint de pauvreté se trouve ainsi mis dans une situation de déséquilibre socio-éthique telle qu'il lui devient impossible de garantir pour lui-même la continuité du souci de soi et de la cohérence de soi. C'est sans doute sur cela qu'al-Tawhīdī voulait attirer l'attention en écrivant :

*Wa huwa (al-faqr) al-hā'il bayna l-mar' wa dīnihi wa sadd bayna murū'atihi wa adabihi wa 'izzat nafsih*⁴¹ (La pauvreté éloigne l'individu de sa religion, elle le sépare, tel un fossé, de sa dignité, de sa culture et de son estime de soi).

Pour al-Tawhīdī, rien n'est donc plus attentatoire à la dignité de la personne que la pauvreté. Car, quand celle-ci s'empare d'une personne, elle détruit en elle ce qui en fait une personne se respectant elle-même, à savoir l'estime qu'elle a pour elle-même (*'izzat al-nafs*). Cette idée de *'izzat al-nafs*, qui apparaît parfois sous l'expression de « *mā' al-wağh* »⁴², est très importante pour la compréhension de l'impact moral de la pauvreté sur la *murū'a*. En effet, les pires des agressions dont un individu peut faire l'objet ne sont pas celles qui s'attaquent directement à sa dignité en tentant de la détruire, mais celles qui anéantissent le fondement de la dignité, l'élément qui lui donne un sens, à savoir l'estime de soi (*'izzat al-nafs*). Si dans ce rapport de soi à soi, l'élément vital du respect de soi-même se trouve endommagé, la cohérence personnelle en vient elle aussi à être irrémédiablement brisée.

⁴¹ *Ahlāq al-Wazīrayn*, p. 22.

⁴² Comme dans ce propos de Quss b. Sā'ida : « *qīla li-Quss b. Sā'ida : fa-mā afdal al-murū'a ? Qāla : istibqā' al-rağul mā' al-wağh* », *al-'Iqd al-farīd*, II, p. 117. On peut être tenté de comprendre cette expression de *mā' al-wağh* comment voulant dire tout simplement la dignité. Mais est-ce de cela seulement qu'il s'agit ?

4.5 *Iṣlāḥ al-ma'īša* : une incitation à l'autonomie économique

Il nous est maintenant possible de comprendre pourquoi dans le discours qu'elle tient dans les textes d'*adab*, l'institution de la *murū'a* ne se contente pas de mettre en garde contre les méfaits de la pauvreté, elle fait signifier aussi que chaque individu a le devoir d'œuvrer en vue de sauvegarder sa dignité et son estime de soi en se mettant à l'abri de la pauvreté par le travail. C'est ce que nous pouvons constater dans la caractérisation suivante de la *murū'a* :

*Wa qīla li-l-Aḥnaf mā l-murū'a ? Qāla : iṣlāḥ al-ma'īša wa iḥtimāl l-ḡarīra*⁴³ (On demanda à al-Aḥnaf : qu'est-ce que la *murū'a* ? Il répondit : elle consiste dans l'amélioration des conditions économiques de la vie et la capacité à supporter les délits des autres).

Il en est de même dans cet autre propos : *Qīla li-Ibn Hubayra : mā al-murū'a ? Qāla : iṣlāḥ al-māl*⁴⁴ (On dit à Ibn Hubayra : en quoi consiste la *murū'a* ? Elle consiste dans la fructification de l'argent, répondit-il).

Il est important de noter comment l'éthique de la *murū'a* est en train ici d'intégrer un autre élément à l'ensemble de ses exigences et soucis : nous nous apercevons en effet que la valorisation de la règle d'indépendance économique vis-à-vis des autres (*al-istiḡnā' 'alā al-nās*) se meut en une forte incitation au travail, à la recherche du gain et l'amélioration économique de l'existence. En travaillant en vue de gagner honorablement ma vie, je réalise deux choses importantes pour la conservation et l'exercice de la *murū'a* : j'assure mon autonomie, c'est-à-dire ma liberté, vis-à-vis des autres, d'une part, et, je me rends la vie agréable et bonne, d'autre part. Ainsi dans les propos qui font de *iṣlāḥ al-ma'īša* une exigence éthique, ce qui est considéré comme étant la manifestation d'un esprit de *murū'a* n'est pas l'acte de gagner honorablement et convenablement sa vie en lui-même, mais les conséquences qui en découlent, à savoir la conservation de la joie de vivre et du sentiment de l'estime de soi. C'est pour cette raison que l'éthique de la *murū'a* juge qu'il n'y a rien de bon à attendre (*lā ḥayr fi*) d'un individu qui, dans le gouvernement de sa vie, fait preuve d'une flagrante et scandaleuse

⁴³ *Al-Muwaššā*, p. 38.

⁴⁴ *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 295.

négligence de soi en se laissant envahir par la pauvreté. Cette idée est explicitement formulée dans le jugement suivant :

*Wa qālat al-ḥukamā' : lā ḥayr fī man lā yağma'u l-māl yaşūnu bihi 'irḍahu wa yaḥmī bihi murū'tahu*⁴⁵ (Il n'y a rien de bon à attendre de celui qui ne se constitue pas une fortune lui permettant de préserver son honneur et de protéger sa dignité).

Nous avons affaire à un propos qui exprime une règle éthico-morale très simple, mais implacable : une personne qui ne cultive pas le souci d'elle-même, qui ne prend pas soin de sa propre vie, est une personne qui ne peut être d'aucune utilité pour la communauté. Mais si l'éthique de la *murū'a* se montre aussi impitoyable dans son jugement c'est parce qu'elle cherche à inciter chacun à prendre soin de lui-même en faisant de la lutte contre l'indigence une sorte de devoir et un engagement moral. A noter que c'est sans doute dans ce même esprit que nous pouvons comprendre le propos attribué au prophète Muḥammed selon lequel : *kāda al-faqr an yakūna kuf*⁴⁶ (la pauvreté est presque (a failli être) une impiété).

Il est en effet permis de comprendre ce propos, dans le contexte de nos réflexions présentes, comme une reprise et une appropriation religieuse du principe de *Iṣlāḥ al-ma'īša*, c'est-à-dire comme une tentative de faire de l'autoprotection contre la pauvreté un devoir saint : personne n'a le droit d'être pauvre, car la pauvreté constitue non seulement un état moral susceptible de mener à l'impiété, mais surtout parce qu'elle constitue déjà en elle-même une forme d'impiété. Mais si la pauvreté est du point de vue religieux un péché, elle est, du point de vue de l'éthique de la *murū'a*, une faute morale, en ce sens qu'elle constitue un signe de négligence de soi. Et si, d'un autre côté, la pauvreté est considérée par la *murū'a* comme son ennemi radical, ce n'est pas seulement parce que l'expérience de la pauvreté ruine le sentiment de bonheur, mais aussi et surtout parce les individus victimes de la pauvreté se trouvent souvent amenés à bafouer les principes et les règles de la *murū'a*. Car, si nous regardons les choses de plus près, nous constatons qu'en même temps que l'estime que nous avons pour nous-mêmes, la pau-

⁴⁵ *Al-'Iqd al-farīd*, II, p. 344.

⁴⁶ Signalons que ce *ḥadīth* (dit du prophète) est considéré par tous les traditionnistes comme un *propos faible* (*ḍa'īf*), c'est-à-dire un dit dont l'authenticité est incertaine, douteuse.

vreté détruit également notre capacité d'être indulgent à l'égard des autres. Le grand penseur Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī nous offre, à travers son expérience personnelle, un exemple vivant illustrant la perte de capacité de tolérance comme conséquence de la perte du sentiment d'estime de soi.

Voici, en effet, ce qu'al-Tawḥīdī avait écrit dans *Kitāb al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq*, à un moment de sa vie où il passait par une grave crise morale :

Wa-llāh la-rubbamā ṣallaytu fī l-ġāmi' fa-lā arā ilā ġanbī man yuṣallī ma'ī. Fa-in ittafaqa fa-baqqāl aw 'aṣṣār aw naddāf aw qaṣṣāb aw man idā waqafa ilā ġanbī asdaranī bi-ṣunānihi wa askaranī bi-natanihi (Souvent, quand je me rends à la mosquée, personne ne se met à côté de moi pour m'accompagner dans la prière. Et quand cela arrive, c'est soit un marchand de légumes, ou un cardeur de laine, ou un boucher, ou quelqu'un qui, en se mettant à côté de moi, m'aveugle par sa mauvaise odeur et m'enivre par sa puanteur)⁴⁷.

Le moins que l'on puisse constater dans ce propos, c'est qu'al-Tawḥīdī y fait preuve à la fois de mépris et d'intolérance vis-à-vis des personnes à côté desquelles il avait fait la prière à la mosquée. Or, dans un autre de ses ouvrages, nous trouvons le même al-Tawḥīdī prôner la tolérance et la bienveillance comme marque de *murū'a*, en citant le propos suivant d'Abū al-Aswad al-Du'ālī :

*Bal al-su'dad kamā qāla Abū l-Aswad al-Du'ālī : innaka lan tasūda ḥattā taṣbīra 'alā sirār al-ṣuyūḥ al-buḥr*⁴⁸ (la vraie marque de noblesse est celle que définit Abū al-Aswad al-Du'ālī en disant : tu ne peux devenir le chef de ta communauté que quand tu seras capable de supporter la conversation des vieux dont les nez sentent mauvais).

Peut-on, pour autant, affirmer qu'al-Tawḥīdī succombe ici à la contradiction dans la mesure où, d'un côté, il prône la tolérance comme principe de conduite vis-à-vis d'autrui tout en se montrant lui-même, d'un autre côté, intolérant à l'égard des personnes qui se sont trouvées à côté de lui dans la mosquée ?

⁴⁷ Abū Ḥayyā al-Tawḥīdī, *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq*, Damas, Dār al-fikr, 1964, p. 7.

⁴⁸ *Kitāb Aḥlāq al-Wazīrayn*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1992, p. 91-2.

A notre avis, il n'y a aucune contradiction dans l'attitude d'al-Tawhīdī, car il faut tenir compte de ce que nous venons de dire au sujet de l'état psychomoral dans lequel une personne doit être afin qu'elle puisse garder sa capacité à se montrer tolérante à l'égard des autres. Car le respect et l'estime que nous pouvons avoir pour les autres n'est rien d'autre, au fond, que l'extension du respect que nous avons pour nous-mêmes. C'est ainsi que lorsqu'une personne est aux prises avec une situation de pauvreté, d'abandon et de déchéance, comme ce fut le cas d'al-Tawhīdī, elle perd l'estime d'elle-même en même temps que sa capacité d'exercer la *murū'a* et le respect des autres. Tout se passe donc comme si, en perdant l'estime de lui-même, l'individu pauvre contracte du même coup un état d'esprit qui le condamne à la vulgarité⁴⁹. Il y a donc une relation d'interdépendance entre le degré de respect que nous avons pour nous-mêmes et notre capacité à respecter les autres, si bien que nous ne pouvons comprendre équitablement l'attitude d'al-Tawhīdī qu'en tenant compte de la question suivante : comment pourrais-je me conduire avec tolérance à l'égard de l'autre si la présence de cet autre est vécue par moi comme l'illustration vivante de ma déchéance et de ma chute dans une situation socio-morale qui met en danger ma dignité et menace de briser l'image que j'ai de moi-même. Nous comprenons en même temps pourquoi la pauvreté est désignée par la *murū'a* comme étant son ennemi le plus radical : parce que l'expérience de la pauvreté met la personne dans une incapacité profonde de percevoir le sens éthique et de s'orienter éthiquement dans sa vie.

4.6 *Murū'a* et responsabilité politique

Si nous réexaminons l'ensemble des propos que nous avons évoqués jusqu'à maintenant, nous remarquerons facilement que la *murū'a* fut constamment considérée comme une ressource éthique dont la gestion incombe quasi exclusivement aux individus isolés, traités comme des personnes responsables d'elles-mêmes. C'est dire que même quand il s'est agi de s'interroger sur les effets de la pauvreté (*al-faqr*) sur la *murū'a*, comme nous venons de le voir, ni la société, ni les gouvernants ne furent explicitement désignés comme res-

⁴⁹ « On a beau dire, *la pauvreté rend vulgaire*. Maud était vulgaire, il haïssait la franc-maçonnerie qui l'unissait aux cochers, aux porteurs, aux guides, aux garçons de café », dit le narrateur du *Sursis*, un des romans des *Chemins de la liberté* de Sartre. Jean-Paul Sartre, *Le Sursis*, 1945, coll. Folio, p. 59.

ponsables des situations de dénuement avilissantes dans lesquelles une personne ou un groupe de personnes pouvait se trouver.

Or, en lisant attentivement les textes d'*adab*, nous y avons trouvé quelques réflexions dont nous pensons qu'elles engagent la *murū'a* sur la voie d'une responsabilité élargie à l'espace politique.

Il en est ainsi dans le conseil suivant donné par Ibn al-Muqaffa' dans *al-Adab al-Kabīr* :

Li-ya'lama l-wālī anna al-nās 'alā ra'yihī illā man lā bāla lahu. Fa-li-yakun li-l-dīn wa-l-birr wa-l-murū'a 'indahū nafāq fa-yaksada bi-dālīka al-fuǧūr wa-l-danā'a fī afāq al-arḍ⁵⁰ (Que le gouverneur sache, qu'à l'exception de quelques individus sans importance, les gens le suivent comme un modèle. Il doit donc accorder à la religion, à la justice et à la *murū'a* une place privilégiée, afin que, de cette manière, la vilenie et la bassesse soient énergiquement combattues et éliminées).

Comme souvent, les conseils donnés par Ibn al-Muqaffa' aux responsables politiques prennent chez lui astucieusement la forme de mises en demeure⁵¹. Dans le conseil que nous venons de citer, il est rappelé⁵² au gouvernant qu'il

⁵⁰ Ibn al-Muqaffa', *al-adab al-kabīr*, in *Rasā'il al-bulaǧā'*, p. 68.

⁵¹ C'est le cas aussi dans *Risāla fī l-ṣaḥāba* (*Raṣā'il al-bulaǧā'*, p. 120 et suiv.), composée à l'intention du Calife al-Manṣūr. Selon André Miquel et Charles Pellat, cette *Risāla* constitue la cause principale pour laquelle Ibn al-Muqaffa' fut disgracié, condamné et exécuté. Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffa' « conseiller » du Calife*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.

⁵² Car ce n'est pas un hasard si la majorité des écrits arabes appartenant à ce genre comportent dans leurs titres le terme *Taḍkīra*. Il est significatif aussi que ce terme de *Taḍkīra*, était déjà présent dans le corps du texte de la *Risāla fī l-ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa' : *wa lā yazīdu ṣāḥīb al-ra'y 'alā an yakūna muḥbir aw muḍakkir*, in *Rasā'il al-bulaǧā'*, p. 120 = (Les propos du conseiller ne peuvent avoir d'autres prétentions que celle d'informer ou de rappeler). C'est dire que dans la tradition arabe de l'*adab*, les textes de ce genre ne sont pas destinés à instruire le prince, et donc à servir de « miroirs aux princes », mais à lui rappeler en permanence ce dont il se sait responsable, et donc à remplir une fonction d'aide-mémoire politique. Le terme *Taḍkīra* (rappel, mémoire) traduit donc bien l'esprit du genre, en ce sens qu'il tend à définir la fonction des textes qui en sont issus comme consistant à permettre au prince législateur de *garder en mémoire* à la fois ce qu'il est et ce qu'il doit être. Pour la tradition de Miroirs des princes, voir, Jocelyne Dakhliā, « Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? »,

est responsable dans et devant la société à double titre : le gouvernant est responsable, d'une part, parce que sa manière de gouverner et d'agir constitue pour ses sujets un exemple et un modèle⁵³ (*ra'y*)⁵⁴ imitables ; il est, d'autre

Annales. Histoire, Sciences sociales, 2002, 5, pp. 1191-1206 ; Makram Abbès, « La pensée de la paix dans les Miroirs des princes arabes », in *La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel*, Paris UNESCO, 2010, pp. 373-84.

⁵³ Cette idée du gouvernant comme modèle présente dans le conseil donné par Ibn al-Muqaffa' est explicité par Ibn Ḥamdūn (m. 562/1167) qui, en le citant, ajoute tout de suite : *wa qāla iflātūn fī ma'nāhu : al-malik ka-l-baḥr tastmiddu minhu al-anḥār fa-in kāna 'adb 'aḍubāt wa in kāna māliḥ maluḥāt*, Ibn Ḥamdūn, *al-Taḍkira al-ḥamdūniya*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1996, I, p. 307 (= Platon avait dit quelque chose qui va dans le même sens : le roi est comparable à la mer qui alimente les rivières, de sorte que si elle est douce, elles le seront également, et si elle est salée, elles le deviennent pareillement). A signaler qu'au IX^e siècle, l'historien al-Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb (m. 292/905) avait consacré à cette idée un ouvrage à caractère historico-sociologique, portant le titre : *Mušābahat al-nās li-zamānihim wa ma yaḡlibu 'alayhum fī kullī 'aṣr*, Le Caire 'Ālam al-kutub, 1976. Traduit en anglais et commenté par W. G. Millward, « The Adaptation of Men to Their Time : An Historical Essay by Al-Ya'qūbī », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 84, 4, (1964), pp. 329-344. Sur al-Ya'qūbī, voir Yāqūt, *Mu'jam al-udaā'*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār al-ḡarb al-islāmī, 1993, II, p. 557.

⁵⁴ Nous devons faire ici deux remarques sur le mot *ra'y* présent dans le propos d'Ibn al-Muqaffa'. Première remarque : dans la citation qu'Ibn Qutayba fait de ce propos d'Ibn al-Muqaffa', le mot employé n'est pas *ra'y*, mais *Dīn* : *al-nās 'alā dīn al-sultān illā l-qalil...* Cela veut donc dire qu'au moins jusqu'à l'époque d'Ibn Qutayba, le mot employé dans le texte d'Ibn al-Muqaffa' fut très probablement *dīn* et non *ra'y*. Cela veut dire aussi que le texte *d'al-adab al-kabīr* avait sans doute fait l'objet d'une manipulation entraînant la substitution du mot *ra'y* à celui de *dīn*. Cette substitution a été sans doute effectuée à une époque où le mot *dīn* est venu à signifier religion et uniquement religion, au sens pour ainsi dire religieux du terme. Ainsi, l'éditeur ou le copiste qui avait remplacé le mot *dīn* par celui de *ra'y* l'avait sans doute fait dans l'intention de protéger les lecteurs de son époque, qui risquaient de comprendre le mot *dīn* au sens de religion. Cette traduction interne du mot *dīn* par le mot *ra'y* est donc très juste, parce que *dīn* dans le propos d'Ibn al-Muqaffa' ne veut aucunement dire religion, mais seulement et exclusivement attitude, orientation politique, vision, parti, opinion, voie. Cela montre, et c'est notre seconde remarque, que, contrairement à l'hypothèse avancée et défendue par Mohammad Ali Amir-Moezzi dans son étude sur l'expression *Dīn 'Alī*, le mot *dīn* n'a pas dans cette expression une signification religieuse, mais politique. Amir-Moezzi avance en effet une hypothèse qui nous paraît doublement indéfendable. Selon lui, « 'Alī est le seul personnage de l'Islam primitif, mis à part le prophète bien sûr, à qui est accolé le terme *dīn* » et que, par conséquent, l'expression « *Dīn 'Alī* aurait été plus qu'une *sunna*, plus qu'un ensemble de comportements ou de décisions touchant la vie

part, responsable de la manière dont la société qu'il gère est vécue par les individus : est-elle vécue comme un espace dans lequel chacun trouve facilement à sa disposition les moyens lui permettant de réaliser ses projets et de vivre dignement, ou est-elle, au contraire, vécue comme un lieu d'injustice sociale et où chacun est donc exposé à l'action avilissante de la pauvreté ?

Ainsi, à la fois en tant que modèle imitable et en tant que responsable direct de la qualité de vie de ses concitoyens, le gouvernant doit avoir pour priorité (*naḥāq*) la mise en place de toutes les conditions permettant à chacun d'atteindre le bien-être socio-éthique. Le bien-être socio-éthique, c'est ce à quoi renvoient deux termes employés par d'Ibn al-Muqaffa' dans son conseil, à savoir *al-birr* et *al-murū'a*, c'est-à-dire la justice et la dignité. C'est à dessein que nous avons traduit le mot *birr* utilisé ici non pas par bonté⁵⁵, mais par justice générale. Deux éléments plaident en faveur de ce choix de

quotidienne religieuse et profane. Il semble désigner plutôt un ensemble de croyances, de professions de foi pourrait-on dire, concernant aussi bien le domaine profane que le sacré, le spirituel aussi bien que le temporel, justifiant la traduction de l'expression par religion de 'Alī » (Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006, p. 22). Or, il n'est pas difficile de montrer que 'Alī n'est pas le seul personnage à qui fut accolé le terme *dīn*. Comme nous venons de le voir chez Ibn Qutayba, le mot *dīn* est associé à Sulṭān. Chez al-Ṭabarī même, cité à l'appui par Amir-Moezzi, le terme *dīn* est accolé deux fois à 'Utmān (« *dīn 'Utmān* », *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, Dār al-ma'ārif, v, p. 43 et p. 435). Le mot *dīn* est accolé également à al-Ḥawārīḡ dans *al-'Iqd al-farīd*, I, p. 184 : *Wa balaḡa Abā Hilāl ḥabarā-humā wa kāna 'alā dīn al-ḥawārīḡ ...*, et dans *Nihāyat al-Arab*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiya, xxiv, p. 35 : *wa ḥaraḡa bi-nāḥiyat Ṭarābulus raḡulān [...] wa humā min al-barbar 'alā dīn al-ḥawārīḡ*. Nous remarquons donc que le mot *dīn* fut accolé à d'autres personnages en dehors de 'Alī. Mais le plus important est de constater qu'il a été accolé quasi systématiquement aux trois parties prenantes de la grande discorde (*fitna*), c'est-à-dire 'Alī, 'Utmān et al-ḥawārīḡ, et non seulement à 'Alī comme le croit Amir-Moezzi. A noter aussi que dans sa *Muqaddima*, Ibn Ḥaldūn explicite la signification du terme *dīn*, en lui donnant le sens de mœurs et de manières d'être (*'awā'id*) : *Wa l-sabab al-šā'i' fi tabaddul al-aḥwāl wa l-'awā'id anna 'awā'id kull ḡil tābi'a li-'awā'id sulṭānihi kamā yuqālu fi l-amṭāl* : « *al-nāsu 'alā dīni al-malik* » (La cause la plus connue des changements des situations et des habitudes [des sociétés], c'est que les mœurs de chaque époque sont dépendantes des mœurs de son roi, ainsi que le dit le proverbe : les gens suivent le roi comme un modèle imitable), Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, éd. Abdsalām Cheddadi, Casablanca, Ḥizānat Ibn Ḥaldūn, 2005, p. 42. Il est donc préférable de le traduire par parti ou tendance politique plutôt que par religion.

⁵⁵ Comme le fait Jean Tardy dans sa traduction de *al-adab al-kabīr*, *op. cit.* p. 191.

traduction : d'une part, dans la plus ancienne des traductions arabes de la *Rhétorique* d'Aristote, le mot grec signifiant justice est traduit par *birr* :

*Wa ammā aǧzā' al-faḍīla fa l-birr wa l-šaǧā' wa l-murū'a ...*⁵⁶ (Quant aux parties de la vertu, elles sont la justice, le courage, la *murū'a* [...]).

D'autre part, dans *Talhīṣ al-ḥaṭāba*, qui est un commentaire sur ce *la Rhétorique* d'Aristote⁵⁷, Ibn Rušd (Averroès), explicite cette traduction en écrivant :

*Fa-ammā aǧzā' al-faḍīla fa-l-birr ayy al-'adl al-'āmm wa l-šaǧā'a wa l-murū'a*⁵⁸ (Quant aux parties de la vertu, elles sont le *birr*, c'est-à-dire la justice générale, le courage, la *murū'a* ...).

Ainsi Ibn Rušd prend donc soin d'ajouter ce « c'est-à-dire » (*ayy*) explicatif pour souligner le fait que le terme *birr* traduisant la notion aristotélicienne de justice ne veut pas dire uniquement justice ('*adl*) tout court, mais justice publique ou, pour employer une expression moderne, « justice sociale ». A noter aussi que dans ce même *Kitāb al-ḥaṭāba*, le mot *murū'a* est employé pour traduire le terme grec magnificence⁵⁹.

Les gouvernants ont le devoir d'œuvrer en permanence en vue de faire échec à toutes les circonstances de vie qui sont de nature à produire la bassesse (*danā'a*) et la corruption (*al-fuǧūr*), en faisant de *la murū'a* la marque dominante dans la société. Répandre et généraliser le principe socio-éthique de la *murū'a* cela veut dire faire en sorte qu'aucun individu dans la société ne soit victime d'un appauvrissement qui lui fait perdre à la fois sa dignité et son estime de soi (*izzat al-nafs, mā' al-waǧh*).

D'une exigence éthique se souciant uniquement de l'individu isolé (*mar'*), la *murū'a* devient ici une exigence politique, au sens d'un souci de la cité tout entière. Ce glissement est à la fois légitime et logique pour la raison suivante :

⁵⁶ *Kitāb al-ḥaṭāba li-Aristūṭālis*, éd. A. Badawī, Beyrouth, Dār al-Qalam, 1979, p. 38.

⁵⁷ On est maintenant certain que c'est sur cette traduction ancienne de la *Rhétorique* d'Aristote, et non sur une autre plus tardive, que portent les commentaires d'Ibn Rušd. Voir l'introduction de A. Badawī à *Kitāb al-ḥaṭāba li-Aristūṭālis*, *op. cit.*

⁵⁸ Ibn Rušd, *Talhīṣ al-ḥaṭāba*, éd. Muḥammad Salīm Sālīm, Le Caire, laǧnat iḥyā' al-turāt al-'arabī, 1968, p. 144.

⁵⁹ Dans toutes les traductions françaises de la *Rhétorique* le mot grec est traduit par magnificence.



c'est seulement dans une société où règne le sens de la *murū'a* comme principe politique de gouvernement, fondé sur une volonté de justice sociale, que les individus eux-mêmes peuvent cultiver et développer leur *murū'a*. Mais pour bien percevoir le sens de ce glissement, il nous faut ici faire le lien avec le principe du '*awn 'alā l-murū'a*' que nous avons analysé plus haut.

Nous avons en effet vu que l'acte du '*awn 'alā l-murū'a*' est un acte qui consiste à aider une personne à continuer à exercer la générosité et à réaliser des œuvres de libéralité. C'est dire que dans cette expression du '*awn 'alā l-murū'a*', le terme *murū'a* voulait dire générosité, libéralité. Or, dans le conseil donné par Ibn al-Muqaffa', gouverner avec *murū'a* ne veut pas dire faire preuve de générosité et de bonté à l'égard des citoyens, mais appliquer la justice. Autrement dit, la *murū'a* est exigée chez l'homme politique non pas sous la forme de générosité (*ḡūd*), mais sous la forme d'une application du principe de justice ('*adl*).

Une remarque incidente faite par Qudāma b. Ḡa'far (m. 337/948) dans son ouvrage *Naqd al-šī'r* pourrait nous permettre de bien percevoir ce lien de circularité que nous avons établi entre *murū'a*, *ḡūd* (générosité) et '*adl*' (justice). Dans cette remarque, Qudāma définit *al-ḡud* (générosité) comme étant une forme d'exercice de la justice (*al-'adl*) : *al-ḡud wa huwa ahadu aqsām al-'adl*⁶⁰ (la générosité est l'une des composantes de la justice).

Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que le *ḡūd* (générosité/libéralité) ne constitue pas un acte éthique, mais un devoir politique. Dire d'un gouvernant qu'il exerce *al-ḡūd*, ce n'est pas le louer, mais tout simplement lui rappeler ce qu'il a le devoir d'accomplir, à savoir permettre à tous les membres de la société de conserver leur *murū'a* en ayant le minimum de biens pour vivre dans la dignité. Ainsi la *murū'a* paraît comporter non seulement une éthique tout court, mais également une tentative de remédier à l'arbitraire dû à l'absence d'équité par l'instauration d'une vision politique qui fait de la justice une obligation morale visant à permettre à chacun des membre de la société de conserver son estime de soi⁶¹. Comme l'a bien souligné Majid Khadduri, « the *murū'wa*

⁶⁰ Qudāma b. Ḡa'far, *Naqd al-šī'r*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiya, s. d., p. 189. Je dois cette référence à une remarque faite par Katia Zakharia dans son cours en ligne sur la littérature arabe classique, cours consultable à l'adresse internet suivante : http://wi.ens-lsh.fr/coursenligne/tcla/modules/tclao3_01.htm.

⁶¹ Ce n'est pas un hasard si dans une théorie moderne de la justice, comme celle proposée par John Rawls, l'estime de soi ou le respect de soi est considéré comme étant « le bien

continued to be viewed so high in Arab eyes in subsequent centuries that al-Maḡarrī (d. 770/1369) in his definition of justice, stated that no one could claim to be just were he to compromise the virtue of *murūwwa* »⁶².

La définition proposée par al-Maḡarrī, à laquelle Khadduri fait allusion est la suivante : *Qāla baʿḍu l-ʿulamāʾ : wa l-ʿadāla šifa tuḡibu murāʿatihā al-iḥtirāz ʿammā yuḥillu bi l-murūʿa* (Des savants dirent : la justice est une qualité dont l'observance exige d'éviter toutes les actions qui sont susceptibles de contrevenir à l'éthique de la *murūʿa*)⁶³

Aristote confère le titre de vertu totale à la justice, parce que, dit-il, en citant un proverbe, « la justice contient toutes les autres vertus »⁶⁴. Or, d'après ce que nous venons de voir, il est facile de constater que dans la culture arabe classique, c'est la *murūʿa* qui constitue la vertu totale, englobant et régissant toutes les autres : elle se présente avec l'ambition de s'occuper de tous les aspects de la vie de l'individu (*marʿ*) en les organisant sur le mode d'un réseau de finalités éthiquement orientées vers la construction d'un espace de vie favorisant à la fois l'épanouissement individuel et l'harmonie socio-politique.

V *Murūʿa* et langage

Comme nous l'avons vu, notamment à travers la définition de Ṣāliḥ b. Ḡanāḥ, qui fait du *ḥazm* (fermeté) un des fondements de la *murūʿa*, il y a une part de volonté de puissance dans le mode d'être de la *murūʿa*. Cependant, cette volonté de puissance ne se manifeste pas comme étant directement une volonté de dominer les autres, mais surtout comme un souci constant de dominer

premier le plus important » pour les individus vivant dans une société donnée. Cette dernière ne peut donc être qualifiée de société bien ordonnée, c'est-à-dire juste et équitable, que si elle fait tout pour donner à tous ses membres les occasions qui leur permettent de cultiver leur respect d'eux-mêmes. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris Seuil, 1987. Pour une lecture critique de la théorie de John Rawls, voir Paul Ricoeur, « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in Ricoeur, *Le juste*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 71-97.

⁶² Majid Khadduri, *The Islamic Conception of justice*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1984, p. 9.

⁶³ Al-Maḡarrī, *al-Miṣbāḥ al-munīr*, Beyrouth, Maktabat Lubnān, 1987, p. 541-2.

⁶⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, Livre v, chap. 1, 14.

toutes les situations de la vie. Il s'agit donc d'une extension de la volonté de maîtrise de soi. Or, rappelons-nous que parmi les cinq qualités qu'al-'Utbi, d'après son père, considère comme étant indispensables à la personne désirent acquérir une *murū'a* parfaite, il y a la *faṣāḥa*, c'est-à-dire la maîtrise du langage et de l'art de la parole, l'éloquence.

Il apert ainsi que jusque dans son rapport au langage en particulier et au discours en général la personne dotée de *murū'a* est appelée à faire preuve à la fois de maîtrise de soi et de volonté de dominations des situations. Voici un conseil donné par Ṣāliḥ b. Ğanāḥ dans son épître :

*Wā-'lam anna al-'arab qad tağ'alu li-l-šay' al-wāḥid asmā' wa tusammī bi-l-šay' al-wāḥid ašyā'. Fa-in sanaḥa laka dīkr' šay' fa-dkurhu bi-aḥsan asmā'ihī fa-inna dālīka min al-murū'a*⁶⁵ (Sache que les Arabes peuvent parfois accorder plusieurs noms à la même chose et renvoyer à une diversité d'objets avec le même mot. Si tu es amené à parler de quelque chose, tâche donc de le faire en employant, parmi les mots qui s'y rapportent, le meilleur (le plus pertinent).

Nous voilà devant un conseil qui laisse entendre que la *murū'a* peut se manifester à travers la manière dont nous employons le langage. La question qui se pose pour nous ici est celle de savoir en quoi et pourquoi la manière dont nous employons les mots de la langue peut-elle exprimer une attitude qui a trait à la *murū'a*? En d'autres termes, quel type de lien existe-t-il entre la *murū'a*, définie comme une éthique de la maîtrise de soi et des relations interpersonnelles, et l'utilisation de la langue dans le discours et dans la communication ?

Nous avons montré plus haut de quelle manière les principes de la *murū'a* gouvernent à la fois la relation à soi et le rapport aux autres. Or, la relation aux autres ne se fait pas seulement à travers les actions, mais également par l'intermédiaire de la parole et la langue. En effet, nous nous insérons dans l'espace public, c'est-à-dire nous exposons aux autres dans la société, de deux manières : en agissant et /ou en parlant. Dans le propos de Ṣāliḥ b. Ğanāḥ, c'est la manière dont nous nous insérons dans la société au moyen de la parole qui est considérée.

⁶⁵ Ṣāliḥ b. Ğanāḥ, « *al-Murū'a wa-l-adab* », in *Raṣā'il al-Bulaġā'*, p. 385.

En parlant, l'individu extériorise une dimension très importante de sa personnalité, à savoir celle à travers laquelle il s'exprime en s'octroyant un style, une manière d'être et une authenticité. En se présentant par le biais de la langue, l'individu manifeste en même temps la manière dont il se comporte vis-à-vis de la langue. Or, dans la mesure où la langue constitue un bien culturel commun dans lequel la communauté de langue tout entière à la fois se reconnaît et s'enracine, quand la personne qui parle fait preuve de respect et de soin dans le choix et l'emploi des mots, elle montre par là même sa volonté de respecter et d'honorer les membres de sa communauté de culture et de langue.

Le premier élément à travers lequel je dois me montrer respectueux des autres, c'est le langage, c'est-à-dire l'élément qui me lie aux autres dans l'horizon d'une communauté de langue et de culture. En respectant les règles d'usage langagières, y compris les règles grammaticales, je fais preuve d'une volonté de communication et d'intercompréhension avec les autres, manifestant de la sorte ma ferme intention de continuer à former avec eux un même ensemble culturel.

Comme le dit Joseph Vendryes, « dans le groupe social, quel qu'il soit et si étendu qu'on le suppose, la langue joue un rôle de première importance. C'est le lien le plus fort qui unisse les membres du groupe ; c'est à la fois le symbole et la sauvegarde de leur communauté [...] Il y a comme un contrat tacite établi naturellement entre les individus du même groupe pour maintenir la langue telle que la prescrit la règle »⁶⁶.

Chacun doit soigner la manière dont il s'expose à travers le langage car celui-ci constitue ce que certaines figures de la culture arabe classique appellent *al-murū'a l-zāhira*, c'est-à-dire la dignité extérieure⁶⁷. Il en est ainsi de Maslama b. 'Abd al-Malik qui dit : *murū'atān zāhiratān : al-riyāsa wa-l-faṣāḥa*⁶⁸.

⁶⁶ Joseph Vendryès, *Le langage : introduction linguistique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 283.

⁶⁷ Cette exigence est à comparer avec une remarque faite par Jacob Burckhardt sur la place de la langue dans la culture italienne de la renaissance : « Pour la sociabilité, cette langue avait une haute valeur. Elle complétait le développement de l'individu, elle forçait l'homme cultivé à garder de la tenue à tout moment de la vie quotidienne, et à conserver la dignité extérieure jusque dans les éclats de la passion », J. Burckhardt, *La civilisation de la renaissance en Italie*, Paris, Gonthier, 1958, p. 76.

⁶⁸ *Uyūn al-aḥbār*, 1, 413 = « Il y a deux (*murū'a*) dignités extérieures : l'exercice du (pouvoir) rôle de chef et l'éloquence ». Aussi, *al-Muwaṣṣā*, p. 39.

De même, dans l'introduction à son ouvrage *Kitāb al-īdāh*, al-Zağğāgī (m. 337/949) écrit :

Wa aḥbarānā Abū Ishāq al-Zağğāgī qāla : sami'tu Abā l-'Abbās al-Mubarrad yaqūlu : kāna ba'd al-salaf yaqūlu : 'alaykum bi-l-'arabiya fa-innā al-murū'a al-zāhira (Abū Ishāq al-Zağğāgī (m. 311/923) m'informa disant : j'ai entendu Abū al-'Abbās al-Mubarrad (m. 286/898) dire : certains anciens disaient : vous devez apprendre l'arabe car elle constitue la *murū'a* apparente)⁶⁹.

La langue constitue la *murū'a* apparente, la dimension de moi-même à travers laquelle je m'offre et je m'expose aux autres. Car pendant tout le temps où je parle ou je fais un discours, je suis entièrement le langage que j'utilise, je réside dans mon discours et je suis totalement réduit à ce discours. C'est sans doute pour cette raison que les fautes de grammaires commises dans la communication (*lahn*)⁷⁰ sont considérées dans la culture de l'*adab* comme étant plus laides que la laideur physique. Voici, par exemple, comment Maslama b. 'Abd al-Malik juge le *lahn* (les fautes de langue) :

*Qala Maslama b. 'abd al-Malik : al-lahn fī l-kalām aqbaḥ min al-ğudārī fī l-wağḥ*⁷¹ (les fautes de langue sont plus laides que les traces de la petite vérole sur le visage).

Nous devons commencer par faire deux remarques : premièrement, la présence du mot *aqbaḥ* associé au mot *wağḥ* donne à cette réflexion une coloration esthétique, c'est dire que c'est esthétiquement que le visage se trouve transformé par la petite vérole ; deuxièmement, l'opposition entre les fautes de langue et l'atteinte du visage par la petite vérole constitue en réalité une opposition entre un fait culturel et un fait naturel. Les fautes de grammaires relèvent du domaine de la culture non seulement parce qu'il s'agit de lan-

⁶⁹ Al-Zağğāgī, Abū l-Qāsim, *Kitāb al-īdāh*, éd. Māzin Mubārak, Beyrouth, Dār al-Nafā'is, 1979, p. 95.

⁷⁰ Nous n'aborderons ici que les aspects éthiques et moraux impliqués par le *lahn*. Pour un traitement strictement linguistique de cette question, nous renvoyons à l'article « *Lahn* », *Encyclopédie de l'Islam*.

⁷¹ 'Uyūn al-akbār, II, p. 258. Aussi, *Bayān*, II, p. 216 : *wa kāna yuqālu : al-lahn fī l-mantiq aqbaḥ min āṭār al-ğudārī fī l-wağḥ*.

gage, et donc d'un produit culturel, mais surtout parce que prendre la parole pour communiquer avec les autres à travers le discours est un acte volontairement, délibérément et librement décidé et accompli. La culturalité de la parole ne réside donc pas seulement dans le fait qu'elle consiste en l'usage d'un élément éminemment culturel, à savoir le langage, mais dans les conditions éthiques au sein desquelles elle a chaque fois lieu, en l'occurrence la liberté et la responsabilité. La langue appartient au domaine d'objets sur lesquels je peux agir pour les produire, les modifier ou les utiliser à ma guise. Par contre, la petite vérole, qui m'atteint et défigure mon visage, fait partie des choses qui m'arrivent et s'imposent à moi selon une loi qui échappe totalement au contrôle de ma volonté. Notons surtout comment le principe de responsabilité, dont nous avons dit plus haut qu'il se trouve au fondement de l'éthicité de la *murū'a*, rejaillit encore ici : je suis responsable de la manière dont je me mets en scène par le biais de mon langage, dans la mesure où le degré de maîtrise que j'ai de ce dernier dépend entièrement de moi. Autrement dit, le langage à travers lequel je m'ouvre sur les autres, constitue mon autre visage, mon visage moral. Et il est sans doute permis de dire que dans l'éthique arabe développée à travers la *murū'a*, le langage, en tant qu'il est notre autre visage, semble bénéficier d'une certaine primauté par rapport au vrai visage.

Dans ses réflexions éthiques, Emmanuel Lévinas accorde la primauté au visage. Pour lui, c'est surtout le visage, et non seulement le langage, qui détermine et définit l'humanité de l'homme : « Le visage est sens à lui seul »⁷². Or lorsque nous observons attentivement la logique à l'œuvre dans la situation de notre rencontre avec l'Autre, nous constatons que le visage n'a en réalité qu'un rôle secondaire par rapport au langage : quand nous voyons une personne venir vers nous, nous voyons, certes, d'abord un visage. Mais si ce visage est perçu par nous comme annonçant cette venue, c'est parce qu'à travers le visage, nous attendons le langage. Tout se passe donc comme si le visage n'est chaque fois là devant nous que pour nous faire patienter en attendant le surgissement du langage. Le visage annonce ainsi l'arrivée d'une personne dont la présence ne sera réelle et effective qu'avec le jaillissement de la parole. C'est pour cela que seuls les êtres humains ont un visage. Et si les animaux n'en ont pas un, ce n'est pas parce qu'ils ne disposent pas dans leurs corps d'une partie qui pourrait bien être considérée comme un visage, mais bien plutôt parce que, comme nous n'avons à leur égard aucune attente

⁷² E. Lévinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 91.

de jaillissement du langage, nous ne leur attribuons par conséquent pas de visage. Aussi, le visage d'un homme s'approchant de nous n'existe-t-il comme tel qu'en étant métonymiquement relié au langage par l'intermédiaire de l'attente qu'il a provoquée en nous. C'est seulement le surgissement effectif de la parole qui transforme *l'attente* en une véritable *rencontre*, c'est-à-dire en un espace d'intersubjectivité générateur de sens humain.



Or, Lévinas non seulement ⁷³ considère le visage comme premier dans l'ordre éthique par rapport au langage, mais il tend également à penser que plus le visage est « nu », dépouillé et vide de toute signification ou connotation, plus il constitue un marqueur universel de l'humanité de l'homme : « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens, il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé »⁷³. Autrement dit, le visage se présente comme une phénoménalité autarcique : il ne signifie rien en lui-même et il refuse radicalement de laisser une quelconque conscience percevante lui conférer un sens et une signification. Car, justement, c'est grâce à sa nudité sémiotique et culturelle que le visage prétend au rôle de « signe » de l'humanité de l'Homme.

La question qui se pose est celle de savoir si le visage, tel que le pose et le définit Lévinas, c'est-à-dire le visage nu, considéré comme une donnée naturelle abstraite et soustraite à toute marque, constitue un élément qui définit l'humanité de l'homme universellement. Cette question se pose car nous savons qu'il existe des cultures et des civilisations humaines pour lesquelles le visage nu, sans masque et sans décor, n'est pas un visage ou n'est pas encore tout à fait un visage. C'est le cas des cultures que Claude Lévi-Strauss appelle « des cultures à masques ». Dans ces cultures, le visage n'est visage que grâce au décor qu'il porte :

Le décor, en effet, est fait pour le visage, mais, dans un autre sens, le visage est prédestiné au décor, puisque c'est seulement par et à travers le décor qu'il reçoit sa dignité sociale et sa signification mystique. Le décor est conçu pour le visage, mais le visage lui-même n'existe que par lui. La dualité est, en définitive, celle de l'acteur et de son rôle, et c'est la notion de *masque* qui nous en apporte la clef⁷⁴.

⁷³ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Le livre de Poche, 2000, p. 211

⁷⁴ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974 (1958¹), p. 288.

C'est donc le décor, comme langage, qui confère au visage sa qualité de visage. Et c'est ce visage ainsi décoré qui permet à l'homme ou la femme le portant d'être visible, occupant un statut et un rôle dans le groupe. Comme nous l'avons dit plus haut, l'apparition du visage, crée en nous une attente du langage. Ce n'est donc aucunement le visage qui nous entraîne à accorder à cette personne qui arrive vers nous la qualité d'être humain, mais l'attente de la parole. Tant que celle-ci ne jaillit pas, le visage n'est pour ainsi dire visage qu'à la faveur du rapport métonymique qui le relie au langage qu'il annonce.

C'est ce même mécanisme de dépendance éthico-esthétique du visage vis-à-vis de la parole que nous trouvons instaurée par un poète arabe dans les trois vers suivants cités par Ibn Qutayba dans *Uyūn al-aḥbār* :

Ra'aytu al-'izza fī adabīn wa 'aqlīn // wa fī l-ḡahli al-madallatu wa-l-hawānu

Wa mā ḥusnu l-riḡāli lahum bi-ḥusnīn // 'id lam yus'idi l-ḥusna l-bayānu
*Kafā bi l-mar'i 'ayban an tarāhu // lahu waḡhun wa laysa lahu lisānu*⁷⁵.

(J'ai constaté que la noblesse provient de la culture et de l'esprit, tandis que l'ignorance n'est que vilénie et bassesse - La beauté ne peut être pour les hommes une vraie parure, si elle n'est pas servie par de l'éloquence - Le pire des défauts qu'un homme puisse avoir, c'est de le voir portant un visage mais dépourvu de langage).

Ce que ce poète exprime magistralement dans ces trois vers, c'est que la beauté physique, plastique, du visage, ne saurait appartenir pleinement à ce visage et y constituer une qualité qui lui est consubstantielle tant qu'elle ne sera pas jumelée et associée, dans la personnalité portant ce visage, à une beauté d'ordre esthétique-moral, résidant dans le langage. Tout se passe donc comme si dans une personne qui ne cultive aucunement l'élégance du langage, mais doté d'un beau visage, la beauté s'y trouverait comme divisée avec elle-même, en n'étant présente dans le visage que comme une anomalie ou, plus exactement, comme une virtualité. Or, dès que la personne en question se révèle en même temps dotée d'éloquence, la beauté se trouve d'emblée réconciliée avec le visage : le langage opère ainsi en rendant la beauté et le visage dignes l'un de l'autre, si bien que le visage pourrait être désormais dit

⁷⁵ *Uyūn al-aḥbār*, II, p. 169.

non seulement beau, mais sublime, c'est-à-dire 'atīq⁷⁶, en ce sens qu'à présent le visage et la beauté (*ḥusn, 'itq*) s'appartiennent authentiquement et symbiotiquement l'un à l'autre. Du même coup, la beauté des personnes dont parle le poète n'est plus uniquement celle de leurs visages, mais beauté tout court.

Nous pourrions maintenant bien comprendre pourquoi les individus pourvus de *murū'a*, c'est-à-dire d'âmes nobles, vivent chaque faute (erreur) de langue (*lahn*) comme un drame, tandis que les individus vils et vulgaires n'y prêtent aucune attention. Parce qu'il est essentiellement un être de parole, l'individu est responsable de son discours : il s'engage totalement dans chaque mot qu'il prononce, il se joue lui-même dans chacune de ses phrases. Une personne peut recevoir de l'aide de la part des autres dans toutes les situations, sauf dans la prise de parole où elle se trouve radicalement seule face aux mots. C'est sans doute cette solitude de l'orateur qu'évoque l'image suivante rapportée par al-Ġāhiz :

Wa hādā mitl qawl Abī l-Muġīb al-Ruba'ī: lā tazālu taḥfiẓu aḥāka ḥattā ya'ḥuda l-qanāt fa-'inda dālika yaḥdaḥuka aw yamdaḥuka (Cela rappelle ce qu'avait dit Abī l-Muġīb al-Ruba'ī : tu resteras solidaire avec ton ami tant qu'il n'aura pas encore saisi le bâton pour faire un discours. Car dès qu'il le fera, il va soit te déshonorer, soit te rendre encore plus fier).

Al-Ġāhiz ajoute la précision suivante : *yaqūlu : idā qāma yaḥṭubu fa-qad qāma l-maqām allaḍī lā budda an yaḥruġa minhu madmūm aw maḥmūd*⁷⁷. (Il veut dire : s'il se lève pour faire un discours, il se met du même coup dans une situation de laquelle il sortira soit couvert de honte, soit encensé de louanges)

C'est dans la prise de parole, dans le discours, que la personne est seule, ne pouvant attendre de soutiens que d'elle-même. La relation de solidarité existant entre la personne et son langage est donc telle qu'il est possible de dire que cette personne ne possède pas son langage, elle est d'une certaine manière son langage. Voici le conseil donné par un philosophe (*ḥakīm*) à ses enfants :

⁷⁶ Pour une tentative d'analyse du phénomène du 'itq mis en rapport avec le concept du sublime, voir Salah Natij, « La nuit inaugurale de *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une leçon magistrale d'*adab* », *Arabica*, t. 55, 2, 2008. Surtout pp. 265-70.

⁷⁷ *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, III, p. 10.

*Wa qāla b'ḍ al-ḥukamā' li-awlādihī : yā banī aṣliḥū min alsinatikum fa-inna l-raḡul la-tanūbuhu l-nā'ba fa-yast'iru l-dābba wa-l-tiyāb wa lā ya-qdir an yast'ira l-lisān*⁷⁸ (Un sage dit à ses enfants : soignez bien votre langage, mes enfants, car un homme frappé par les coups du sort pourrait toujours emprunter monture et vêtements [aux autres], mais il ne pourra jamais emprunter le langage).

Le langage n'est pas un instrument, un outil, que la personne manipule et utilise et duquel elle peut à tout moment se séparer. Il s'agit en réalité de quelque chose qui fait partie intégrante et consubstantielle de son être et de son style comme entité éthico-esthétique. Autrement dit, dans la culture arabe classique, celle que nous sommes en train d'interroger ici, le discours est considéré non pas comme quelque chose qui émane de la personne en tant qu'il est seulement proféré par elle, mais comme quelque chose dont elle est tenue comptable et solidaire, c'est-à-dire quelque chose qui à la fois la prolonge et l'engage⁷⁹.

Il est dès lors facile et aisé de comprendre pourquoi, dans cette même culture arabe, les personnes qui commettent des fautes de langue (*laḥn*) sont sévèrement blâmées, car ces fautes de langue sont perçues comme trahissant un manque de fermeté, un déficit dans l'estime de soi et un relâchement dans le respect des autres. D'ailleurs, quand un individu fait une faute de langue, la sanction est à la fois immédiate et impitoyable. Il en est ainsi dans le récit suivant :

*'An Sa'īd b. Salm qāla : daḥaltu 'alā l-Rašīd fa-baharanī hayba wa ḡamāl fa-lammā laḥana ḥaffa fī 'aynī.*⁸⁰ (Sa'īd b. Salm dit : je me suis présenté chez le Calife [Hārūn] al-Rašīd, alors il m'a impressionné par sa majesté et sa beauté. Mais dès qu'il a commis une faute de langue, il est devenu tout petit dans mes yeux).

Nous avons dans ce récit un exemple vivant sur la manière dont la maîtrise ou la non maîtrise du langage dans le discours agit sur l'espace du pouvoir

⁷⁸ Al-Ġāḥiẓ, « *Šinā'āt al-quwwād* », in *Rasā'il*, I, p. 381.

⁷⁹ Al-Ġāḥiẓ souligne bien cette relation d'interdépendance entre la personne et son discours en écrivant : *fā-liya'lam (al-'āqil) anna lafzahu aqrab nasab minhu min ibnihi* (Que l'homme sage sache que son langage lui est plus proche que son fils), *Ḥayawān*, I, p. 89 ; voir aussi *Ḥayawān*, IV, p. 208.

⁸⁰ Yāqūt, *Mu'ġam al-udabā'*, I, p. 7.

politique et y modifie à la fois la symbolique et les ressources. Une faute de langue a suffi pour faire perdre au calife Hārūn al-Rašīd sa présence grave et charismatique. Car, de même que chacun aspire à réaliser en lui-même l'idée de l'homme parfait telle qu'elle est formulée par l'éthique de la *murū'a*, de même on attend de chacun qu'il tente de posséder l'éloquence telle que les principes de la *murū'a* la recommandent. Nous comprenons du même coup pourquoi le manque de talent oratoire est considéré dans la culture de l'*adab* comme un défaut presque éliminatoire pour ceux dont l'ambition est de jouer le rôle de chef politique (*riyāsa*)⁸¹, comme le montre le jugement suivant :

Wa qāla Yūnus b. Ḥabīb : *laysa li-'ayy murū'a wa lā li-manqūṣ al-bayān bahā' wa law ḥakka bi-yāfūḥihi a'nān al-samā'*⁸² (Yūnus b. Ḥabīb (m. 182/798) dit : le bègue est dépourvu de *murū'a*, de même que celui qui souffre d'un défaut d'élocution est dénié de charisme, même s'il touche le ciel avec sa tête).

La parole, lorsqu'elle est portée à perfection, à travers l'éloquence, transfigure l'individu en le faisant apparaître à la fois charismatique et sublime. Ce que Yūnus b. Ḥabīb voulait faire comprendre, c'est qu'un individu bègue, dépourvu de capacités oratoires, mais doté d'une grande taille, ne pourra jamais compenser son manque d'élévation oratoire par son élévation physique. Ainsi si l'éthique de la *murū'a* insiste sur la nécessité pour chaque individu d'acquérir une maîtrise du langage, c'est parce que la compétence langagière constitue pour l'homme politique un moyen d'action et de séduction, et pour le simple citoyen un facteur de promotion sociale. La langue donne à l'individu notamment une confiance en lui-même et une juste estime de soi qui lui permettent d'avoir une vie épanouie dans la société. C'est dans ce sens qu'il nous faut comprendre ce conseil donné par Ibn Šubruma⁸³ :

⁸¹ C'est ce que montre Robert Michels dans son ouvrage sur le fonctionnement de l'espace politique, même s'il inclut le don oratoire seulement dans ce qu'il appelle « les caractères accessoires des chefs », Robert Michels, *Les partis politiques*, Paris, Flammarion, 1971, surtout p. 65-71.

⁸² *Bayān*, I, p. 77.

⁸³ 'Abdullāh b. Šubruma, fut juge et traditionniste, mort vers 757. Voir sa biographie dans al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, Beyrouth, Mu'asasat al-risāla, 1996, VI, p. 347.

*Idā sarraka an ta'zuma fi 'ayn man kunta fi 'aynihi ṣaḡīr wa yaṣḡuru fi 'aynayka man kāna 'azīm fa-ta'allam al-'arabiyya fa-innahā tuḡrika 'alā l-mantiq wa tudnīka min al-sultān*⁸⁴ (Si tu désires devenir un grand-homme chez celui aux yeux duquel tu étais petit, et voir devenir petit celui qui était dans tes yeux grand, alors apprend l'arabe car elle te mènera sur la voie de l'éloquence et te rapprochera du pouvoir).

Remarquons d'abord que l'expression *tudnīka mina l-suṭān* peut être comprise comme voulant dire à la fois rapprocher du pouvoir et acquérir du pouvoir. A remarquer aussi qu'Ibn Šubruma ne veut pas dire ici qu'apprendre l'arabe et maîtriser la langue, c'est du même coup acquérir le pouvoir magique d'agrandir et de rapetisser les gens. Il veut surtout dire que quand nous maîtrisons la langue, nous nous mettons à même de nous libérer des préjugés et de pouvoir ainsi regarder et juger les choses du monde avec sérénité et justesse. Car, lorsque nous possédons un vocabulaire riche et diversifié nous permettant de communiquer efficacement avec les autres, nous sommes moins enclins à nous laisser impressionner ou intimider par les autres, quel que soit leur rang et leur prestige.

Ce conseil d'Ibn Šubruma pose ainsi le même problème que celui soulevé par la sociologie et la sociolinguistique de nos jours : le type et le degré de richesse du langage qu'un individu utilise dans son discours détermine sa manière de prendre place dans la société. C'est ce que Basil Bernstein avait tenté de démontrer dans ses études⁸⁵. Le langage est la clé du monde. Il participe de la formation des individus, les rendant capables de jouer pleinement leurs rôles de citoyens. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 23/644) ne pensait sans doute pas à autre chose quand il fit cette recommandation à Abū Mūsā al-Aš'arī (m. 42/663), alors gouverneur d'al-Baṣra (Bassora) :

*ḥud al-nās bi-l-'arabiyya fa-innahū yazīdu fi l-'aql wa yutbitu l-murū'a*⁸⁶.
En quel sens et de quelle manière la maîtrise de la langue⁸⁷ renforce-t-elle la *murū'a* ?

⁸⁴ 'Uyūn al-aḥbār, 1, p. 157.

⁸⁵ Ces études sont publiées dans Basil Bernstein, *Langage et classes sociales. Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Paris, Minuit, 1975.

⁸⁶ *Tāḡ al-'arūs* ; aussi 'Uyūn al-aḥbār, 1, p. 296 : *ta'allamū al-'arabiyya fa-innahā tazīdu fi l-murū'a* (Apprenez la langue arabe car elle renforce la *murū'a*).

Sans doute en permettant aux individus qui en font preuve de communiquer, d'argumenter et, le cas échéant, de se défendre. Car, comme l'avait laissé entendre Ibn Šubruma dans son propos, celui qui maîtrise la langue, possède en général une capacité interprétative et un pouvoir de changer le sens des choses et des situations. Ainsi, ce n'est pas un hasard si c'est le même 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb qui recommanda l'apprentissage de la langue arabe qui aurait dit aussi : « *Idā kāna allīṣṣu ẓarīfan lam yuqṭa* »⁸⁸ (Si le voleur est cultivé et éloquent, on ne lui coupera pas la main).

La question qui se pose d'abord est celle de savoir si le voleur sera épargné parce qu'il est capable de se défendre au moyen de la parole ou parce qu'étant *ẓarīf*, c'est-à-dire porteur de culture⁸⁹, l'on jugera qu'il faut l'épargner parce qu'il sera utile à la société.



Tous les auteurs qui ont cité cette affirmation de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ont bien perçu à la fois sa portée et l'enjeu sociopolitique qu'il renferme, si bien que nous aurions pu nous contenter de citer leurs tentatives d'interprétation. Voici, par exemple, le commentaire ajouté par al-Waššā' : *ay li-annahu yakūnu lahu lisān fa-yaḥtağğū bihi wa yadfa'u 'an nafsihi* (c'est-à-dire qu'il aura un langage qu'il utilisera pour argumenter et se défendre). Le même al-Waššā' cite Aḥmad b. 'Ubayd qui interprète le propos de 'Umar ainsi : *ma'nāhu annahu ya'ī 'ilm wa adab [...] idā kāna al-liṣṣu wā'iy li-l-'ilm lam ya-sriq illā bita'wīl kamā fa'ala al-Ša'bī wa qad daḥala bayt al-māl fa-aḥada minhu darāhim wa innamā arāda bihi al-ta'wīl li-mā lahu fihi min ḥaqq* (Cela signifie qu'il sera dépositaire d'un savoir et d'une culture...Car si le voleur est porteur du savoir, il ne volera qu'en donnant à son geste une interprétation précise, comme le fit al-Ša'bī qui entra dans le trésor public et il en prit de l'argent, voulant signifier par là qu'il en avait pleinement le droit).

Dans *Asās al-balāğa*, Al-Zamaḥṣarī ajoute une explication intéressante de l'adjectif *ẓarīf* : *ay kays yadra'u al-ḥadd bi-ḥtiğāğihī*⁹⁰ (c'est-à-dire qu'il est in-

⁸⁷ Nous laissons de côté ici la question de savoir si c'est la langue arabe en elle-même qui est considérée comme étant susceptible de renforcer la *murū'a*. La langue arabe est sans doute visée dans ce propos, mais elle est, à notre avis, visée non pas en tant qu'elle serait une langue sacrée ou on ne sait quoi d'autre, mais surtout en tant que medium de la culture de l'*adab* et aussi en tant qu'elle constitue un facteur assurant l'éducabilité des individus au sein d'une même société et l'unité de la culture.

⁸⁸ *Kitāb al-Muwaššā*, p. 52.

⁸⁹ Voir plus haut les notes 100 et 101.

⁹⁰ *Asās al-balāğa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'imiya, 1998, p. 223.



telligent, capable, grâce à son **habilité** argumentative, de contester les termes de l'accusation).

En employant la terminologie de Basil Bernstein⁹¹, nous pouvons dire que soit l'individu accusé de vol est dépositaire d'un *code linguistique et interprétatif restreint*, et alors son geste sera définitivement défini par le juge comme un acte de vol et sera condamné en conséquence, soit, au contraire, il se montrera *zarīf*, porteur d'un *code linguistique élaboré*, et il sera alors capable de conférer à son geste une tout autre signification et d'opposer d'autres termes de qualification de son acte aux termes employés par le juge. C'est sans doute ce qu'avait fait al-Ša'bī. Ainsi la puissance et la magie de la parole sont telles qu'elles permettent même à un voleur de changer complètement son destin en **échappant** à la mort ou à la mutilation.



Cela est confirmé non seulement par les recherches socio-linguistiques de B. Bernstein, mais aussi par des enquêtes sociologiques dont les conclusions tendent à montrer comment, parce qu'ils ne disposent pas des mêmes moyens linguistiques pour se défendre, les adolescents issus des classes défavorisées et ceux issus des classes favorisées ne subissent pas le même traitement de la part des différentes institutions de répression et de contrôle. Voici les résultats de cette enquête tels qu'ils sont résumés par Jean-Claude Chamboredon :

Les adolescents des classes favorisées disposent d'une gamme de thèmes d'interprétation [...] qui leur permettent soit de contester le jugement de l'institution ... soit, s'ils l'acceptent de le maîtriser et de le relativiser. Ils peuvent opposer au jugement de l'institution une interprétation qui a assez de cohérence pour résister à l'autorité d'une interprétation appuyée sur des avis de spécialistes ... Au contraire, pour les adolescents des classes défavorisées, les verdicts de l'institution sont des étiquettes et des marques qui ont chance de s'imposer d'autant plus facilement que l'on a rien à leur opposer ou par quoi les atténuer⁹².

Les textes d'*adab* que nous sommes en train d'explorer ici ne manquent pas d'exemples où nous voyons se produire des situations tout à fait comparables

⁹¹ B. Bernstein, *op. cit.*

⁹² Jean-Claude Chamboredon, « La délinquance juvénile : essai de construction de l'objet », *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 371-372.

à celles évoquées par Chamboredon. C'est le cas dans une anecdote rapportée par al-Itlīdī dans *Nawādir al-ḥulafā'* que nous traduisons ici :

On raconte que le célèbre gouverneur de l'Iraq, al-Ḥaḡḡāḡ Ibn Yūsuf⁹³, demanda à son chef de gardes de faire les rondes de nuit, de sorte que s'il trouve quelqu'un se promenant après la prière du soir, il lui tranche la tête. Une nuit, pendant que le chef des gardes faisait la ronde, il rencontra trois jeunes garçons, chancelants et ivres. Il les cerna et leur dit : vous vous prenez pour qui pour vous permettre de contredire la volonté du prince ?

Le premier garçon répondit :

Anā ibn man dānat al-riqābu lahu // mā bayna maḥzūmihā wa ḥāšimihā

L'entendant parler d'une manière aussi éloquente, le chef des gardes s'est abstenu de lui trancher la tête, en se disant : peut-être est-il de la famille du prince ?

Le deuxième garçon dit :

Anā llaḏī lā yunzilu l-dahru qadrahu // wa in nazalat yawman fa-sawfa ta'ūdu

En l'entendant dire cette poésie, le chef des gardes n'osa par lui trancher la tête, se disant : peut-être est-il le fils d'un noble arabe ?

Le troisième garçon dit alors :

Anā ibnu llaḏī ḥāḏa l-ṣufūfa bi-'azmihi // qawwamuhā bi-l-sayfi ḥattā staqāmat

L'entendant s'exprimer de la sorte, le chef des gardes pensa qu'il s'agissait du fils d'un brave combattant arabe, et s'abstint de lui couper la tête.

Au matin, il exposa l'affaire des trois garçons à al-Ḥaḡḡāḡ. Celui-ci les fit venir et examina leur cas. Il découvrit que le premier était le fils d'un coiffeur,

⁹³ Fut gouverneur en Iraq des califes omeyyades 'Abd al-Malik b. Marwān et al-Walid b. 'Abd al-Malik. Mort en 714.

le deuxième le fils d'un vendeur de fèves et le troisième le fils d'un tailleur. Al-Ḥaḡḡāḡ montra son étonnement de leur éloquence et dit à ceux qui étaient présents dans son cénacle : apprenez à vos enfants la culture (*al-adab*), car si ces garçons n'étaient pas éloquents, je leur aurais tranché les têtes. Ensuite, il les libéra en récitant les vers suivants⁹⁴ :

Kun ibna man šī'ta wa-ktasib adaban // yuḡnīka maḥmūduhu 'ani l-nasabi
*Inna al-fatā man yaqūlu : hā anadā ! //wa laysa l-fatā man yaqūlu kāna abī*⁹⁵.

Peu importe que cette histoire soit authentique ou totalement fabriquée. Car, dans tous les cas, elle nous montre la manière dont la culture arabe classique, celle de l'*adab*, avait déployé tous les moyens possibles pour appeler et inciter les individus à se cultiver, en leur disant, comme ici, que la culture peut sauver de la mort⁹⁶.

Il est facile de constater que ce qui impressionna al-Ḥaḡḡāḡ Ibn Yūsuf et son chef de gardes, c'est la mise en œuvre par les trois adolescents de ce que al-Ġāḥiẓ appelle *al-adab al-mabsūṭ* (par opposition à *al-adab al-maqṣūr*)⁹⁷, c'est-à-dire un code socio-linguistico-culturel élaboré. Autrement dit, ce qui poussa le chef des gardes à s'abstenir d'exécuter l'ordre d'al-Ḥaḡḡāḡ, ce n'est pas seulement le fait que ces jeunes garçons eussent dit je suis le fils d'un Tel, mais surtout la manière dont ils le dirent : en mobilisant un répertoire de savoir riche et en y mettant en même temps un style raffiné. Ainsi les gardes



⁹⁴ « Sois le fils de qui tu veux, mais acquière la culture qui te dispensera d'avoir une noble ascendance // Un homme de valeur est celui qui dit : me voici ! Et non celui qui dit : mon père fut un Tel ».

⁹⁵ Al-Itlidi, *I'lām al-nās bi-mā waqa'a li-l-barāmika ma'a banī l-'abbās*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1990, p. 71 et suiv.

⁹⁶ *L'adab*, c'est-à-dire la culture, peut permettre à un esclave (*'abd*) de devenir le chef de sa communauté (*sayyid*) : *Kana yuqālu : arab'a yusawwidna l-'abda : al-adab wa-l-ṣidq wa-l-'iffa wa-l-amān*, *'Uyūn al-aḥbār*, 1, p. 224 (l'on disait : quatre qualités peuvent faire de l'esclave le chef de sa communauté (tribu) : la culture, la véridicité, la tempérance et la probité).

⁹⁷ Cette distinction est esquissée par al-Ġāḥiẓ dans *Kitāb al-Ḥayawān*, 1, p. 80, et magistralement illustrée et défendue dans l'épître « Fī ṣinā'āti l-quwwād », in *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, 1, p. 375 et suiv.

avaient immédiatement rattaché le langage et la culture des adolescents à la classe sociale privilégiée.

Si l'éthique de la *murū'a* intègre ainsi dans son horizon un souci de la langue, en encourageant la maîtrise du discours, c'est sans doute parce que la maîtrise du langage permet aux citoyens de tenir leurs places dans la société à la fois culturellement et politiquement : culturellement, en se montrant capable de communiquer et de donner et recevoir le savoir, politiquement, en étant capable de parler, d'expliquer et de défendre leurs choix et leurs décisions. Car une personne qui sait argumenter et se défendre est une personne qui rend un grand service à la société en aidant celle-ci à le traiter avec justice.

Nous venons de montrer comment le langage est thématiqué à travers le concept de *murū'a* tantôt en tant qu'il regarde *l'éthique de la relation*, tantôt comme partie prenante de *l'éthique de l'action*. Dans le premier cas, il s'agit de se montrer respectueux des autres et des règles de la vie en société dans l'emploi du langage ; dans le second cas, il s'agit de l'usage du discours comme moyen d'action visant à influencer les autres et à modifier le sens des choses et des faits.

VI Souci des autres : la *murū'a* comme responsabilité étendue

En regardant les choses de plus près, nous constatons que cette exigence de la *murū'a* concernant le choix et l'emploi du langage est étroitement liée aux deux attitudes éthiques dont les individus dotés de *murū'a* font constamment preuve, à savoir la maîtrise de soi et l'authenticité personnelle. Ma maîtrise de moi-même s'atteste à travers la manière dont je possède le langage et l'authenticité de ma personnalité se

Or, pour que cette volonté de maîtrise de soi et d'authenticité personnelle puisse fonctionner explicitement comme une disposition éthique qui englobe également la manière dont nous traitons les autres, elle doit se transformer en un état d'esprit semblable à celui que Kant appelle « une mentalité élargie »⁹⁸, c'est-à-dire qu'elle doit se muer en une capacité de dépassement

⁹⁸ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1985, II (§ 40), p. 1072.

de soi, s'exerçant sous la forme d'une attitude faite de respect, de bienveillance et d'indulgence à l'égard des autres.

Il y a un mot qui revient dans de nombreuses définitions de la *murū'a*, et auquel nous devons maintenant nous intéresser : c'est celui de *'iffa* ou *'afāf*, comme dans la définition donnée par al-Aḥnaf :

Wa qāla li-l-Aḥnaf⁹⁹ : mā l-murū'a ? fa-qāla : al-'iffa wa-l-ḥirfa¹⁰⁰.

Pour bien comprendre cette définition, nous devons tenir compte à la fois de son contenu et de la physionomie intellectuelle de la personnalité qui l'a formulée. Car, il faut rappeler qu'al-Aḥnaf est une figure qui incarne dans le champ de l'*adab* l'attitude éthique de la magnanimité (*al-ḥilm*). C'est dire qu'il nous faut sans doute comprendre le terme *'iffa* en le mettant dans le voisinage éthique direct du *ḥilm* (magnanimité). La maîtrise de soi s'exerce ainsi sous la forme d'une aptitude à pardonner aux autres leurs faiblesses, leurs défaillances et leurs fragilités. Cette idée est exprimée plus clairement encore dans un propos cité par al-Waššā' :

Sami'tu Ayyūb al-Siġistānī yaqūlu : lā yanbulu l-raġul ḥattā takūnu fīhi ḥiṣlatān : al-'iffa 'an al-nās wa-l-taġāwuz 'anhum¹⁰¹ (j'ai entendu Ayyūb al-Siġistānī dire : un individu ne devient vraiment noble que lorsqu'il aura acquis deux qualités éthiques : l'indulgence envers les gens et la capacité à leur pardonner les faiblesses).

Or, la question qui se pose est celle de savoir si nous devons pardonner aux autres toutes leurs faiblesses sans distinction ou s'il faut se référer chaque fois à des circonstances et à des règles.

Pour répondre à cette question, nous devons rappeler ce que nous avons établi plus haut, à savoir que le principe de responsabilité constitue le fondement de l'éthicité de la *murū'a*. Or, il nous semble que dans son application de ce principe, l'éthique de la *murū'a* tend à faire une distinction, un peu à la manière des stoïciens, entre deux domaines d'objets : un domaine

⁹⁹ Al-Aḥnaf Ibn Qays est une personnalité politique et militaire, issue de la tribu arabe de Tamīm, mort en 691 à Kūfa. La figure d'al-Aḥnaf, avec celle de Mu'āwiya, est très présente dans les textes de l'*adab* où elle est donnée comme exemple et modèle de la magnanimité (*al-ḥilm*).

¹⁰⁰ *'Uyūn al-aḥbār*, I, p. 296.

¹⁰¹ *Al-Muwaššā'*, p. 39.

d'objets sur lequel nous avons une prise directe et que nous pouvons donc modifier selon nos désirs et nos besoins, et un domaine d'objets qui échappent totalement à notre volonté et sur lesquels il nous est impossible d'agir. L'exemple paradigmatique illustrant cette distinction est celui posant la question du degré de responsabilité qu'une personne peut avoir dans les traces laissées par la petite vérole dans son visage et les fautes de grammaire qu'il lui arrive de commettre. C'est ainsi que les faiblesses que la *murū'a* recommande de pardonner aux autres sont uniquement les faiblesses générées par des facteurs que ne nous pouvons ni repousser ni contourner, c'est-à-dire des facteurs qui appartiennent au second domaine d'objets qui sont hors de notre contrôle.

Il y a deux facteurs qui sont susceptibles d'atteindre la personne humaine et y provoquer une déchéance physique : la maladie et le vieillissement. C'est pour cela que l'éthique de la *murū'a* recommande que nous continuons à traiter les vieux d'une manière égale et respectueuse en ne regardant en eux que ce qu'ils sont encore et toujours, au-delà de toute transformation physique, au-delà de toute dégradation qui pourrait les atteindre, c'est-à-dire des êtres humains respectables comme tels. C'est ce que montre le propos suivant cité dans *al-Muwaššā* :

Wa qāla Salm b. Qutayba (m. 715) : *lā tatimmu muruwwat al-rağul ḥattā yaşbiru 'alā munāğāt al-şuyūḥ al-durd¹⁰²* (Salm b. Qutayba dit : la *murū'a* d'un homme ne sera vraiment parfaite que lorsqu'il se montrera capable de supporter la conversation des vieillards édentés).

Il s'agit en effet d'une attitude faite uniquement d'effort et de don de soi dans la mesure où la compagnie et la conversation des vieilles personnes peuvent être vécues comme des expériences qui ne procurent aucune gratification, aucun plaisir. Par conséquent, si je tiens compagnie à ces personnes et leur fais la conversation, c'est uniquement par une volonté de bienveillance et de respect pour ce qu'elles sont intrinsèquement, c'est-à-dire des personnes

¹⁰² *Al-Muwaššā*, *op. cit.*, p. 40. Ce propos se présente sous une autre version : *Qāla Salm b. Qutayba li-waladihi : innakum lan tasūdū ḥattā taşbirū 'alā sirār al-şuyūḥ al-buḥr, 'Uyūn al-aḥbār*, 1, p. 225 ; aussi, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Aḥlāq al-Wazīrayn*, Beyrouth, Dār Şādir, 1992, p. 91-2 (Salm Ibn Qutayba dit à ses fils : vous ne pourrez accéder à la grandeur que quand vous serez capables de supporter la conversation rapprochée avec des vieillards ayant mauvaise haleine).

humaines dotées d'une inviolabilité morale. Car si, par désinvolture, je refuse de recevoir leur parole et j'esquive leur compagnie, je les rejette hors de l'humanité, je les marginalise en les dépouillant du même coup de la qualité morale inhérente à leur statut d'êtres humains.

Nous avons dit plus haut que l'éthique de la *murū'a*, à l'instar de la conception stoïcienne, semble distinguer entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Il s'avère d'après ce que nous venons de dire que la *murū'a* distingue aussi deux aspects dans la personne humaine : un aspect physique, qui subit des changements et des modifications à travers le temps, et un aspect moral qui reste inébranlable tout au long de la vie. Ainsi si la maladie ou la vieillesse viennent à transformer une personne donnée en la rendant physiquement méconnaissable, elle restera, par-delà ce changement physique, moralement reconnaissable : le fils et le petit fils auront toujours devant eux le même père et grand-père, la même mère et grand-mère.

Mais en regardant les choses de plus près, nous pouvons facilement remarquer que derrière les deux distinctions que nous avons signalées, il y a l'application du principe de responsabilité dont nous avons dit qu'il constitue la pierre d'assise dans l'éthique de la *murū'a*. En effet, si cette dernière nous exhorte à faire montre de bienveillance à l'égard des vieillards édentés qui articulent mal et/ou dont le nez sent mauvais (*buḥr*), c'est parce qu'elle considère que la responsabilité de ces vieilles personnes n'est aucunement engagée, dans la mesure où il s'agit de défauts qui sont la conséquence d'une sorte de déterminisme physique qui dépasse la volonté humaine. Car ce qui caractérise fondamentalement l'être humain c'est qu'il est moralement fort mais physiquement fragile. Nous pouvons donc le tenir pour responsable de ses faiblesses morales, mais nous devons être disposés à lui pardonner les fragilités d'ordre physique.

Cette vue nous paraît procéder de la même logique que la vision éthique stoïcienne telle qu'elle est exprimée dans la réflexion faite par Marc-Aurele :

T'emportes-tu contre celui qui sent le bouc ? T'emportes-tu contre celui qui a l'haleine forte ? Que veux-tu qu'il y fasse ? Il a cette bouche ; il a ces aisselles, et il est inévitable que de telles dispositions fassent naître de telles exhalaisons¹⁰³.

¹⁰³ Marc-Aurele, *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier Frères, Livre V, xxviii.

Ainsi plus l'acte d'indulgence (*iffa*) est exécuté uniquement pour lui-même et pour le sens humain qu'il comporte, et non comme un moyen à travers lequel l'on attend des remerciements et/ou des récompenses, plus il constitue une marque authentique de *murū'a*, c'est-à-dire un véritable don de soi et un respect inconditionnel de la personne humaine.

Mais c'est surtout quand il s'effectue sous la forme d'une bienveillance à l'égard des animaux que ce principe de l'inconditionnalité se manifeste avec plus de force. Voici, par exemple, comment Ṣāliḥ b. Ğanāḥ conseille à son interlocuteur de bien traiter ses animaux, car, lui dit-il, la bienveillance à l'égard des animaux (*al-rifqu bi-l-dawāb*) est une marque de *murū'a* :

*Inna rifq al-raġul bi-dawābihi wa ḥusn ta'āhhudihi laḥā wa qiyāmihi 'alayhā 'amal min a'māl al-birr wa sabab min asbāb al-ġinā wa waġhun min wuġūh al-murū'a*¹⁰⁴ (La bienveillance de l'individu à l'égard de ces bêtes, l'attention qu'il leur accorde et les soins qu'il leur apporte constituent à la fois un acte de justice, une source de richesse et une forme de *murū'a*).

La protection des animaux constitue en effet une attitude de bienveillance inconditionnelle, car à la différence des êtres humains, les animaux ne sont pas doués de conscience morale jugeante. Par conséquent, ils ne peuvent ni nous louer lorsque nous les traitons avec bienveillance, ni nous blâmer quand nous les traitons avec dureté. C'est donc uniquement en obéissant à la règle de conduite éthique que je me suis imposée à moi-même et non pas en étant poussé par l'attente d'une quelconque récompense ou gratification extérieure que je me comporte avec *murū'a* à l'égard des animaux. En même temps, en agissant de cette manière, j'élargis le champ de mon humanité, j'étends un peu plus le domaine de gouvernement de la culture : la personne pourvue de *murū'a*, c'est-à-dire, ici, d'une ferme et constante volonté de respect à l'égard de toute entité éthique existant dans son environnement de vie, remplit, par ses actions, le rôle d'un agent à travers lequel l'idée d'humanité se concrétise en trouvant sa vraie expression et se dépasse elle-même en introduisant dans son cercle de juridiction le monde animal¹⁰⁵.

¹⁰⁴ « *Al-Adab wa-l-murū'a* », in *Rasā'il al-bulaġā'*, p. 391.

¹⁰⁵ Si le récit rapporté par certains textes d'*adab* est authentique, la première association de protection des animaux aurait été créée à l'initiative du calife al-Mu'taṣim (m. 227/842).

Nous voilà donc mis sur la voie d'une conception qui fait de la *murū'a* un concept doté d'une portée humaniste : nous avons vu, plus haut, notamment à travers la réflexion d'al-Ma'arrī, que l'être humain (*mar'*) est considéré dans l'horizon de l'éthique de la *murū'a* comme étant le seul être vivant qui possède le sens de la responsabilité et du devoir. Nous constatons ici comment, en l'exhortant à se montrer bienveillant et protecteur envers les animaux, la *murū'a* élargit le domaine des responsabilités de l'être humain : il est dès lors responsable non seulement de ce qui concerne le genre humain, mais également au regard de tous les êtres vivants partageant avec lui le même milieu de vie, c'est-à-dire toutes les composantes de la nature. Car, si comme le dit al-Ġāḥiẓ dans *Kitāb al-Ḥayawān*, tout dans l'univers a été créé pour l'Homme et au service (*musaḥḥar*) de l'Homme¹⁰⁶, cela confère à ce dernier non seulement tous les privilèges, mais aussi, et par voie de conséquence, des responsabilités et des devoirs qu'il est tenu d'assumer et d'honorer.

Conclusion : l'*adab* est un humanisme

Il est souvent dit que le concept d'*adab* présente à la fois une éthique et une esthétique. S'il en est effectivement ainsi, c'est sans doute grâce à la présence dans le champ de l'*adab* de concepts et d'attitudes éthiques et intellectuelles comme ceux de *murū'a*, de *ẓarf* et d'*adab* lui-même. Car, comme nous venons de tenter de le montrer, le concept de *murū'a* exprime et met en scène la personne humaine comme une multiplicité de soucis et d'expériences. Ainsi, en utilisant la question de la *murū'a* comme fil conducteur de nos analyses et réflexions, avons-nous pu nous rendre compte de quelle manière ce concept met en jeu et engage, dans l'horizon de la culture arabe classique, non seulement des questionnements à caractère strictement éthique, mais aussi des interrogations d'ordre esthétique, politique, linguistique et économique. C'est dire qu'à travers et au sein de l'expérience de la *murū'a*, le souci de soi se déploie chaque fois comme un fait éthique pluriel et total : il s'agit

¹⁰⁶ *Ḥayawān*, 1, p. 205 : *wa kull šay' fī l-'ālam fa- innamā huwa li-l-insān* (Tout chose dans le monde est mise au service de l'Homme) ; *Id.*, p. 212 : *a-wa mā 'alimta anna al-insān al-laḏī ḥuliqat al-samawāt wa-l-arḍ wa mā baynahumā min aḡlih* (Ne sais-tu pas que c'est à l'intention de et pour l'Homme que les cieux et la terre, et tout ce qui se trouve entre eux, ont été créés).

d'une expérience et d'un souci à travers lesquels la personne aspire à réaliser et maintenir en elle-même la perfection et l'excellence sur tous les plans.

Pour bien comprendre cet idéal de perfection et d'excellence qui anime l'éthique de la *murū'a*, il faut le resituer dans la perspective générale de l'idéal de culture de l'*adab*.

Tout au long de l'enquête que nous venons de mener, nous avons pu remarquer que l'*adab* constitue une éthique fondamentalement individualiste : le statut de chaque individu est déterminé exclusivement par ses mérites propres et ses qualités personnelles. C'est cette idée que nous trouvons exprimée dans la définition indirecte de la *murū'a*, citée dans *ʿUyūn al-aḥbār : qāla Maymūn b. Maymūn : man fātahu ḥasab nafsihi lam yanfaʿuhu ḥasab abīhi*¹⁰⁷ (Celui qui n'a pas de qualités personnelles propres, La noblesse du père ne lui est d'aucun secours).



*Ḥasab*¹⁰⁸ renvoie à la manière dont un individu donne compte dans la société grâce à la valeur du statut qu'il a réussi à acquérir par ses efforts et mérites propres. Chacun est donc invité à effectuer le travail nécessaire pour acquérir les qualités et les talents lui permettant de s'imposer dans la société et d'y jouir d'une certaine reconnaissance. Ainsi, si comme nous l'avons vu plus haut, la *murū'a* n'est pas un état que l'individu reçoit naturellement en naissant, mais une qualité morale acquise au moyen d'un travail acharné sur soi, elle n'est pas non plus une qualité qui se transmet de père en fils. Autrement dit, chacun doit tenter de faire de sa propre personne une individualité unique et originale. Cette culture de l'individualisme et de la fabrication de soi est apparue sans doute au début de l'époque omeyyade¹⁰⁹ : ma place dans la société, ainsi que la personnalité que je suis devenu, je les dois non pas au prestige de mes ancêtres, mais uniquement et exclusivement à ce que j'ai réussi à faire de moi-même. C'est cette idée que nous **pouvons** exprimée dans les deux vers suivants, qui sont parfois attribués à ʿAlī b. Abī Ṭālib (m. 40/661)¹¹⁰ :



¹⁰⁷ *ʿUyūn al-aḥbār*, I, p. 296. Dans *al-ʿIqd al-farīd*, II, p. 148, ce propos est attribué à Quṣṣ b. Sāʿida.

¹⁰⁸ Voir l'article « *Ḥasab wa nasab* », EI².

¹⁰⁹ Culture individualiste qui avait cherché à s'exprimer aussi à travers la tendance esthétique-littéraire du *Ẓarf* (raffinement). Voir notes 98 et 99.

¹¹⁰ Al-Itlidi, *l'lām al-nās bi-mā waqa'a li-l-barāmika ma'a banī l-'abbās*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1990, p. 71 et suiv.

Kun ibna man šī'ta wa-ktasib adaban // yuǧnīka maḥmūduhu 'ani l-nasabi

Inna al-fatā man yaqūlu : hā anaḍā ! //wa laysa l-fatā man yaqūlu kāna abī

Sois le fils de qui tu veux, mais acquière la culture qui te dispensera d'avoir une noble ascendance // Un homme de valeur est celui qui dit : me voici ! Et non celui qui dit : mon père fut un Tel.

Je suis totalement l'œuvre de mes propres efforts et ma valeur personnelle je la dois entièrement non pas à mon *nasab* (descendance) mais à mon *adab*, c'est-à-dire ma culture. Voici une scène nous montrant comment cet esprit individualiste cultivé avait commencé à s'imposer comme une marque d'authenticité et de perfection personnelles dès l'époque omeyyade :

Takallama raǧul 'inda 'Abd la-Malik b. Marwān bi-kalām dahaba fīhi kull maḍhab¹¹¹ fa-a'ǧaba 'Abd al-Malik mā sami'a min kalāmihi fa-qāla lahu : ibn man anta ? Qāla : anā ibn nafsī yā amīr al-mu'minīn allatī tawaṣṣaltu bihā ilayka. Qāla : ṣadaqta¹¹² (Un homme parla chez le calife 'Abd al-Malik b. Marwān, déployant un discours dans lequel il se montra cultivé dans les différentes branches de l'*adab*. En l'entendant, 'Abd al-Malik fut admiratif de son savoir et lui dit : de qui es-tu le fils ? Je suis le fils de ma propre personnalité, ô Commandeur des croyants, celle-là même que j'ai employée comme lien auprès de toi, répondit l'homme. Tu as raison, dit le calife.)

Ainsi, si, comme nous l'avons vu, l'individu (*mar'*) n'a de compte à rendre qu'à lui-même, c'est parce qu'il ne compte que par lui-même, de sorte qu'il est pour lui-même sa propre référence. A noter que dans *al-mustatraf* d'al-Abšīhī¹¹³, qui rapporte cette scène que nous venons de citer, la réponse *anā*

¹¹¹ Cette expression de *dahaba fīhi kull maḍhab* n'est pas anodine. Elle renvoie en réalité à la définition que donne Salm Ibn Qutayba à l'*adab* : *man arāda an yakūna adīb fa-l-iyatafannana fī l-'ulūm* = celui qui veut devenir cultivé selon les règles de l'*adab*, doit connaître toutes les branches du savoir. *al-'Iqd*, II, p. 78.

¹¹² *Al-'Iqd*, II, p. 148.

¹¹³ Al-Abšīhī, *al-Mustatraf min kulli fann mustatraf*, Beyrouth, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1992, I, p.38. A noter que chez al-Abšīhī, le calife en question est al-Ma'mūn et non 'Abd al-Malik Ibn Marwān.

ibnu nafsi devient : *anā ibnu l-adab*¹⁴, c'est-à-dire que je suis le fils de l'*adab*, je suis le fruit de l'éducation et de la culture.



Dans *al-Iqd al-farīd*, **ibn** Abd Rabbih signale que cette idée fut reprise par un poète qu'il cite :

*Mālī 'aqlī wa himmatī ḥasabī // mā anā mawlā wa lā anā 'arabī
Idā intamā aḥadun ilā aḥadin // fa-innāni muntamin ilā adabī*¹⁵.

Il est très important de noter que pour citer ces deux vers, al-Abšīḥi précise : *wa qāla ba'ḍu l-a'āğim muftaḥiran* (Un non-Arabe dit en se vantant)¹⁶.

La présence des mots *'arabī* (Arabe) et *mawlā* (client allié à et protégé par un Arabe) dans ces vers n'est pas due au hasard. Ces deux mots sont là pour nous rappeler que ce courant de pensée qui donne la priorité à l'*adab* par rapport au *nasab* (descendance) est sans doute né comme tentative de trouver une solution culturelle au problème de l'antagonisme inter-ethnique, appelé *šu'ūbiyya*¹⁷, qui opposa les non-Arabs (*'ağam-mawālī*) aux Arabes. Tout se passe donc comme si le principe d'égalité que le prophète Muḥammad tenta d'instaurer, en décrétant qu'« il n'y a pas de différence entre un Arabe et un non-Arabe que par la piété (*taqwā*) »¹⁸, ne suffisait plus pour canaliser les passions, et qu'il fallait refonder les règles de la hiérarchisation sociale sur des principes issus du nouveau *modèle culturel* élaboré selon les idéaux et les normes de l'*adab* : ce qui fait désormais la valeur d'un individu et le distingue des autres dans la société, ce n'est ni son origine ethnique, ni sa naissance et son ascendance, ni sa religion, mais son **éducabilité** dans la



¹⁴ Il en est de même chez al-Waṭwāt dans *Ġurar al-ḥasā'is al-wādiḥa wa 'urar al-naḳā's al-fādiḥa*, Sd., Sn., p.187

¹⁵ *Al-Iqd*, II, p. 149 : ma seule richesse, c'est mon esprit et ma fierté est ma valeur personnelle // Je ne suis ni un client ni un Arabe. Si quelqu'un revendique sa filiation avec quelqu'un d'autre, moi c'est uniquement de ma culture que je me revendique.

¹⁶ *Al-mustatraf*, *Ibid.*

¹⁷ Pour l'histoire de ce mouvement, voir les deux chapitres que Ignaz Goldziher lui consacre dans son ouvrage *Muslim Studies*, London, New Brunswick, 6, 1 : The *Shu'ūbiyya*, pp. 147-176, "The *Shu'ūbiyya* and its manifestation in Scholarship", pp. 177-198.

¹⁸ *Lā farq bayna arabī wa 'ağamī illā bi-l-taqwā.*



culture de l'*adab*, c'est-à-dire sa disponibilité et sa capacité à acquérir et diffuser le savoir et la culture.

Il faut faire attention aussi à la manière dont les mots *intamā* et *mntamin* sont employés dans ces vers, car ils ne veulent pas dire seulement adhérer/adhésion ou appartenir/appartenance, mais ils nous montrent aussi comment l'*adab*, comme état d'esprit et comme culture, était venu à se constituer en une sorte de communauté des esprits éclairés à laquelle et de laquelle tous ceux qui cultivaient et promouvaient la culture de l'*adab* pouvaient adhérer et se revendiquer. En effet, que l'*adab*, comme idéal de culture était devenu un lien sacré, un facteur de ralliement, c'est ce que nous pouvons observer dans un vers de Di'bil al-Ḥuzā'ī (m. 246/860) :

*Ĝi'tuka mustarfidan bi-lā sababin // ilayka illā bi-ḥurmati l-adabi*¹¹⁹

(Je viens vers toi te demandant de l'aide en n'ayant d'autre lien à faire valoir auprès de toi que celui, sacré, noble, de la culture (*adab*)).

D'aucuns poseront la question : ce poète fut-il sincère ? Croyait-il, lui-même, à ce lien sacré de l'*adab* ? La réponse à ces interrogations est très simple : peu importe pour l'historien et/ou pour le chercheur que le poète en question fût sincère ou non, car ce que nous savons avec certitude, c'est qu'il avait existé et avait dit le vers que nous avons cité. L'important est de savoir que si ce poète tenta ainsi d'instrumentaliser cette conception de l'*adab* comme valeur sacrée, c'est parce qu'il savait ou il supposait qu'elle existait et qu'elle trouvait un certain écho auprès des grands de son époque. En outre, cette idée de l'*adab* considéré comme un puissant lien de fraternité intellectuelle entre les êtres humains fut très répandue les intellectuels de la génération de Di'bil, comme le montre les deux anecdotes suivantes rapportées par Abū l-Faraġ al-Isfahānī dans *Kitāb al-aġānī* :

*Ḥaddaṭanī l-Ṣūlī qāla : ḥaddaṭanī Maymūn b. Ḥārūn 'an Ishāq [b. Ibrāhīm al-Mawṣilī] qāla : ataytu 'Ubayda llāh b. Muḥammad b. 'A'īša bi l-Bāšra fa-lammā daḥaltu ilayh ḥuṣirt fa-qāla lī : inna al-ḥašar rā'idu l-ḥayā' wa l-ḥayā' 'aqīd al-imān fa-nbaṣiṭ wa azil al-waḥša fa-la-in bā'adat baynanā al-aḥsāb fa-qad qarrabat baynanā al-ādāb*¹²⁰ (Al-Ṣūlī m'a ra-

¹¹⁹ *al-'Iqd*, I, p. 202.

¹²⁰ Abū l-Faraġ al-Isfahānī, *Kitāb al-aġānī*, éd. Iḥsān 'Abbās et al., Beyrouth, Dār Ṣādir, 2005, V, p. 194.

conté l'histoire suivante d'après Maymūn b. Ḥārūn d'après Ishāq [b. Ibrāhīm al-Mawṣilī] (m. 236/850) qui dit : je suis allé rendre visite à 'Ubayda llāh b. Muḥammad b. 'Ā'īša (m. 228/842) et quand je suis entré j'ai eu le trac et ma parole s'était bloquée. Alors il me dit : le trac est un signe de pudeur, et la pudeur est indissociable de la foi. Détend-toi et débarrasse-toi de la crispation, car si nos statuts nous éloignent l'un de l'autre, la culture de l'*adab* nous rapproche).

Comme nous le voyons dans cette anecdote, ce n'est plus ni le lien de parenté, ni celui de la religion qui rapproche et unit les individus entre eux, au sein d'une alliance ouverte, mais celui tissé par la culture de l'*adab* (*ḥurmat al-dab*). Il en est de même dans cette autre anecdote rapportée dans *K. al-aġānī*, et qui a encore pour personnage Ishāq al-Mawṣilī :

Waġġaha Aḥmad b. Hišām ilā Ishāq al-Mawṣilī bi-za'farān raṭb wa kataba ilayh :

Išrab al-za'farān al-raṭbi muttaki'an // wa-n'am na'imta b-ṭūli l-lahwi wa l-ṭarabi

Fa-ḥurmatu l-ka'si bayna l-nāsi wāġibatun // ka-ḥurmati al-waddi wa l-arḥāmi wa l-adabi.

Fa-katab ilyahi Ishāq :

Uḍkur abā Ġa'farin ḥaqqan amuttu bihi // innī wa iyyāka ma šġūfāni bi l-adabi¹²¹

(Aḥmad b. Hišām envoya à Ishāq al-Mawṣilī du safran frais en lui écrivant :

Bois du safran frais en étant étendu // et profite bien, que ton amusement et la gaîté de ton âme se prolonge !

Car le lien sacré de la coupe est entre les gens un devoir // pareil à celui de l'amitié et de la culture (*adab*).

Alors Ishāq lui répondit :

Rappelle-toi Abū Ġa'far que ce qui nous lie l'un à l'autre // C'est que nous sommes tous les deux épris de la culture [*adab*]). Voici encore un autre exemple où l'*adab* est revendiqué et défini comme un lien permettant aux

¹²¹ *Ibid.*

membres de l'élite cultivée (la *ḥāṣṣā* par opposition à la *ʿamma* ou *ʿawāmm*), consciente de ce qui la distingue des autres classes de la société, de se reconnaître entre eux. Il s'agit d'un propos des *Iḥwān al-Ṣafā* s'adressant à leur correspondant :

*Wa mimā yağma'unā wa iyyāka ḥurmatu l-adab wa l-ḥurūğ min ġumalti l-ʿawāmm wa huwa l-ʿimād al-lağī naḥnu bi-sabīlih wa nušīru ilayh*¹²² (Ce qui nous unit, vous et nous, c'est le lien sacré de la culture de l'*adab*, culture qui nous a permis de nous extraire de la masse de la population et qui constitue le fondement de ce que nous nous proposons de réaliser et de mettre en évidence).



Nous constatons ainsi que la culture l'*adab* est considérée et vécue par toutes ces personnalités comme pouvant constituer un lien de solidarité et de confraternité unissant toutes les individus qui y croient, le cultivate et chantent sa vertu humaniste. Cette idée est excellemment exprimée par un vers du poète Abū Tammām (m. 231/845) :



*Wa ʿiṣābatun ġāwarat ādābuhum adabī // fa-hum wa in furriqū fi l-arḍi ġūrāni*¹²³
(Une bande d'amis dont les esprits se sont trouvés en affinité avec le mien // Si bien que même en étant dispersés partout dans le monde, ils sont toujours mes voisins).

C'est à dessein sans doute qu'Abū Tammām emploie métaphoriquement le mot *ʿiṣāba* (bande d'amis, communauté d'amis), probablement pour signifier que les liens fondés sur la complicité intellectuelle sont générateur d'une forme de solidarité semblable dans son principe moteur à l'esprit de corps (*ʿaṣabiya*). Car, la proximité intellectuelle, rapprochant les esprits, est plus puissante que la vicinité physique, rapprochant les corps. Mais ce que ce vers d'Abū Tammām voulait exprimer est probablement ceci : tous ceux qui croient à la forme de spiritualité inhérente à l'*adab*, y adhèrent, la cultivent énergiquement en eux-mêmes et la diffusent partout dans le monde des

¹²² *Rasāʾil Iḥwān al-ṣafā*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2004, IV, p.195.

¹²³ Abū Tammām, *Dīwān*, Le Caire, édition Muḥyi l-Dīn al-Ḥayyāt, p. 332 = (Une bande d'amis dont les esprits se sont trouvés en affinité avec le mien, si bien que même en étant dispersés partout dans le monde, ils sont toujours mes voisins).

hommes, constituent une communauté élitiste dont les membres sont unis par leur affinité intellectuelle et par leur communion dans le même enthousiasme et le même état d'esprit.

Nous constatons ainsi comment l'esprit d'individualisme animant l'éthique de la *murū'a* en particulier et l'*adab* en général prend ici la forme d'un véritable cosmopolitisme : la culture de l'*adab* fonde un réseau de sociabilité et d'affinité intellectuelles qui transcende à la fois les ancrages géographiques et les appartenances ethniques. Or, il suffit d'examiner attentivement ce qui est exigé de chaque individu désirant faire partie de la communauté des porteurs de l'*adab* pour comprendre que ce cosmopolitisme est en réalité un humanisme : la personne demandant à intégrer cette communauté *d'amis de l'adab* doit cultiver et porter à perfection les deux éléments qui sont le privilège et l'apanage de l'être humain, à savoir l'intelligence et l'aptitude à une **éducabilité** infinie. Il s'agit d'un humanisme que nous pouvons dire à la fois pur et authentique parce qu'il est centré sur l'Homme et uniquement sur l'Homme considéré comme aspirant en permanence à réaliser en lui-même deux qualités fondamentales qui mènent vers la *murū'a* et l'*adab* : l'intégrité et l'autonomie éthique, d'une part, et l'universalisme intellectuelle, d'autre part. C'est sans doute à cette vision humaniste arabe que nous venons de présenter brièvement que Pic de la Mirandole faisait allusion quand il écrivit dans *Discours sur la dignité de l'Homme* (1486)¹²⁴ : « J'ai lu dans les écrits des Arabes qu'Abdallah le Sarrasin¹²⁵, à qui l'on demandait quel était, sur cette sorte de théâtre qui est le monde, le spectacle le plus digne d'admiration, répondit qu'il ne voyait rien de plus admirable que l'homme – opinion que rejoint le fameux mot d'Hermès : "C'est un grand miracle, ô Asclépios, que l'homme !" ».



¹²⁴ Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, in *Œuvres philosophiques*, texte latin, traduction et notes par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris, PUF, 1993, p. 2.



¹²⁵ Il s'agit très probablement de 'Abdallah Ibn al-Muqaffa' (m. 759).¹